

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

MONICA LOYOLA STIVAL

HÁBITO - EXPECTATIVA:
UMA NOÇÃO DE *SUJEITO* A PARTIR DE DAVID HUME

SÃO PAULO
2007

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

HÁBITO - EXPECTATIVA:
UMA NOÇÃO DE *SUJEITO* A PARTIR DE DAVID HUME

Monica Loyola Stival

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura.

SÃO PAULO
2007

AGRADECIMENTOS

Agradeço...

A Carlos Alberto Ribeiro de Moura, pelo sorriso desconfiado durante as orientações, pela leitura atenta de meus textos e pela aposta e incentivo de sempre.

A Márcio Suzuki e a Pedro Paulo Pimenta, pelas conversas bem-humoradas e pela participação na banca de qualificação deste mestrado – pela leitura atenta de meu texto e sobretudo pelas provocações amistosas.

A Natália Fujita, pela companhia sempre agradável e pela revisão de tradução dos textos em língua inglesa que compõem este trabalho.

Aos queridos *amigos*-professores do Departamento de Filosofia da UFPR, especialmente Luiz Damon Santos Moutinho, Vinicius de Figueiredo, Paulo Vieira Neto e Maria Isabel Limonge. A esta última, pela atenção e carinho preciosos durante toda construção de meu trabalho, desde a orientação de minha monografia de conclusão de curso.

A Luiz Henrique Lopes dos Santos, pela amizade e pelo incentivo constante, desde os primeiros passos deste trabalho de mestrado.

A todos os amigos que me acolheram em São Paulo e que de uma forma ou outra participam de meu cotidiano, sobretudo pelas conversas de bar que muito dão o que pensar.

Aos queridos componentes do Grupo Luzes Britânicas, aos queridos componentes dos “Seminários das Quartas”, especialmente o grupo de Guararema.

A Lucas Janonni, um jovem historiador.

A Marie, por todos os galhos quebrados e pelo jeitão de mãe, seja pela acolhida e carinho, seja pelas broncas.

A Marina Yajima, por ser uma amiga inigualável ... – né?

A Anderson Gonçalves – pessoa certa, que apareceu na hora exata – por todo carinho, cuidado e por ser a mais doce companhia diária.

A meu tio Luiz Guilherme de Arruda Loyola, pela “mãozinha” fundamental para que eu voltasse a estudar.

A minha mãe, Suzana de Arruda Loyola, a meu pai, Cleto João Stival e a meu irmão, Marcelo Loyola Stival, por tudo o que não se poderia escrever.

Às meninas da secretaria, Maria Helena, Verônica, Geni, Luciana e Roseli; e ao menino da secretaria, Ruben.

Agradeço ainda à FAPESP, que permitiu a execução deste trabalho através da bolsa concedida, e por permitir meu estágio de pesquisa na França, que muito colaborou para a elaboração final do texto.

“... Ou seja, a idéia de que não somos nem um ser totalmente fora da natureza, contemplando-a na sua majestade com um homenzinho lá dentro como um inseto, nem tampouco essa infeliz pequena personagem que está no interior da natureza e tem vagos reflexos na cabeça como as sombras na caverna de Platão. Não podemos ser nem um nem outro, pois não haveria nem em um caso nem em outro, conhecimento, e não podemos ser principalmente ambas as coisas a um só tempo”.

Jean-Paul Sartre

“Assim, nossas duas categorias (experiência e expectativa) indicam a condição humana universal: ou, se assim o quisermos, remetem a um dado antropológico prévio, sem o qual a história não seria possível, ou não poderia sequer ser imaginada”

Reinhart Koselleck

Resumo:

O intuito desta pesquisa é encontrar o vínculo entre *percepção* e *relações contingentes* na filosofia de David Hume. Uma vez que o autor nos diz que tudo o que há são percepções, surge a tarefa de precisar o modo segundo o qual relações como espaço e tempo – relações filosóficas e contingentes – se constituem. Afinal, a noção chave desta filosofia, a de causalidade, traz já a necessidade de certa percepção de tais idéias abstratas (espaço e tempo): elas devem ser derivadas de alguma experiência sensível (impressão), mesmo sendo exteriores às qualidades da experiência sensível. Será possível, assim, vislumbrar a imbricação entre o atomismo e o associacionismo humiano, delimitando o sentido da experiência para este pensamento e apontando as conseqüências dessa perspectiva em relação à problemática da época – o conhecimento – ou àquela que nascia como conseqüência – a subjetividade.

Palavras-chave: espaço, tempo, sujeito, experiência, Hume, empirismo, hábito

Abstract

The aim of the present research is to find the connexion between *perception* and *contingent relations* in David Hume's philosophy. Since the author himself tells us that everything that exists are perceptions, the task arises of precisely circumscribing the way in which relations such as time and space – philosophical and contingent relations – are constituted. After all, the key concept of this philosophy, the one of causality, already implies the need of some perception of such abstract ideas (time and space): they should be derived from some sensitive experience (impression), even if they are exterior to the qualities of sensitive experience. It will be thus possible to have an insight into the interrelation of Hume's atomism and associationism, thereby defining the meaning of experience in his philosophy and pointing out the consequences of his view to the set of problems of his epoch – knowledge – or of the one then upraising – subjectivity.

Key-words: time, space, subject, experience, Hume, empirism, habit

Sobre a citação dos textos de David Hume

- As referências ao *Tratado da Natureza Humana* serão feitas no corpo do texto, entre parêntese, com a indicação direta do Livro, Parte, Seção e página a que correspondem, de acordo com a publicação da tradução brasileira, qual seja:

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais, tradução Débora Danowski, São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2001.

(por exemplo, I,II, III, 61; Livro I, Parte II, Seção III, página 61)

- As referências à *Investigação sobre o Entendimento Humano* aparecerão também no corpo do texto, sob a sigla IEH, seguida do número da página de sua edição brasileira, qual seja:

HUME, D. **Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral**, tradução de José Oscar de A. Marques, São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

(por exemplo, IEH, 23)

SUMÁRIO

| | |
|-------------------|---|
| INTRODUÇÃO | 1 |
|-------------------|---|

PARTE 1: A NATUREZA DE NOSSAS IDÉIAS

CAPÍTULO 1 - A NATUREZA DAS PERCEPÇÕES

| | |
|--|----|
| I – O QUE SÃO PERCEPÇÕES? | 10 |
| 1. DISTINÇÃO ENTRE IMPRESSÕES E IDÉIAS | 10 |
| 2. RELAÇÕES ENTRE IMPRESSÕES E IDÉIAS | 13 |
| 2.1 CAUSALIDADE | 13 |
| <i>PRINCÍPIO DA CÓPIA</i> | 15 |
| 2.2 EXISTÊNCIA | 18 |
| <i>MENTE</i> | 21 |
| 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE AS PERCEPÇÕES EM GERAL | 25 |
| II – ATOMISMO | 27 |
| 1. O ESTATUTO DO SIMPLES | 28 |
| 1.1 A NOÇÃO DE DIFERENÇA EM UMA COMPOSIÇÃO | 30 |
| 1.2 A NOÇÃO DE DIFERENÇA NA DELIMITAÇÃO DO SIMPLES | 37 |
| 2. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O ATOMISMO | 45 |
| III – ASSOCIACIONISMO | 46 |
| 1. RELAÇÕES NATURAIS | 47 |
| 1.1 CAUSALIDADE: UMA NOVA DEFINIÇÃO DE NECESSIDADE | 49 |
| <i>A IDÉIA DE CAUSA</i> | 50 |
| <i>IMPRESSÃO DE REFLEXÃO</i> | 52 |
| <i>CONEXÃO NECESSÁRIA</i> | 53 |
| <i>NECESSIDADE E LIBERDADE</i> | 57 |
| <i>CRENÇA</i> | 60 |

| | |
|---|----|
| 2. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O ASSOCIACIONISMO | 64 |
|---|----|

CAPÍTULO 2 - A REALIDADE DAS PERCEPÇÕES

| | |
|--|----|
| I – DISTINÇÃO REAL / IDEAL | 66 |
| 1. SISTEMA DE REALIDADES | 68 |
| 2. A ORIGEM DAS QUALIDADES: O SIMPLES REAL | 70 |
| 2.1 O EXEMPLO DO AZUL | 74 |
| 3. A ORIGEM DAS ASSOCIAÇÕES: A FORMULAÇÃO DO PROBLEMA | 79 |
| 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE A REALIDADE DAS PERCEPÇÕES | 81 |

PARTE 2: AS OPERAÇÕES E PRINCÍPIOS DA NOSSA FACULDADE DE RACIOCÍNIO

CAPÍTULO I – A GÊNESE DO SUJEITO

| | |
|--|-----|
| I – TENDÊNCIA E REFLEXÃO | 86 |
| 1. PRINCÍPIOS DA NOSSA FACULDADE DE RACIOCÍNIO | 89 |
| 1.1 HÁBITO | 90 |
| 2. OPERAÇÕES DE NOSSA FACULDADE DE RACIOCÍNIO | 94 |
| 2.1 AS RELAÇÕES FILOSÓFICAS | 95 |
| <i>RELAÇÕES ENTRE IDÉIAS</i> | 97 |
| <i>QUESTÕES DE FATO</i> | 102 |
| 2.2 REGRAS GERAIS | 108 |
| 2.3 RAZÃO | 110 |
| <i>ENTENDIMENTO, IMAGINAÇÃO E FANTASIA</i> | 112 |
| 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE TENDÊNCIA E REFLEXÃO | 116 |

CAPÍTULO II – MUNDO EXTERNO, ALMA E IDENTIDADE PESSOAL

| | |
|--|-----|
| I – CATEGORIAS CLÁSSICAS: NOÇÃO DE SUBSTÂNCIA | 119 |
| 1. A CRENÇA NO MUNDO EXTERNO | 120 |
| 1.1 DIFERENÇA ESPECÍFICA | 121 |
| 1.2. DIFERENÇA NUMÉRICA | 125 |
| <i>A IDENTIDADE (DE UM OBJETO)</i> | 127 |

| | |
|--|-----|
| 2. IMATERIALIDADE DA ALMA E IDENTIDADE PESSOAL | 134 |
| 2.1 IMATERIALIDADE DA ALMA | 134 |
| 2.2 IDENTIDADE PESSOAL | 137 |
| 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE MUNDO EXTERNO, ALMA E IDENTIDADE PESSOAL | 142 |

PARTE III - PERCEPÇÃO E AS RELAÇÕES CONTINGENTES FUNDAMENTAIS

I – RELAÇÕES CONTINGENTES 145

CAPÍTULO I – NATUREZA DAS IDÉIAS DE ESPAÇO E TEMPO 146

| | |
|---|-----|
| 1. ESPAÇO COMO EXTENSÃO | 147 |
| 1.1 GEOMETRIA | 150 |
| <i>IGUALDADE</i> | 151 |
| <i>VÁCUO – EXTENSÃO SEM MATÉRIA</i> | 157 |
| 2. TEMPO COMO SUCESSÃO | 164 |
| 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE A NATUREZA DAS IDÉIAS DE ESPAÇO E TEMPO | 168 |

CAPÍTULO II – A BASE FORMAL DA SEMIÓTICA DA EXPERIÊNCIA

| | |
|---|-----|
| I – A ORGANIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA | 170 |
| 1. ESPAÇO COMO RELAÇÃO EXTERIOR | 171 |
| 2. TEMPO COMO HÁBITO-EXPECTATIVA | 174 |
| 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE A BASE FORMAL DA SEMIÓTICA DA EXPERIÊNCIA | 182 |

| | |
|---------------------------------------|-----|
| ENTRE O HÁBITO E A EXPECTATIVA | 184 |
| NATUREZA E HISTÓRIA | 186 |

INTRODUÇÃO

A conhecida qualidade literária dos textos de David Hume tem certamente algo mais do que vaidade estilística. O estilo e o cuidado de Hume com a linguagem sugerem certa concepção de filosofia, o que implica uma preocupação especial com a expressão e com a finalidade de seu trabalho (seja para as discussões entre filósofos ou para um público leitor em geral). É na precisão de estilo, antes de mais nada, que parece se colocar a diferença entre o primeiro livro do *Tratado da Natureza Humana*, de 1739-1740, e sua investigação correspondente, a *Investigação sobre o Entendimento Humano*, de 1748. Alguns comentadores procuram apontar diferenças teóricas entre o *Tratado* e as demais obras, mas aqui estamos próximos à compreensão de Michaud, para quem “existe e não existe diferença entre o *Tratado* e o resto da obra que o repete de outras formas, o que, segundo o próprio Hume, muda tudo e não muda nada”¹. Muda tudo porque a forma de exposição e o objetivo público ganham novos contornos, mas fundamentalmente não se pode encontrar efetivamente diferenças conceituais determinantes que cindiriam a obra em duas filosofias.

Pode-se dizer que a obra, em geral, tem na letra uma combinação entre a elegância retórica dos clássicos latinos, como Cícero, e a precisão demonstrativa da tradição aristotélica. Não se trata de uma filosofia dedutiva, demonstrativa nesse sentido, mas isso não significa que Hume não prime pelo rigor expositivo e pela determinação de princípios. Este plural – princípios – não reflete um fracasso do pensamento racional, mas apenas marca a diferença fundamental entre uma filosofia dedutiva (que admite de partida um Princípio) e esta outra batizada geralmente como “indutiva”, para a qual a reflexão sobre a experiência não prescreve a determinação de um princípio geral e único (que, exclusivamente, faria *principiar* todas as determinações do mundo ou intelecto). Daí que, nas palavras de Lebrun, sua “subversão era a renúncia a uma justificação integral até então insuspeitada”².

¹ Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 9.

² Lebrun, *David Hume dans l'album de famille husserlien*, p. 44.

Sem princípios universais no horizonte, o método nasce do próprio objeto: a experiência. A maneira como a perspectiva experimental se estabelece faz aparecer o método propriamente dito, que veremos sob a designação de “Princípio da Cópia”. Por ora, basta esclarecer este termo comumente ligado à filosofia de Hume, tal como José Oscar de Almeida Marques faz em sua apresentação à edição brasileira das *Investigações* aqui utilizada: “Hume pretendia, com essa idéia, apenas defender a primazia, nessas investigações, dos fatos experimentalmente constatados sobre a forma como os seres humanos pensam e são emocionalmente afetados em sua experiência do mundo e no convívio com seus semelhantes. O que se recusa é a representação da natureza humana segundo modelos derivados de hipóteses puramente conjecturais sobre, por exemplo, sua ‘racionalidade’, e a conseqüente tentativa de fundamentar na razão todas as atividades que são próprias do ser humano, entre as quais se incluem a aquisição do conhecimento de fatos empíricos e o julgamento moral sobre as ações de outros e de si mesmo”³. O experimentalismo é portanto a definição da perspectiva em relação ao objeto⁴. Claro que não é um início qualquer. O que há de especial no ponto de partida de Hume é que ele é o ponto de contato com o senso comum e com as ciências: não por ser algum tipo de “ciência fundamental” de uma hierarquia de pensamento, mas por voltar-se à *natureza humana* através de uma auto-referência especulativa. “Assim como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, assim também o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na experiência e na observação”(Introdução, 22).

Também o sentido do *ceticismo* de Hume deve ser demarcado já no início de qualquer discussão com base em sua filosofia. Afinal, não são poucos os debates que opõem “Humes” absolutamente distintos – o herdeiro de Locke, o fim da trilogia inglesa Locke / Berkeley / Hume, o despertador de Kant, precursor do positivismo lógico e da filosofia analítica, ou um representante do “pequeno racionalismo”. Seja qual for o uso que se pretenda fazer de sua filosofia, bem ou mal podemos dizer que todas as referências acabam por encontrar ali um cético, sob este ou aquele aspecto. Assim, é preciso indicar o que se entende por isso, e mais ainda, o que permite a Hume se referir a seu pensamento como “ceticismo mitigado”. O texto que nos parece mais apropriado a essa discussão

³ Marques, “Nota a esta edição”, IEH, 10.

⁴ Parece-nos que se trata justamente do inverso da tese comumente sustentada, de que “é o método que é constitutivo do projeto porque constitutivo de seu objeto” (Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 17).

encontra-se no início da Seção 5 da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, intitulado “*Solução cética dessas dúvidas*”. Quais sejam “essas dúvidas”: “*Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento*” (Seção 4).

A operação do entendimento em debate é a passagem das relações causais da experiência passada às asserções sobre relações causais entre eventos futuros semelhantes. O mecanismo deste modo de juízo será discutido ao longo do trabalho. Até aqui nos cabe ressaltar que essa questão é apresentada por Hume de maneira esclarecedora nos textos referidos, pois é ali que ele passa da apresentação das dúvidas relativas a uma argumentação (dubitável porque não há um procedimento racional necessário para passar das relações da experiência às relações semelhantes futuras) à *solução* da questão (e não a uma suspensão do juízo).

Se há um elogio que o filia ao ceticismo, é no sentido de que essa “espécie de filosofia (...) é o que há de mais contrário à indolência acomodada da mente, sua arrogância irrefletida, suas grandiosas pretensões e sua credulidade supersticiosa”(IEH, 72). A filosofia deve afastar-se então da “nossa indolência natural, a qual, por odiar o alvoroço do mundo e a fatigante servidão aos negócios, busca um simulacro de razão para ceder de forma completa e descontrolada a suas inclinações”(IEH, 72). Se há uma inclinação à indolência a ser sobreposta por uma filosofia cética, é porque esse ceticismo não abandona a especulação e os raciocínios fundamentais à ação humana. Por isso Hume diz que “tampouco precisamos temer que essa filosofia, ao esforçar-se para limitar nossas investigações somente à vida ordinária, venha a subverter os raciocínios próprios dessa vida e levar suas dúvidas tão longe a ponto de aniquilar não só toda a especulação, mas também toda a ação”(IEH, 72-73)⁵. O que importa é que a suspensão sistemática dos juízos frente aos argumentos especulativos levaria necessariamente a uma ausência de objetividade da experiência – como se pode ver em Berkeley⁶.

⁵ Não “levar suas dúvidas tão longe...” quer dizer não forçar a mente ao processo *ad infinitum* a que a ela seria levada se pusesse cada juízo em dúvida, como mostra Hume no texto “*ceticismo quanto à razão*” (Livro I, Parte IV, seção I). Essa destruição é impedida pela natureza: “Felizmente, a natureza quebra a força de todos os argumentos céticos a tempo, impedindo-os de exercer qualquer influência considerável sobre o entendimento. Se fôssemos confiar inteiramente em sua autodestruição, teríamos de esperar até terem antes minado toda convicção e destruído inteiramente a razão humana” (I, IV, II, 220).

⁶ “Todos seus argumentos, embora visem a outro objetivo, são, na realidade, meramente céticos, o que fica claro ao se observar que não admitem nenhuma resposta e não produzem nenhuma convicção. Seu único efeito é causar aquela perplexidade, indecisão e embaraço momentâneos que são o resultado do ceticismo” (IEH, 210).

Poderíamos pensar com Forlin⁷ que um “ceticismo suspensivo” prescreve, para ser salvo, uma separação entre as esferas especulativa e prática. Esta separação deixa a tal ceticismo apenas a tarefa de refrear as especulações dogmáticas. E, por consequência trágica, essa posição levaria qualquer especulação a uma total impossibilidade de juízo positivo, seja epistemológico ou mesmo moral; este tema da moral, aliás, ficaria de fora das pretensões especulativas, mesmo as dogmáticas, uma vez aceita a separação⁸. Ora, é evidente que, partindo dogmaticamente da possibilidade desta separação entre prática e especulação, afastamos Hume ainda mais de um ou de outro, isto é, do dogmático e do cético. Isso porque a separação entre especulação e prática seria o fim de todo projeto humano – mesmo que a vida prática seja especulativamente interpretada, todo o esforço está em tê-la como único alfabeto disponível. O que significa que especulação e “vida cotidiana” são um e mesmo campo, onde há juízos de conhecimento e morais, mas ambos calcados em um único “modelo” de regulação e constituição⁹. Trata-se então de um campo único – a experiência – a partir do qual é possível especular, o que garante inclusive a possibilidade e o interesse do ofício filosófico. O texto de Forlin trata deste tema apenas obliquamente¹⁰, mas gostaríamos ainda de dizer que, se “para compreender e avaliar o ceticismo” devêssemos “dialogar diretamente com a sua fonte clássica, isto é, o pirronismo”, então não seria possível encontrar aquilo mesmo que se procura, segundo o

⁷ Forlin, *O argumento cartesiano do sonho*.

⁸ Poder-se-ia talvez investigar essa separação como resultado do reconhecimento, no século XVIII, de uma *crise da moral* e uma *crise da razão*. É a *crise da razão* que não se explicita com tanta facilidade, mas que concerne justamente à necessidade de afastar o dogmatismo do âmbito especulativo, sem apelar ao ceticismo, que não é capaz de resolver os problemas do conhecimento. Assim, a crise da moral e a crise da razão parecem ser apenas termos de uma crise mais geral, talvez dessa separação propriamente. De modo que tanto a especulação epistemológica quanto a moral necessitam de uma nova “visada”, ao que Hume parece vir em socorro, propondo um modelo que homogeneíze os juízos de ambos os domínios e que supere as dificuldades do conhecimento sem estipular princípios distintos para o campo da moral.

⁹ Sobre a homogeneidade das causas morais e de conhecimento, cf. Lebrun, G. *La Boutade de Charing-Cross*.

¹⁰ Quanto ao argumento do sonho, ao qual se volta o autor do artigo para defender o caráter metafísico do que está sendo posto em dúvida na Primeira Meditação (seriam apenas as “pretensões metafísicas de conhecimento”, da “realidade tal como ela é em si mesma”), cremos que se trata sim de um ceticismo relativo “a nossas pretensões ordinárias de conhecimento”, ao contrário do que defende Forlin. Afinal de contas, o argumento do sonho vem estender o grau de dúvida exposto no argumento dos sentidos, e desde início as opiniões são admitidas como passíveis de dúvida. Queremos dizer com isso que as opiniões já são refutadas como conhecimento seguro desde início, sem ser necessário nem mesmo argumentar – o que não quer dizer que não tenham sido rechaçadas do campo do conhecimento como os sentidos ou “a realidade do mundo”. Descartes afirma: “desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, (e) aplicarme-ei seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões” (Descartes, *Meditações*, p. 93). Desfazer-se das opiniões recebidas: possibilidade esta que Descartes assume dogmaticamente, como nos mostra Hume ao longo de sua obra. Logo, se chamarmos essa empresa “ceticismo”, não encontraremos aqui um gênero onde incluir David Hume.

autor: sermos “mais prudentes em nossas conclusões”¹¹ – pelo simples fato de que o pirronismo nada pretende concluir além da própria dificuldade ou impossibilidade da conclusão face a contraposição de argumentos fortes, donde a suspensão de juízo.

É exatamente essa impossibilidade de conclusões que nos faz voltar às páginas do texto de Oswaldo Porchat Pereira. É assim que, aos olhos dos céticos, “a controvérsia sobre critérios de realidade ou verdade, tanto quanto todas as outras controvérsias em que se enreda a filosofia especulativa, se lhe apresenta como indecidível”¹². Nessa medida, não parece ser preciso que nos demoremos muito por aqui para afastar ao menos *esse ceticismo* (identificado com o pirronismo) da perspectiva humiana. O “exame minucioso dos poderes e faculdades da natureza humana”(IEH, 28) sem dúvida coloca em prática uma reflexão que define uma ciência exata e relevante, “a menos que alimentemos um ceticismo tão completo que subverta inteiramente toda especulação e, mais ainda, toda a ação”(IEH, 29). E Hume precisa os termos que o distanciam desse ceticismo: “Não se pode pôr em dúvida que a mente está dotada de vários poderes e faculdades, que esses poderes são distintos uns dos outros, que aquilo que se apresenta como realmente distinto à percepção imediata pode ser distinguido pela reflexão, e, conseqüentemente, que *existe verdade e falsidade em todas as proposições acerca deste assunto*, e uma verdade e uma falsidade que não estão fora do âmbito do entendimento humano”(IEH, 29; grifo nosso).

Acontece que o ceticismo de Hume aparece como mitigado não por fazer um “meio termo” entre o ceticismo extravagante e a filosofia abstrusa, mas por ser uma “terceira via”, uma nova opção àqueles opostos. “As razões cética e dogmática são da mesma espécie, embora contrárias em suas operações e tendências”(I, IV, I, 220). É a natureza que assegura a possibilidade de não ceder a uma ou outra dessas tendências, pois ela “sempre afirmará seus direitos e prevalecerá, ao final, sobre qualquer espécie de raciocínio abstrato”(IEH, 73). Por isso, à questão inicial de encontrar um argumento racional que faça a passagem entre uma experiência e eventos semelhantes futuros, se pode fornecer a solução de que se trata de um *fato*, para o qual é ainda possível pretender encontrar princípios. É certo que “em todos os raciocínios baseados na experiência a mente dá um passo que não encontra apoio em nenhum argumento ou processo do entendimento, (porém), não há perigo de que

¹¹ Forlin. *O argumento cartesiano do sonho*, p. 245.

¹² Pereira, *Ainda é preciso ser cético*, p. 11.

estes raciocínios, dos quais quase todo conhecimento depende, cheguem a ser afetados por tal descoberta”(IEH, 73). Não que o argumento indicador das regras para a experiência futura não possa existir, apenas ele não é puramente racional, no sentido de ser diretamente fruto do entendimento. Esse argumento estará antes fundado na natureza, isto é, estará baseado no princípio do hábito, capaz de apreender a regularidade das relações da natureza. O “passo a mais” dado pela mente é termo de uma metafísica que está de acordo com o espírito cético (mitigado...) na medida em que é *determinado* pela própria natureza através do hábito. “A natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir”(I, IV, I, 216). Determinar a sentir e a julgar não são termos heterogêneos na experiência ou ação subjetiva.

A ciência da natureza humana não está restrita assim um “ensaio sobre o entendimento humano”, o que sugere o caráter mais abrangente do *Tratado* em relação às *Investigações sobre o Entendimento Humano*. É um pouco neste sentido que Michaud aponta a diferença de projeto da filosofia de Hume em relação a Locke, pois apesar “de ter querido dar-lhe a forma radical de uma ciência crítica de nossas capacidades de conhecimento e de ação, no sentido de Locke e depois de Kant”¹³, é verdade também que “a natureza humana não é o entendimento, ela se estende bem além da pureza das operações conceituais e cognitivas da mente”¹⁴.

Mas seria Hume então um cético metafísico? Assim como Hume denomina sua filosofia de cética, não devemos fechar os olhos aos textos em que diz literalmente de sua metafísica, uma “verdadeira metafísica”: “devemos dedicar algum cuidado ao cultivo da verdadeira metafísica a fim de destruir aquela que é falsa e adulterada”(IEH, 27). Além disso, o ceticismo mitigado e a metafísica aparecem juntos na conclusão do Livro I¹⁵, no qual Hume é tomado por seu conhecido “desespero”.

O que Hume censura ao final da *Investigação* é a “teologia e a metafísica escolástica”, na medida em que essa metafísica prescinde de um espírito “experimental” e

¹³ Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 5.

¹⁴ Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 6.

¹⁵ Cf. Livro I, Parte IV, seção VII; especialmente, p. 301.

lança diretamente hipóteses abstrusas ou antes um Princípio a reger toda e qualquer dedução (que dificilmente encontrará, nesse caminho especulativo, novamente o mundo, a facticidade, a experiência enquanto tal). Mas Hume não deixa de ser metafísico, *por e para* ser um filósofo – e a metafísica está como o modo abstrato e profundo de pensamento que vem em auxílio à reflexão sobre a experiência: “uma vantagem considerável que resulta da filosofia exata e abstrata é o auxílio que oferece à filosofia simples e humana, a qual, sem a primeira, jamais poderia atingir um grau suficiente de exatidão em suas opiniões, preceitos e raciocínio”(IEH, 24). O método exigido pelo “voltar-se à experiência” sem preceitos dogmáticos (com certo espírito experimental e cético, nesse sentido) é aquele que busca na possibilidade das impressões a validade das significações designadas por termos lingüísticos; e como se trata de uma reflexão causal que não encontra alguma *coisa* real a cumprir esse papel relacional, trata-se, para a significação, de uma operação metafísica de abstração de relações (negação) e inferência do campo ontológico original (não original na experiência, mas para a experiência).

Com efeito, Hume dedica uma crítica voraz à metafísica, mas carece ter cuidado na identificação de seu inimigo. Sem dúvida, a metafísica não apenas parte de princípios dogmáticos como se lança em assuntos abstrusos e destituídos de significado para o entendimento humano (substância, alma, mundo exterior, etc.). Sua crítica tem então o sentido mesmo de uma crítica: o de limite, de delimitação. E é justamente a metafísica acima elogiada, aquela que “auxilia” a filosofia simples e humana, que poderá realizar essa tarefa crítica, pois estará imersa nos temas do entendimento e do conhecimento, podendo limitar suas possibilidades. É deste modo que os raciocínios sutis do primeiro livro do *Tratado*, ausentes na *Investigação sobre o Entendimento Humano*, parecem servir de “auxílio” (como uma justificação mais aprofundada) à exposição das conclusões importantes à vida comum – e expostas por uma linguagem mais apropriada a este fim – trazidas pelo último texto.

Nosso intuito geral é indicar alguns problemas que a filosofia humiana, assim cremos, permite formular. Não está em questão apresentar a argumentação e conseqüências expostas pelo autor, retomando tão somente seu caminho argumentativo, iluminando pontos difíceis ou polêmicos. Trata-se mais de um empenho em compreender até onde o modo particular de investigação de Hume parece nos levar, partindo das articulações e formulações de seu texto. Com foco na noção de percepção, procuraremos precisar aquilo que pode ser compreendido como sujeito e como experiência a partir de sua filosofia.

Deste modo, cremos ser possível mostrar como o tema do espaço e do tempo são fundamentais e ganham contornos particulares – ainda que controversos – dentro da economia geral da obra. Nesta linha, “as discussões de Hume de conceitos filosóficos cruciais embora problemáticos tais como ‘espaço’, ‘tempo’, ‘causa’, ‘substância’, ‘eu’ e ‘virtude’ desempenharam um importante papel ao abrir tanto o século XVIII quanto os que o sucederam para novas maneiras de pensar sobre esses conceitos, e em cada uma dessas discussões humianas o Princípio da Cópia tem inegavelmente um papel central”¹⁶. Este método, elaborado – e mesmo exigido – pela investigação humiana, nos parece permitir uma leitura que ultrapassa, a partir do texto, as conseqüências possíveis e suficientes levantadas pelo autor na metade do século XVIII. Assim, nosso escopo faz privilegiar as questões relativas à lógica proposta por Hume, exposta ao longo do primeiro livro e cuja “única finalidade (...) é explicar os princípios e operações de nossa faculdade de raciocínio e a natureza de nossas idéias”(Introdução, 21; grifo nosso). O propósito é encontrar naqueles três pontos a possibilidade de definição do atomismo humiano (natureza), do associacionismo (operações) e, finalmente, dos princípios da natureza humana capazes de fundamentar uma ciência do homem.

A divisão do texto seguirá assim a divisão de estrutura da Lógica indicada por Hume, de modo que iniciamos com a discussão acerca da natureza de nossas idéias. É nessa medida que veremos a filosofia humiana se assentar entre uma onto-teologia como a de Ockham, que renova o sentido deste atomismo e, portanto, de sua herança nominalista¹⁷. Se bem que podemos encontrar algumas semelhanças com o nominalismo de Ockham, de modo que o cotejo com sua filosofia será um auxílio importante na definição do atomismo concernente à natureza das idéias. A discussão sobre a natureza das idéias deve mostrar como a questão epistemológica clássica da possibilidade do conhecimento tem em Hume um tratamento bastante singular. Singular porque renova o quadro conceitual da ontologia tradicional sem destituir a experiência cognitiva ou mesmo judicativa de uma referência determinante ao real: o critério de verdade do conhecimento passará pelo que parece ser um novo modo de pensar a ontologia. Para precisar o sentido que o termo “verdade” ou “realidade” tem em Hume, discutido o sentido da natureza das percepções, esta primeira parte será composta de dois capítulos, respectivos à diferença entre a natureza das percepções e a realidade das percepções. “Ao expor as idéias a uma luz tão clara, podemos alimentar uma razoável esperança de eliminar todas as controvérsias que podem surgir acerca de sua natureza e realidade”(IEH, 39; grifo nosso).

O próximo passo será discutir, ao longo da Parte 2, *as operações e princípios de nossa faculdade de raciocínio*, o que permitirá desenhar o próprio sentido do termo *razão*, isto que deve iluminar o conceito de *sujeito* e de *experiência*, sendo que este último já contará com sua elucidação parcial pela Parte 1. Não se trata apenas de esclarecer uma noção de sujeito supostamente desenvolvida por Hume, mas de retirar conseqüências deste tema a partir das formulações humianas, a fim de desenvolver uma leitura que aponte um

¹⁶ Garrett, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, p. 56.

¹⁷ “Estudar a natureza humana capital do conhecimento significa que não está mais em questão começar pela ontologia, inclusive em sua forma teológica” (Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 15).

modo privilegiado de compreensão de tais formulações. Uma vez que o tema do sujeito esteja discutido, especialmente conforme a difícil afirmação que Hume faz na *Investigação* a respeito da “*harmonia pré-estabelecida* entre o curso da natureza e a sucessão de nossas idéias”, passaremos a conceitos diretamente implicados pela lógica humiana e destituídos de seu valor corrente, a saber, os temas da *alma, mundo exterior e identidade pessoal*.

Por fim, esta *lógica* deve revelar categorias fundamentais à ciência da natureza humana, quais sejam, *espaço, tempo e regularidade* (no sentido da *semelhança* no tempo). Na perspectiva empirista do autor, o que ressalta o interesse no estatuto destas categorias passa a ser o sentido de sua origem, e a necessidade desta origem – *percepção* de categorias, relações, que são exteriores às qualidades da experiência sensível – na gênese do sujeito. É, por fim, o nó entre atomismo e associacionismo que deve ser esclarecido pela noção de sujeito e/ou de experiência; nó este que ganhará o contorno da imbricação entre natureza e história.

PARTE 1: A NATUREZA DE NOSSAS IDÉIAS

CAPÍTULO 1 - A NATUREZA DAS PERCEPÇÕES

I – O QUE SÃO PERCEPÇÕES?

David Hume inicia o *Tratado da Natureza Humana* com uma classificação do que chama *percepções*, que são seu objeto de investigação. É ali nas primeiras páginas que nos apresenta os dois gêneros aos quais elas podem reduzir-se, *impressões* e *idéias*, marcando já sua distinção e o tipo de relação que se apresenta entre elas.

1. DISTINÇÃO ENTRE IMPRESSÕES E IDÉIAS

A diferença entre impressões e idéias é sobretudo de intensidade. Trata-se de uma classificação que considera a intensidade com que as percepções se dão na mente e, por isso, é evidente na própria percepção do objeto. “As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de *impressões*; sob esse termo, diz Hume, incluem todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma”(I, I, I, 25). As *idéias*, por sua vez, são as “pálidas imagens” que permanecem no pensamento e raciocínio como efeitos daquelas experiências sensíveis. Assim, do ponto de vista do “conteúdo” da percepção, impressão e idéia apresentam uma diferença de quantidade de uma qualidade, isto é, têm diferentes intensidades de força e vivacidade. Mas essa diferença decorre do modo como um tipo e outro de percepção aparecem: as impressões são mais fortes e vívidas por serem justamente a “primeira aparição” do objeto à mente. Isso significa que as impressões são as percepções originais, primeiras, e que as idéias são as percepções que não designam uma sensação, mas antes um objeto que está à mente em uma consideração posterior àquela “primeira aparição”.

Como não há para Hume uma faculdade prévia que pudesse fornecer conteúdos a priori, os sentidos correspondem ao único campo de origem das impressões. Portanto, toda

primeira aparição – ou toda impressão – é *presente*, no sentido de sensação atual. É essa distância temporal que Hume aponta quando inicia a *Seção 2* da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, onde apresenta a mesma distinção (entre impressões e idéias): “Todos admitirão prontamente que há uma considerável diferença entre as percepções da mente quando um homem sente a dor de um calor excessivo ou o prazer de uma tepidez moderada, e quando traz mais tarde essa sensação à sua memória, ou a antecipa pela sua imaginação”(IEH, 33). Aqui, antes de aludir à diferença de força e vivacidade – ou talvez para justificá-la – Hume aponta para a diferença temporal que as identifica como uma presença sensível, de um lado, e como uma memória ou um tipo de antecipação, de outro (porém, também sensíveis: são percepções, o que já sugere o pensamento como um modo de sentir)¹⁸.

Assim, no que concerne à diferença entre impressões e idéias, parece útil distinguir entre o que as *define* e o que é critério de reconhecimento de um conteúdo perceptivo. Uma coisa é a identificação, de acordo com a força e vivacidade; outra coisa é a definição, de acordo com a presença real ou não do objeto. Não seria possível, pela simples consideração do objeto, identificar uma percepção como primeira, como sensível, senão pela força e vivacidade com que atinge a mente; mas a intensidade da percepção não poderia definir teoricamente uma impressão e distingui-la de uma idéia, por não se tratar de uma heterogeneidade. A relação temporal que as situa em diferentes momentos é capaz de definir cada qual e delimitar assim o âmbito da sensação e o do pensamento, da reflexão¹⁹. É justamente a classificação das percepções em gêneros distintos que exige a diferenciação

¹⁸ Evidentemente, a idéia também é atual, no sentido de que a antecipação ou lembrança de determinado objeto é a atualização de sua imagem na mente. Mas o modo como a mente sente esta idéia e o modo como sente a primeira aparição sensível deste mesmo objeto (real em sentido forte) deve ser diferente, para que se possa preservar a diferença de natureza suscitada pela diferença de grau das percepções, pois é só assim que elas dirão respeito a “faculdades” distintas. Nesse sentido, “a diferença de grau é tão somente a condição de uma diferença de natureza” (Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*, p. 55).

¹⁹ A definição das impressões segundo seu caráter principal talvez aponte uma resposta aos questionamentos husserlianos, como os resume Lebrun: “como esta ‘impressão’ é vivida? que nos ensina ela sobre si mesma? por quais traços ela se distingue da idéia? Como se faz para que seja nela que encontremos o ‘dado-empessoa’?” (Lebrun, G. *David Hume dans l’album de famille husserlien*, p. 48). Para Husserl, conforme apresenta Lebrun, não se poderia obter nada mais que uma resposta nula ou absurda: “a impressão é mais vívida, ela atinge com mais força... Daí nós não tiraremos nada mais que esta informação balística, e jamais saberemos o que faz da impressão uma ‘impressão’, quer dizer, por que essa percepção, e não outra, tem por característica anunciar a coisa como presente” (Lebrun, *David Hume dans l’album de famille husserlien*, p. 48). O caráter sensitivo da primeira aparição de um objeto pode indicar a necessidade de que se distinga teoricamente esta percepção das demais, mesmo porque será ele que permitirá remeter as existências ideais a uma realidade original que a significa.

de dois campos, correspondentes a cada um desses momentos: sentir e pensar. Sendo assim, o sensível não corresponde exclusivamente à percepção, sendo antes um modo de percepção particular. E o pensar, ou a “matéria” de pensamento (idéia), é também um tipo particular de percepção. Desta feita, ou a *percepção* designa uma sensação, emoção ou paixão, ou ela evoca o mesmo “conteúdo” enquanto termo de pensamento ou raciocínio.

Esse estatuto comum – de serem em todo caso percepções – faz do sentir e do pensar formas distintas, mas não absolutamente heterogêneas. Ou seja, o fato de que se trata num e noutro caso de percepções assegura a incerteza de um limite de natureza, deixando aberto o campo homogêneo que coloca a razão e a desrazão, ou loucura, num mesmo patamar. “Assim, por exemplo, no sono, no delírio febril, na loucura, ou em qualquer emoção mais violenta da alma, nossas idéias podem se aproximar de nossas impressões”(I, I, I, 26). Isso significa que o critério de realidade ou de verdade deverá considerar a homogeneidade do que é sensível e do que é pensamento, asseverada pela rubrica de “percepção”. Com efeito, o nome que Hume dá a cada um desses gêneros serve justamente para marcar a diferença entre modos distintos de percepção, evitando os usos da época que, segundo ele, designavam ou bem as percepções em geral – no caso das idéias – ou bem alguma maneira segundo a qual “nossas percepções vívidas são produzidas na alma”(I, I, I, 26)²⁰ – no caso das impressões.

É importante notar ainda que as idéias, por serem imagens das primeiras aparições, “parecem ser de alguma forma os reflexos das impressões”(I, I, I, 26), sem designarem com isso uma representação²¹ do objeto, como alguma *outra* percepção em sentido exterior: trata-se do mesmo objeto, mas em outro modo de consideração, ou antes um outro momento de consideração. Os momentos da percepção fornecem estatutos diversos ao objeto em questão, que é expresso em cada *modo* com intensidade maior ou menor. É por isso que, nesse sentido preciso, “todas as percepções da mente são duplas, aparecendo como impressões *e* como idéias”(I, I, I, 26-27; grifo nosso). Um *e* outro, e não um *ou*

²⁰ Nota 1. A identificação de idéia e percepção seria um equívoco lockeano, ao passo que o uso do termo impressões pretende agora dar lugar e diferenciar a expressão sensível original das percepções.

²¹ Queremos excluir aqui, por ora, ainda que sem uma demonstração adequada, a alternativa do modelo clássico de representação, em que idéia e mundo estão opostos um ao outro ontologicamente. A imagem (idéia) não é em Hume a determinação ontológica de uma esfera distinta daquela do dado sensível.

outro²². Ou ainda, um *para* que o outro seja possível: é preciso que o objeto apareça sensivelmente para que possa ser considerado reflexivamente, lembrado ou antecipado.

Portanto, impressões e idéias são distinguíveis, para quem as percebe, segundo sua força e vivacidade; e são definidas teoricamente por uma diferença temporal (diferença que é na verdade uma relação), que marca os modos distintos de percepção correspondentes à esfera da sensação e do raciocínio. Por outro lado, além das diferenças entre impressões e idéias, é preciso compreender suas relações, tanto 1) no que toca o aspecto causal (causa ou efeito) quanto 2) em relação à existência, isto é, ao que as põe sob um mesmo denominador (“percepções”). Considerar de maneira rigorosa a relação entre impressões e idéias segundo a causalidade e a existência é certamente a questão em torno da qual gira o *Tratado da Natureza Humana*. Nas palavras do próprio autor: “o exame *completo* dessa questão é o tema do presente tratado”(I, I, I, 28). Possivelmente porque é esse o mote capaz de revelar o critério epistemologicamente válido de verdade, realidade, significação; o que torna possível uma crítica conclusiva aos termos dualistas da metafísica clássica. Mas deixemos essa problemática em suspenso, e continuemos acompanhando as formulações humianas a respeito das percepções, a fim de reencontrar as conseqüências gerais deste tema adiante.

2. RELACÕES ENTRE IMPRESSÕES E IDÉIAS

2. 1) CAUSALIDADE

O que sugere a presença de alguma relação entre tais gêneros de percepção é a observação de sua *semelhança e representação* (no sentido da duplicidade ou reflexo indicados acima). Contudo essa noção de semelhança e representação é demasiadamente

²² As conseqüências deste ponto deverão ser melhor apreciadas posteriormente, pois está fundamentada aqui a compreensão de que remeter-se à impressão correspondente a uma idéia para falar de sua natureza simples (de acordo com o *princípio da cópia*) é um movimento irrealizável enquanto tal, uma vez que a impressão não é algo subsistente ao qual se pode retornar de alguma maneira e reconhecer a natureza simples de seus elementos. A mente certamente refere-se a outras impressões e idéias que, conforme a semelhança com a idéia ou impressão presente, sugerem a experiência de suas relações (causais, contíguas, etc.); mas a natureza simples dos componentes de uma impressão, veremos melhor, só podem ser assegurados por um movimento que parte da análise das idéias e infere retroativamente a “estrutura” da impressão: dissemos que o movimento é irrealizável porque não se “confere” na impressão antecedente a singularidade encontrada a partir das idéias, apenas pode-se inferir (ou crer...) que esta seja a natureza daquela experiência sensível complexa.

geral para definir a relação, donde é preciso operar uma nova distinção em auxílio a essa relação de semelhança, que é a diferenciação entre impressões ou idéias *simples* e *complexas*. O *simples* é a unidade última que a mente pode conceber, e o *complexo* é a composição dessas unidades em um objeto ou evento (fenômeno). Deste modo, poder-se-á “limitar a conclusão geral de que *todas as nossas idéias e impressões são semelhantes*”(I, I, I, 27). É que a decomposição de idéias ou impressões complexas em unidades simples torna cada qualidade passível de consideração individual, de modo que a ordem das qualidades simples envolvidas num e noutro tipo de percepção complexa não influencia a comparação. Porém, se forem considerados apenas os elementos simples, tem-se um critério mais seguro para examinar a semelhança entre impressões e idéias, pois não haverá nada em questão além de uma qualidade singular percebida²³.

Considerando então as impressões e idéias simples, *observa-se* que elas são correspondentes, que são semelhantes. A relação de semelhança entre impressões e idéias simples é acompanhada pela observação de uma conjunção constante entre elas, que segundo Hume implica uma dependência de um lado ou outro. Isso porque “uma tal conjunção constante, em um número infinito de casos, jamais poderia surgir do acaso”(I, I, I, 28). Resta saber 1) em que direção essa dependência aponta e 2) em que ela consiste. Queremos ressaltar aqui, nesse primeiro momento, o fato de que mesmo essa relação de dependência entre os dois tipos de percepção está assegurada pela consideração do *simples* – é apenas com base no singular que a correspondência entre impressão e idéia pôde ser afirmada.

Para o primeiro ponto, sobre a direção da dependência entre os modos de percepção, é preciso observar a ordem da sucessão que as conjuga constantemente e indicar as noções implicadas nesta sucessão. É observando a experiência repetidas vezes que se descobre “que as impressões simples sempre antecedem suas idéias

²³ A análise da relação de semelhança entre impressão e idéia, assim como de qualquer outra que vier em função dela, deve considerar então as percepções *simples*: “toda idéia simples tem uma impressão simples que a ela se assemelha; e toda impressão simples, uma idéia correspondente”(I, I, I, 27). É verdade que algumas relações de semelhança não poderão estar absolutamente baseadas nas idéias simples, como será o caso da semelhança ou igualdade entre extensões (mais especificamente, entre figuras geométricas, como veremos na terceira parte). Todavia a semelhança entre impressões e idéias é tomada como uma evidência da percepção, aparentemente sem que seja justificada epistemologicamente (este tema será retomado na conclusão do trabalho). Mas notemos também que “foi sempre de modo muito precipitado que se descobriu a heterogeneidade sob a dessemelhança” (Lebrun, *A noção de ‘semelhança’ de Descartes a Leibniz*, p. 441).

correspondentes, nunca aparecendo na ordem inversa”(I, I, I, 29), pois para que se obtenha uma idéia qualquer é preciso que haja, anteriormente, a percepção sensível de algum objeto – objeto que traga tal idéia em sua composição²⁴. Portanto, as impressões é que antecedem as idéias, como já havia sido afirmado, e o que relaciona esses modos distintos da percepção é justamente o caráter temporal que os definiu.

Essa anterioridade das impressões é então o *primeiro princípio* desta *ciência da natureza humana*, “e não há que desprezá-lo por sua aparência simples”(I, I, I, 31). Ela define “impressão” e a opõe a “idéia”, além de apontar a continuidade entre uma e outra, nesta ordem. Está indicado na constatação dessa direção que a conjunção constante entre impressões e idéias deve ser considerada como termo de uma percepção, de uma observação. Com efeito, se as impressões são as primeiras aparições à mente, e se as idéias são a permanência dessas imagens, a relação entre elas deve revelar não só a ordem, mas também a espécie de continuidade que faz da impressão uma idéia.

PRINCÍPIO DA CÓPIA

De acordo com o segundo ponto levantado, devemos considerar doravante a questão de saber em que consiste essa dependência entre impressões e idéias. Um primeiro olhar ao texto pode fazer a afirmação de Hume parecer um pouco frágil, pois a explicação que nos oferece é a de que “a conjunção constante de nossas percepções semelhantes é uma prova convincente de que umas são as causas das outras; e essa anterioridade das impressões é uma prova equivalente de que nossas impressões são as causas de nossas idéias e não nossas idéias as causas de nossas impressões”(I, I, I, 29). Em breve entenderemos que, de fato, é essa asserção (ou observação) da conjunção constante que vem primeiro na “ordem da experiência”, por assim dizer, e que a “conexão necessária” aí implicada é fruto da própria relação causal. De todo modo, sabemos agora que se trata de uma relação *causal*: as impressões causam idéias correspondentes.

²⁴ “Para dar a uma criança uma idéia do escarlate ou do laranja, do doce ou do amargo, apresento-lhe os objetos, ou, em outras palavras, transmito-lhe essas impressões; mas nunca faria o absurdo de tentar produzir as impressões excitando as idéias” (I, I, I, 29).

As impressões têm duas maneiras de permanecer na mente, formando a *imaginação* ou a *memória*. Acontece que essas faculdades dizem respeito a duas maneiras distintas pelas quais “repetimos nossas impressões”(I, I, III, 33), e é este modo diferente de repeti-las que faz com que constituamos duas faculdades. As idéias da memória são mais vívidas e fortes que as idéias da imaginação. Novamente, do ponto de vista do “conteúdo”, é a força e vivacidade das idéias que exprime uma distinção. “Ao nos lembrarmos de um acontecimento passado, sua idéia invade nossa mente com força, ao passo que, na imaginação, a percepção é fraca e lânguida, e apenas com muita dificuldade pode ser conservada firme e uniforme pela mente durante um período considerável de tempo”(I, I, III, 33).

Todavia, uma maior ou menor força parece estar ligada aqui também a uma consideração formal. A diferença entre a força e vivacidade de uma percepção da memória e outra da imaginação é uma diferença sensível que exprime algo mais: seu modo de permanência na mente. “Embora nem as idéias da memória nem as da imaginação, nem as idéias vívidas nem as fracas possam surgir na mente antes que impressões correspondentes tenham vindo abrir-lhes o caminho, a imaginação não se restringe à mesma ordem e forma das impressões originais, ao passo que a memória está de certa maneira amarrada quanto a esse aspecto, sem nenhum poder de variação”(I, I, III, 33)²⁵.

Desta maneira, uma coisa é o critério pelo qual uma idéia pode ser identificada como componente da memória ou da imaginação, e outra coisa é a função de cada qual. A imaginação é dotada de um poder de variação do qual a memória não se vale, de modo que as idéias simples podem ser compostas de diferentes formas pela imaginação; e a memória, por sua vez, guarda a ordem original das impressões correspondentes²⁶. Sejam idéias da memória ou da imaginação, conforme a distinção de intensidade ou conforme as possibilidades de cada faculdade (essa “*outra diferença*”, não menos

²⁵ O poder de variação que caracteriza a imaginação é o segundo princípio da ciência da natureza humana: “*a liberdade que tem a imaginação de transpor e transformar suas idéias*” (I, I, III, 34).

²⁶ Das impressões complexas, pois as impressões são objetos, logo, são sempre complexas. Não há certamente um aroma ou um vermelho “soltos” no mundo. “Embora uma cor, sabor e aroma particulares sejam todas qualidades unidas nesta maçã, é fácil perceber que elas não são a mesma coisa, sendo ao menos distinguíveis umas das outras” (I, I, I, 26). As qualidades particulares da maçã são distinguíveis, porém, são qualidades unidas na maçã – no objeto capaz de originar aquelas idéias particulares.

evidente, entre esses dois tipos de idéias”(I, I, III, 33; grifo nosso)), elas serão sempre *cópias* das impressões. “Em suma, todos os materiais do pensamento são derivados da sensação externa ou interna, e à mente ou à vontade compete apenas misturar e compor esses materiais. Ou, para expressar-me em linguagem filosófica, todas as nossas idéias, ou percepções mais tênues, são *cópias* de nossas impressões, ou percepções mais vívidas”(IEH, 35-36; grifo nosso).

Ora, se a repetição que forma uma idéia faz com que imaginação e memória se *constituam*, então elas não dizem respeito a alguma natureza prévia. É por isso que o termo “faculdade” não é rigoroso para definir aquilo que é imaginação ou memória, já que não estamos nos referindo a certa natureza intelectual dada. Segundo Hume, o termo “faculdade” designa uma “invenção, por parte dos filósofos”, a justificar de maneira ininteligível certas idéias: “para isso, basta que digam, de qualquer fenômeno que os embarace, que este deriva de uma faculdade ou de uma qualidade oculta, e acabam-se todas as disputas e investigações sobre o assunto”(I, IV, III, 256-257). Contudo, feitas as devidas considerações, utilizaremos o termo (assim como Hume)²⁷ para nos referirmos à memória e à imaginação, que são instâncias constituídas. Isso justamente porque não há nenhuma natureza prévia, mas um *topos* que aparece na medida em que se formam idéias²⁸.

Na medida em que se está *refletindo* sobre a relação entre idéia e impressão, é necessário que se parta da *idéia*, pois o pensar recai sempre sob o âmbito dos efeitos. É a partir da idéia que se poderá afirmar algo sobre as impressões – mais do que isso, a partir das idéias simples poder-se-á afirmar algo sobre as impressões simples. A imaginação pode transformar as idéias, de acordo com seu poder de variação, compondo figuras fantásticas como “cavalos alados”, “dragões de fogo” ou “gigantes

²⁷ Por exemplo, na própria definição de memória e imaginação (I, I, III, 33).

²⁸ A crítica à noção clássica de “faculdades” da alma tem o mesmo sentido daquela feita por Ockham, conforme nos apresenta Pierre Alféri, a qual já se colocava “contra a compartimentagem das faculdades (que é uma forma de realismo psicológico)” (Alféri, P. *Guillaume d’Ockham: Le Singulier*, p. 85, §8). A maneira pela qual Alféri nos apresenta essa crítica pode ser rica para o esclarecimento do estatuto das “faculdades” humianas, bem como para deslocar o empirismo de Hume das acusações de “psicologismo”. Quanto ao estatuto da memória e da imaginação, queremos marcar que o fato de não serem naturezas a priori não as destitui de uma natureza diversa em relação aos objetos (designam modos de percepção distintos, e são funcionalmente distintas): “admite-se que a mesma coisa, digamos um copo de água fresca, pode ser sentida ou imaginada, lembrada pela memória ou desejada, conhecida pelo intelecto ou querida pela vontade” (Alféri, P. *Guillaume d’Ockham: Le Singulier*, p. 85).

monstruosos”, pois “pode separar todas as idéias simples, e uni-las novamente da forma que bem lhe aprouver”(I, I, IV, 34). Isso significa que, além do fato de que “todas as nossas idéias são copiadas de nossas impressões, (...) não há duas impressões que sejam completamente inseparáveis”(I, I, III, 34).

Assim, se o efeito (idéia) apresenta determinadas qualidades singulares na sua composição, é porque cada uma delas foi objeto de uma experiência anterior, “primeira”, de uma impressão. Mesmo que as idéias sejam os efeitos, é delas que se tem experiência quando a mente opera sobre alguma percepção ou reflete sobre ela, ao passo que uma consideração reflexiva considera sempre idéias (ou termos que as pretendam designar), a partir das quais se poderá questionar seu significado: isso conforme a possibilidade de haver uma impressão a ter originado tal idéia. É assim que nasce o método capaz de lançar luz sobre as idéias de qualquer discussão, de qualquer linguagem, inclusive e sobretudo àquelas que compõem um diálogo filosófico. “Portanto, sempre que alimentarmos alguma suspeita de que um termo filosófico esteja sendo empregado sem nenhum significado ou idéia associada (como freqüentemente ocorre), precisamos apenas indagar: *de que impressão deriva esta suposta idéia?* E se for impossível atribuir-lhe qualquer impressão, isso servirá para confirmar nossa suspeita”(IEH, 39). É este método que Hume aplicará a diversas idéias comuns às discussões filosóficas, científicas ou mesmo vulgares, a fim de iluminar sua “natureza e realidade”(IEH, 39).

Dissemos acima que as relações de causalidade e existência entre idéias e impressões delimitam o tema do *Tratado*, e podemos agora compreender como é justamente este objeto que exige o método humiano – que será sempre o de buscar as impressões que possam corresponder a certas idéias, ou aos termos que pretendem designá-las, para assim lhes conferir significado, realidade, verdade²⁹. Está lançada a tarefa de desmembrar a experiência, procurando driblar conceitos prévios destituídos de significado:

²⁹ *Verdade* é, como pretendemos mostrar adiante, idêntica à *significação* de uma idéia, a sua *realidade* (dada através da crença que objetiviza um objeto), definindo-se como uma qualificação particular entre as existências. Isso porque o existente é a totalidade das percepções (objetos), dentre os quais alguns são objetos de crença, outros, ficção. A verdade será definida então como crença, por oposição à ficção; mas ambas são existentes, uma vez que as idéias que são ficções são também percepções (evidente no simples fato de serem idéias). Podemos notar já que o campo da existência, o campo de objetos, é maior do que o campo de realidades (verdades, crenças, idéias dotadas de significado). Embora restrita pela necessidade de experiência sensível (impressão) de qualquer idéia simples concebível, a imaginação lança o pensamento humano a inumeráveis composições, de modo que, neste sentido preciso, “está livre até mesmo dos limites da natureza e da realidade” (IEH, 35).

para acompanhar as conclusões humanas partiremos sempre do ponto de vista do sujeito de experiência³⁰.

Para tanto, é preciso justificar o objeto – as percepções –, pois já pudemos notar qual o método que ele exige. Certamente, devemos expor com maior clareza a identificação entre *percepção* e *experiência* que operou desde o princípio, e que concerne por isso ao outro aspecto da relação entre impressões e idéias apontado como o tema do *Tratado*. Tratemos então da *existência*, traçando desta forma o significado geral do objeto humano: a experiência / as percepções.

2. 2. EXISTÊNCIA

As percepções podem ser classificadas segundo as determinações acima descritas, conforme suas diferenças e relações (expostas de maneira geral); mas é preciso encontrar ainda uma definição que precise essa determinação nominal, esse conjunto.

A existência é o que define a natureza das impressões e idéias (definida por uma identidade, sem ser algum tipo de predicado), e por isso devemos considerar principalmente a discussão que Hume apresenta na seção VI da parte II do *Tratado*, que trata justamente “da idéia de existência e de existência externa”(I, II, VI, 93ss). Afinal, falar da existência como natureza das percepções é pôr em questão uma *idéia de existência*. Dissemos acima que o significado de um termo deve ser investigado através da busca pela impressão correspondente à idéia que este termo pretende designar. Colocando a idéia de existência em pauta, é igualmente esse percurso que deve ser seguido. Entretanto, “embora toda impressão e idéia de que nos recordamos seja considerada como existente, a idéia de existência não é derivada de nenhuma impressão particular”(I, II, VI, 94). Isso significa que a existência não se define como alguma qualidade externa às demais e anexada a elas (para que sejam consideradas existentes), pois teríamos assim duas qualidades reconhecidamente diferentes que a mente, por algum motivo, não poderia separar. Uma vez separadas, mantendo o princípio da liberdade da imaginação (e o próprio caráter singular das percepções simples), uma qualidade perderia sua existência para a mente – o que é

³⁰ Parece que se trata do único ponto de vista possível, uma vez que a depuração da linguagem filosófica ou mesmo ordinária implicou já a “estipulação da experiência como o único texto a ser consultado” (Moura, C. A. *Crítica Humeana da Razão*, p. 132). Resta ainda precisar a simplicidade que lhe é inerente, e se a metafísica que a sustenta é um pressuposto ou uma máxima exigida pela própria análise da experiência.

evidentemente um absurdo. Como indica Garrett, “a visão de Hume contrasta com a teoria de Locke, segundo a qual toda experiência nos apresenta uma idéia (algo que Hume chamaria de impressão) de existência (...) separada e simples, inteiramente distinta de todas as outras representações simples”³¹.

Para Hume, “a idéia de existência, portanto, é exatamente a mesma que a idéia daquilo que concebemos como existente”(I, II, VI, 94): é essa identidade que coloca as percepções na totalidade da experiência e das questões filosóficas, destituindo de valor qualquer reflexão que pretenda supor algo especificamente distinto das percepções. Trata-se de uma identidade (existência = percepção) que não é uma consideração por semelhança, pois esta seria uma semelhança absoluta sem que houvesse um objeto a ser distinto de outro por este mesmo critério (o que faria apenas mudar a nomenclatura sem definir a existência das percepções). Mas então, o que se contrapõe a um objeto existente com respeito ao critério de existência? Nada. É por isso que não se trata de uma relação entre idéias ou impressões (como a semelhança) e tampouco de uma idéia simples, mas da própria condição das percepções. “Qualquer idéia que quisermos formar será a idéia de um ser; e a idéia de um ser será qualquer idéia que quisermos formar”(I, II, VI, 94). *Percepção é objeto enquanto existente* (sua única forma de apresentação ou consideração possível), de modo que Hume herda de Berkeley a identidade *esse = percipi*. “Porque todas as ações e sensações da mente nos são conhecidas pela consciência, elas devem necessariamente, em todos os pormenores, parecer o que são, e ser o que parecem”(I, IV, II, 222).

Uma vez definida a identidade das percepções e da idéia de existência, podemos formular aqui os dois modos pelos

³¹ Garrett, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, p. 53.

quais se pode considerar a questão da *existência do objeto* de experiência. Se a “idéia de existência deve (...) ser exatamente a mesma que a idéia da percepção ou objeto”(I, II, VI, 94), isso não significa que a existência do objeto não possa ser colocada em questão, dando margem a dois problemas: a *contrariedade* (não-existência) e a *idéia de existência externa*.

No caso da *contrariedade*, trata-se da possibilidade de exclusão da idéia do objeto – que é uma idéia, a de um objeto ausente –, e não do *ser* do objeto percebido. A idéia de existência admite *contrariedade* na medida em que “(exclui) o objeto de todos os tempos e lugares em que se supõe que ele não existe”(I, I, V, 39). A não-existência de um objeto é a possibilidade permanente de que ele não exista em determinada situação espaço-temporal. O essencial para a compreensão da *contrariedade* é que tanto a existência quanto a não-existência “implicam uma idéia do objeto”(I, I, VI, 39), o que a faz diferir fundamentalmente da situação acima descrita, sobre a impossibilidade de concepção de um objeto separadamente da idéia de sua existência. A idéia de não-existência não é outra coisa que a possibilidade de a mente formar uma idéia da ausência do objeto, como que abstraíndo-o da experiência, ainda que ideal (não é a idéia do objeto, mas da sua não-existência). Quando está em questão a idéia de existência externa, é a possibilidade de concepção de algo diferente de percepções o que se discute. E o caráter da idéia de existência exclui de partida a idéia de existência externa, pois o limite da existência é o limite do conceber. A existência externa deixaria de implicar uma idéia do objeto, como o faz a idéia de não-existência, na medida em que seria preciso conceber esse “existente” distinto de qualquer percepção. Como o que se concebe (ou percebe) tem sempre origem nas impressões, não havendo algum elemento a priori para a experiência (nem mesmo em

geral), tudo o que é concebível é especificamente semelhante – são idéias ou impressões, nada além disso. Discutiremos este tema um pouco adiante, de acordo com a noção de diferença específica, quando ficará mais clara a impossibilidade de significação da idéia de existência externa (ou mundo externo). Por ora, basta que deixemos indicada essa restrição, para que se compreenda a diferença entre esta questão e aquela outra, a respeito da contrariedade. Ambas contribuíram para a definição das percepções em relação à existência, mostrando que mesmo a idéia de não-existência é uma idéia de um ser, por identificar uma condição concebível do objeto. Ademais, “nada jamais está presente à mente além das percepções”, donde não se pode conceber algo distinto de impressões e idéias. As percepções definem-se, portanto, como objetos existentes, e totalizam as possibilidades de experiência.

MENTE

Devemos considerar ainda que as percepções são percepções *na* mente, ou objetos *para* a mente. Deste modo, para que a exposição sobre o estatuto das percepções esteja completa, é preciso investigar o sentido que Hume pretende dar ao termo *mente*³². Parece útil, para tal propósito, que nos voltemos à classificação de Hume como um “mentalista”, mostrando como sua proposta parece implicar justamente o inverso deste conceito.

É geralmente em função da delimitação da experiência, segundo a qual tudo o que há são percepções, que se formula a interpretação de Hume como um “mentalista”, pois esta noção está calcada na idéia de que o limite das percepções como matéria específica da mente revela um *conteúdo* distinto de um suposto “mundo real”³³. Ou seja, haveria algo distinto e oposto às percepções, especificamente diferente delas, como um mundo em si. Podemos notar que se trata de uma conseqüência do assunto mencionado acima, a respeito

³² É evidente que a natureza das percepções coloca a mente em foco, afinal, as impressões são a primeira aparição do objeto *à* mente, e as idéias, a permanência das imagens pálidas dessas impressões *na* mente.

³³ Expressão utilizada por João Paulo Monteiro em *Hume e a experiência singular*, p. 22.

da idéia de existência externa, pois, como pretendemos mostrar aqui, o inverso da asserção de um mundo externo é o mentalismo, de modo que ou bem se nega ambos, ou bem é preciso considerá-los em conjunto (“conjunto” que faz alguns autores recaírem em um modelo dualista que exterioriza realidades inconciliáveis e que faz aparecerem solipsismos intransponíveis).

Tomemos como ponto de referência a definição que nos apresenta Plínio J. Smith a respeito do tema, identificando um mentalismo em Hume, que seria o seguinte: “Por ‘mentalismo’ entendo a doutrina que afirma que nós só temos acesso à mente e às suas representações ou, dito de outro modo, que a mente só tem acesso às suas percepções. Essa doutrina difere, por exemplo, daquela outra, sustentada por Reid, que afirma ter a mente acesso diretamente a objetos”³⁴. Assim, as análises humianas diriam respeito “somente às percepções em nossa mente e ao modo como estão organizadas, estando toda relação com a realidade, com a natureza das coisas ou com a verdade excluídas de consideração”³⁵. Excluir de consideração a *realidade*, a *natureza* das coisas e a *verdade* parece colocar abaixo o próprio projeto humiano de uma *ciência da natureza humana* (lembrando que a *lógica* é, para Hume, a investigação da natureza das idéias, operações e princípios da faculdade de raciocínio). Estaria excluída pela etiqueta “mentalista” a possibilidade de qualquer referência ontológica ou mesmo de uma epistemologia, e ela daria espaço a uma total “suspensão do juízo (...) quanto à verdade dos raciocínios”³⁶.

O mentalismo pressupõe a aceitação da dupla existência. *Supor* (e jamais conceber) algo externo como especificamente diferente é inviável (e por isso, “falando de um modo geral, nós não supomos que sejam especificamente diferentes”(I, II, VI, 96)) porque isso implicaria em supor a percepção como um conteúdo da mente, o que não pode ser, afinal de contas, “nossas diversas percepções particulares é que devem compor nossa mente. Digo *compor*, não *pertencer* a ela. A mente não é uma substância a que nossas percepções seriam inerentes. Essa noção é tão ininteligível quanto a noção cartesiana de que o pensamento ou percepção em geral é a essência da mente”(sinopse, 695). Ora, é porque se afirma antes a

³⁴ Smith, *O Ceticismo de Hume*, p. 59, nota 5.

³⁵ Smith, *O Ceticismo de Hume*, p. 102.

³⁶ Smith, *O Ceticismo de Hume*, p. 102. Certamente, é bastante controversa a possibilidade de falar em ontologia na obra de Hume, mas discutiremos esse ponto no momento oportuno. De todo modo, é certo que Hume não suspende o juízo quanto à verdade dos raciocínios, garantindo uma distinção válida entre verdade e falsidade, crença e ficção.

representação como modelo filosófico de Hume, tese da qual discordamos, que se chega a um suposto mentalismo. Se não há representação, as percepções são os objetos, *para* a mente e jamais *da* mente, como um conteúdo “interno”³⁷. Como observa Deleuze, se Hume recusa a comparação com o teatro é porque “o lugar não é diferente daquilo que nele se passa; a representação não está em um sujeito”³⁸.

É verdade que Hume falará na *Investigação sobre o Entendimento Humano* de uma “espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas idéias”(IEH, 88), mas essa “espécie de” correspondência – que sugere uma distância entre exteriores absolutos – deve ser compreendida à luz da noção de *hábito*. “O hábito é o princípio pelo qual veio a produzir-se essa correspondência”(IEH, 89); quer dizer, a referida harmonia não é propriamente preestabelecida, senão em relação à experiência em que um sujeito já está constituído. Dizer que é pelo hábito que a harmonia ou correspondência é *produzida*, que ela é efeito (*effected*), é dizer que o sujeito só pode constituir-se a partir de certas regras gerais que apreende da experiência mais ingênua através do hábito, e não a partir de qualquer outro princípio metafísico ou lógica universal conhecida como forma antecedente à existência³⁹.

É por isso que o estatuto da causalidade, como uma idéia que em grande medida depende do hábito, será o de uma conexão necessária que não é um dado, mas conseqüência da inferência de uma idéia a outra, pois “quando se supõe que um efeito depende de um complicado mecanismo ou estrutura secreta de partes, não temos dificuldade em atribuir à experiência todo o conhecimento que temos dele”(IEH, 56-57). É nesse sentido que a percepção é o limite da experiência, e não uma imperfeição subjetiva. Vale a pena acompanhar o seguinte parágrafo da *Investigação*:

“Mas essa mesma verdade pode não parecer, à primeira vista, dotada da mesma evidência no caso de acontecimentos que nos são familiares desde que viemos ao

³⁷ Que as percepções sejam existentes *para* a mente, e não *da* ou *na* mente, mostra que ela não é para Hume um quarto escuro a ser preenchido por conteúdos psíquicos ou uma coleção a ser composta ao prazer de imposições psicológicas – no mesmo sentido em que se deu a observação a respeito do termo “faculdade”, não há uma essência da mente antes que ela constitua-se como tal.

³⁸ Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*, p. 13.

³⁹ O empirismo humiano prescinde, pelo fato da constituição do sujeito, de uma justificação lógica ou teológica para a harmonia. O modelo leibniziano de harmonia, por exemplo, difere do humiano porque, para Hume, ela é originária e não se define como uma correspondência exterior entre diferentes regiões de ser; enquanto para Leibniz o plano lógico não apenas é distinto do plano ontológico como o justifica em sua existência. Este tema será retomado na discussão a respeito do hábito e da regularidade, a ser desenvolvida na parte 2.

mundo, que apresentam uma íntima analogia com o curso geral da natureza, e que supomos dependerem das qualidades simples de objetos sem nenhuma estrutura secreta das partes. No caso desses efeitos, tendemos a pensar que poderíamos descobri-los pela mera aplicação de nossa razão, sem recurso à experiência. Imaginamos que, se tivéssemos sido trazidos de súbito a este mundo, poderíamos ter inferido desde o início que uma bola de bilhar iria comunicar movimentos a uma outra por meio do impulso, e que não precisaríamos ter aguardado o resultado para nos pronunciarmos com certeza acerca dele. Tal é a influência do hábito: quando ele é mais forte, não apenas encobre nossa ignorância, mas chega a ocultar a si próprio, e parece não estar presente simplesmente porque existe no mais alto grau”(IEH, 57).

Isso significa, em suma, que *parece* se tratar de uma harmonia entre exteriores porque o hábito, que forneceu a regra da relação de fato entre objetos, “oculta a si próprio”. Um mentalismo teria de supor que o mecanismo da causalidade é “interior” à mente, ou mesmo que se tratasse de um *dado a priori* da mente por ser já razão, como uma categoria kantiana. Uma harmonia preestabelecida, rigorosamente falando, deveria considerar a natureza humana como uma criação análoga ao mundo, o que não deixaria espaço ao hábito como produtor de uma correspondência entre aquilo que é condição de constituição de um sujeito e ele próprio.

É porque o hábito permite ao sujeito a observação das relações que a natureza sugere⁴⁰ que ele se constitui como um sujeito de reflexão. As regras para se julgar sobre causas e efeitos é precisamente a *lógica*⁴¹ encontrada pelo filósofo na investigação sobre a natureza das idéias. “Reconhece-se que a suprema conquista da razão humana é reduzir os princípios produtivos dos fenômenos naturais a uma maior simplicidade, e subordinar os múltiplos efeitos particulares a algumas poucas causas gerais, por meio de raciocínios baseados na analogia, experiência e observação”(IEH, 59). Nessa medida, de acordo com o método decorrente do princípio da cópia, a lógica causal que a natureza apresenta *significa* (dá a verdade de) o próprio mecanismo judicativo do sujeito. É assim que, pelo hábito, nasce a *razão*: ele participa fundamentalmente dos raciocínios causais ao *permitir um certo tipo de “impressão” do mecanismo causal* (jamais de conexões necessárias, mas apenas do

⁴⁰ Os princípios gerais decorrem de certo tipo de percepção das relações que a natureza apresenta. É nesse mesmo sentido que “a natureza de alguma forma aponta a cada um de nós as idéias simples mais apropriadas para serem unidas em uma idéia complexa”(I, I, IV, 35). Isso aponta para o fato de que a constituição do sujeito pela natureza se dá de forma equivalente nas diferentes subjetividades – e isso porque a natureza que sugere as relações entre determinadas idéias é a mesma.

⁴¹ “Eis toda a LÓGICA que penso dever empregar em meu raciocínio. E talvez sequer ela fosse muito necessária, pois poderia ter sido suprida pelos princípios naturais de nosso entendimento”(I, III, XV, 208).

mecanismo da causalidade, a ser aplicado sobre objetos e eventos semelhantes aos passados). A exposição do movimento constitutivo da racionalidade depende ainda de outros elementos, que devem ser reunidos até que possamos melhor justificar as afirmações acima.

De todo modo, se Hume afirma que “a mais perfeita filosofia de espécie natural apenas detém por algum tempo nossa ignorância, assim como a mais perfeita filosofia da espécie moral ou metafísica serve apenas para descortinar porções mais vastas dessa mesma ignorância”(IEH, 60), é porque há um limite na investigação, e não uma diferença qualitativa de campos, objetos (uma filosofia natural “além” de uma “experiência mental”). O limite parece decorrer da perspectiva do sujeito que reflete sobre a natureza de suas idéias, procurando reconhecer os princípios mais gerais e fundamentais de sua própria constituição. “Assim, o resultado de toda filosofia é a constatação da cegueira e debilidade humanas, com a qual deparamos por toda parte apesar de nossos esforços para evitá-las ou dela nos esquivarmos”(IEH, 60): eis aqui o *ceticismo* mitigado de David Hume. Trata-se de assumir o caráter essencialmente impossível – e mesmo desnecessário – de uma fundamentação ou justificação última, sobre *um Princípio*. Seu ceticismo não parece estar ligado, portanto, à idéia de uma experiência solitária sem qualquer justificação, pelo que toda investigação estaria encerrada em um mentalismo incapaz de significar a si próprio (não se poderia investigar nem mesmo a “natureza de nossas idéias”). Está-se sempre circunscrito na experiência, mas podemos compreender como o sujeito dessa experiência dependeu de certa regularidade natural para constituir-se – enquanto fluxo de percepções – em uma “harmonia preestabelecida” com o curso da natureza.

Mas o que Hume entende, positivamente, por “mente”? Vejamos a definição que nos oferece: “a mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas”(I, IV, VI, 285). Para Hume, “homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento”(I, IV, VI, 285). Os “vividoss” não compõem uma alma, isto é, não há substancialidade: nenhum *ego* real sintetiza as diversas experiências perceptivas, sendo essa “síntese” apenas um conjunto ligado por sua própria sucessão ininterrupta. “Ter reduzido o *ego* a uma fluência de vividoss, a transições de percepções, foi um dos lances de

gênio de Hume”⁴². Ora, se a mente é composta pelas percepções, é ainda a investigação a respeito da natureza das percepções o que definirá o estatuto da mente. Quanto à sucessão, eis aí um aspecto essencial a ser debatido no momento oportuno, em que se colocará em pauta a regularidade dos momentos temporalmente distintos da natureza, da experiência em geral.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE AS PERCEPÇÕES EM GERAL

No que diz respeito à *diferença* entre impressões e idéias, quisemos mostrar que, não obstante o fato de que o caráter homogêneo de suas naturezas as faça exprimir uma diferença de graus de força e vivacidade, a definição de uma e outra é feita de acordo com a situação temporal em que o objeto é considerado – como *impressão* designamos a primeira aparição deste objeto e, portanto, uma percepção sensível; como *idéia*, por consequência, designamos o momento em que tal objeto é termo de pensamento e raciocínio. Sentir e pensar refletem assim uma “dupla” percepção, de acordo com a intensidade distinta de cada um desses modos de perceber.

Já no que concerne às *relações* entre impressões e idéias, quisemos apresentar o caráter *causal* que as faz seguir uma da outra (a impressão é causa da idéia). Esta causalidade origina o método de investigação segundo o qual se pode assegurar a significação de uma idéia (ou do termo que a designa) a partir de uma busca pela impressão correspondente que lhe deve ser anterior. Também apresentamos o caráter de existência que “relaciona” impressões e idéias, colocando-as sob a rubrica “*percepções*”. Essa nomenclatura comum reflete a homogeneidade de todo conteúdo da experiência humana e define a natureza de tais percepções pela identidade *existência = percepção*.

Fica claro então o fato de que ambas, impressões e idéias, são conteúdos constituintes da *experiência*, e não algum conteúdo a priori. As “faculdades” humanas são constituídas por essas formas de experiência, e não revelam alguma natureza dada

⁴² Lebrun, *David Hume dans l'album de famille husserlien*, p. 51. O elogio de Husserl a esta noção de subjetividade, distante da “interioridade” do ego cartesiano, encontra um limite fundamental na compreensão que Hume faz do *eu* (identidade pessoal) como uma ficção, impedindo-o de alcançar, aos olhos de Husserl, o que seria uma fenomenologia rigorosa: um ego puro a permitir a fundamentação radical do conhecimento.

previamente. É isso que nos faz compreender desde início o termo “*sujeito*”⁴³ como um termo adequado para designar a *mente (mind)* humana, em lugar, por exemplo, das palavras “consciência” ou “eu”. Trata-se justamente de marcar – não sem conseqüências – a distância entre uma *instância formal constituída pela própria experiência e constitutiva dela*, e uma *consciência dada, passiva e inerte, como um campo real de uma experiência interna*.

II – ATOMISMO

O desenvolvimento levado a cabo até aqui nos deixa clara a necessidade de precisar o caráter singular das idéias e impressões – que chamaremos de *qualidades* simples, em geral. Uma qualidade como sabor, cor, ou aroma delimita uma idéia ou impressão simples, de acordo com as distinções analíticas que se pode fazer sobre um objeto qualquer. E isso ocorre mesmo quando consideramos um objeto como a extensão (qualidade finita que pode sofrer distinções), de modo que o simples será neste caso um ponto colorido e/ou tangível. Daí que “*idéias simples*” seja, nas palavras do próprio autor do *Tratado*, uma “expressão abstrata” (apêndice, 675) que designa a singularidade dos elementos componentes da experiência. É preciso levar a sério a designação do “simples” como *idéia abstrata*, ou

⁴³ Michaud afirma não ser possível utilizar o termo “sujeito” para designar a mente humana (*mind, l’esprit*). Ao tratar da caracterização humana das impressões, Michaud diz que “nenhum sujeito está em jogo e a caracterização deve ser tomada com toda sua pobreza” (Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 63). Essa pobreza concerne à compreensão das impressões como *dados* e, portanto, de uma afecção (completamente passiva, para a qual não haveria qualquer “atividade”) que expressaria uma diferença de natureza entre o que é sentido e o que é pensado. Para Michaud, “as definições dão precisão ao que comumente é chamado ‘dado’ e ‘pensamento’” (idem, p. 61). Esta leitura reduz ainda a impressão de reflexão a algo “tão simples quanto uma impressão de sensação: *é um dado, nada mais*” (idem, p. 62). É verdade que “é um erro decifrar esse sentir como algo de vivido, um dado subjetivo” (idem, p. 63), mas não se trata de um dado subjetivo e tampouco objetivo, como entende Michaud; a impressão é a primeira aparição de algo à mente, ocasião em que há uma realização fundamental por parte da mente (transição, associação), o que faz dessa *aparição* uma autêntica experiência *fenomênica*. Aliás, distinguir ontologicamente *experiência* e *pensamento* seria pôr abaixo a filosofia de Hume, de modo que o termo “sujeito” faz-se legítimo, respeitando as diferenças quantitativas de Hume – o que coloca a formulação de Michaud, de que “se há uma temática estranha a Hume (...) é, decerto, aquela do sujeito” (p. 63), como uma equivocada conseqüência da interpretação das impressões como uma experiência passiva do real (*sens data*) que aparece, contudo, como não-real, como *départ épistémologique* para um pensamento que seria por esta definição estrangeiro a tal experiência.

termo geral: ela revela o agrupamento nominal de um aspecto das idéias – o de serem unidades autônomas.

Sendo assim, é preciso entender o que define, segundo Hume, uma percepção singular, uma tal unidade, um *simples*. Trata-se, sobretudo, de definir a autonomia real/ideal⁴⁴ de cada qualidade, o que revela certa descontinuidade entre percepções simples, isto é, a ausência de alguma remissão necessária de uma a outra. Os *simples* são as unidades últimas, os átomos derradeiros – ou principiais – componentes de toda e qualquer experiência. Este caráter atômico das qualidades da experiência humana poderia fazer-nos suspeitar de uma completa arbitrariedade ou casualidade nas composições que perfazem um objeto (complexo) ou um evento. Para compreendermos o equívoco em que recairíamos com esse tipo de interpretação, comecemos pela exposição da análise capaz de fazer aparecer, ao sujeito de experiência⁴⁵, algo como o *simples*. “Fazer aparecer” analiticamente porque o simples não é objeto de experiência direta. Há uma identidade entre experiência⁴⁶ e idéias ou impressões *complexas*, pois a experiência se dá sempre sobre objetos já compostos (justamente, veremos que a composição dos objetos é, a um só tempo, a constituição da experiência e do sujeito).

1. O ESTATUTO DO SIMPLES

“Sempre que a imaginação percebe uma diferença entre idéias, ela pode facilmente produzir uma separação”(I, I, III, 34). Essa asserção de Hume contém duas considerações fundamentais. Uma delas, da qual já falamos algo, é a possibilidade de a imaginação

⁴⁴ A realidade diz respeito às impressões, e chamamos “ideal” aqui o campo das idéias, que é o campo da experiência cognitiva e judicativa. Conforme exposto, há entre elas uma relação de causalidade, o que faz do caráter singular das qualidades sensíveis algo correspondente no campo das idéias (mesmo objeto). Ademais, vimos que é o simples que determina um critério seguro para a causalidade entre impressões e idéias: portanto, assegura a passagem do real ao ideal (donde sua semelhança enquanto unidades autônomas).

⁴⁵ Como dissemos antes, único ponto de vista possível. Justificamos a primazia das idéias pelo fato de que apenas elas podem ser objeto de reflexão (concernem ao pensar) – de modo que as impressões não são passíveis de consideração teórica direta, descritiva (eis o motivo pelo qual o tema exige uma noção particular de verdade). É por isso que Hume inicia sua “explicação da natureza e princípios da mente humana” pelas idéias: há impressões que surgem das idéias, chamadas *impressões de reflexão*, que devem ser investigadas enquanto efeitos das impressões propriamente ditas, que são as *impressões de sensação*; porém, quanto às últimas, cumprem o papel fundamental de significar as primeiras.

⁴⁶ O termo “experiência” é definido aqui em sentido estrito, pois já que o simples será resultado de um raciocínio, ele será idéia, logo, parte da experiência. Queremos apenas excluir a simplicidade como parte da experiência original, que fornece determinadas impressões – sempre complexas.

“produzir uma separação”. Trata-se evidentemente do segundo princípio da natureza humana, já apresentado como termo de uma “evidência”, de acordo com as múltiplas combinações que a imaginação pode formar livremente (como “cavalos alados, dragões de fogo e gigantes monstruosos”). Ora, Hume assegura que “se trata aqui de uma consequência evidente da divisão das idéias em simples e complexas”(I, I, III, 34). É certo que essa derivação é uma derivação *de fato*; mas inverte-se para aquele que analisa a experiência, de modo que comporta apenas uma consequência *de direito*. Vejamos.

É apenas porque a imaginação pode separar as idéias em “simples” que ela tem a possibilidade de reordená-las, exercendo sua liberdade de composição. Entretanto, essa liberdade de composição é deste modo consequência da liberdade de decomposição, de diferenciação: o que deve ser permitido pelas próprias idéias. Neste último sentido, o simples antecede *de fato* a liberdade da imaginação e seu poder de variação. Contudo, uma vez dotado da liberdade, o sujeito reconhece a simplicidade das idéias em função da imaginação, ou seja, executa uma decomposição que lhe permite reconhecer a simplicidade das qualidades em questão: aqui, uma simplicidade *de direito*, pois é experienciada através e devido à liberdade da imaginação e dependente de um critério da imaginação. Afinal, não há experiência direta do simples: todo objeto de experiência direta é um composto⁴⁷. Assim, que a liberdade da imaginação derive *de fato* da divisão das idéias em simples e complexas (ou antes da simplicidade das qualidades), é algo que só poderá ser inferido uma vez que a antecedência do simples for reconhecida como uma antecedência *de direito*, a partir da decomposição dos objetos pela imaginação livre. Inclusive a evidência do *princípio* da liberdade da imaginação diz de sua antecedência frente à distinção simples/complexo.

Queremos dizer com isso que, se é verdade que a simplicidade das idéias resulta no trabalho de recomposição dos objetos pela imaginação, é apenas porque as qualidades reordenadas são em si mesmas simples. Contudo é também verdade que essa recomposição depende da imaginação para ser reconhecida em sua possibilidade e realizada. Ora, é preciso que a imaginação determine ou apreenda de alguma forma a simplicidade a ser

⁴⁷ O sabor, o aroma e a cor da maçã são qualidades coexistentes no objeto capaz de fornecer cada uma dessas idéias simples; e não se pode supor uma experiência direta do sabor da maçã sem a presença do objeto complexo “maçã”. Por isso, “tudo que é extenso é composto de partes; e tudo que é composto de partes é divisível, senão na realidade, ao menos na imaginação” (I, IV, V, 266).

destacada. Isto é, se a liberdade da imaginação “produz uma separação” que permite a reordenação dos elementos simples, ela o faz na medida em que há uma *percepção de certa diferença*, conforme a segunda consideração essencial daquela proposição inicial: “sempre que a imaginação *percebe* uma *diferença...*”. A questão de precisar sobre qual ponto de vista pode aparecer uma antecedência *de fato* ou *de direito* é crucial para determinar o estatuto da singularidade. A imaginação, de alguma forma, *reconhece a simplicidade* dos elementos da experiência, ou, *estabelece esta simplicidade*. Essa alternativa parece estar no centro da discussão sobre uma ontologia descontínua precisamente por colocar em xeque a simplicidade das qualidades *elas mesmas*, sua *realidade autônoma* ou *identidade a si própria*.

À primeira vista, trata-se de uma percepção, portanto, de um reconhecimento. Entretanto é preciso que consideremos a possibilidade de se tratar de uma instituição da imaginação, porque está em questão sempre o limite de uma percepção, e um limite dependente, sobretudo, da *percepção de uma diferença*. A identidade do singular é dada negativamente, pela produção da separação de toda diferença presente em uma experiência complexa. Desta maneira, a dificuldade em delimitar o simples e, conseqüentemente, de precisar seu estatuto – produção da mente ou reconhecimento de uma unidade ontológica – deve lidar antes de tudo com a definição da noção de *diferença*, pois parece estar aí o fator capaz de justificar a consideração absolutamente particular de uma qualidade ou outra, de um termo ou outro da experiência.

1.1. A NOÇÃO DE DIFERENÇA EM UMA COMPOSIÇÃO

Dentre as sete classes gerais às quais se pode reduzir as qualidades que são “fontes de toda relação filosófica”⁴⁸, poder-se-ia supor encontrar a *diferença*. Porém, Hume a

⁴⁸ Livro I, Parte I, Seção V. São as qualidades que permitem relações, chamadas “relações filosóficas”, que são comparações possíveis entre idéias. Elas são identificadas por Hume segundo a observação da experiência (não é uma totalidade dedutiva demonstrada, uma “tábua de categorias” relacionais). São elas: a *semelhança*, *identidade*, *espaço e tempo*, *quantidade*, *qualidade*, *contrariedade* e *causalidade* (por ordem de generalidade, sendo a semelhança a mais universal). Dentre elas, três (*semelhança*, *contigüidade* e *causalidade*) podem ser

define como algo negativo, ou seja, a diferença é “antes a negação de uma relação que algo de real e positivo”(I, I, V, 39)⁴⁹. Isso significa que perceber uma diferença é o mesmo que negar a relação entre um elemento e outro: é reconhecer certa identidade singular aos termos que estavam presentes em determinada relação “negada”. A diferença delimita uma singularidade precisamente porque não relaciona nada; ao contrário, imprime uma separabilidade, revela uma composição.

“Assim, quando ando pelo campo, a delimitação dos singulares é em grande medida manifesta: uma árvore se distingue nitidamente de uma outra, vejo distintamente um cavalo, um cachorro, um homem, um pássaro, um rochedo. Quando ando por uma casa, esta delimitação é incerta e por fim arbitrária: eu diria que uma parede é um singular ou deveria dizê-lo de cada um de seus tijolos unidos pelo cimento?”⁵⁰. A dificuldade de delimitação do simples, da singularidade real, é manifesta nessa consideração de Ockham, ainda que para Hume a delimitação seja um pouco mais radical: ele considera uma composição inclusive os objetos “naturais” tidos por Ockham como singulares. De todo modo, como precisar um simples, como um objeto ou uma qualidade?

Apresentar o ponto de divergência entre Ockham e Hume parece útil para a compreensão do simples em relação à composição em que possa estar implicado. A diferença fundamental aqui parece ser o fato de que, para Hume, o agente não é exterior em relação à experiência ou à síntese de cada objeto: o objeto se confunde com a experiência perceptiva, cuja forma é já combinação. São três os princípios que participam dessa composição – semelhança, contigüidade e causalidade –, pois refletem uma transição fácil da mente entre uma idéia simples e outra, perfazendo *imediatamente* uma idéia complexa (a mente toma o conjunto de idéias simples como uma apenas). “Tais são, portanto, os princípios de união ou coesão entre nossas idéias simples, ocupando na imaginação o lugar daquela conexão inseparável que as une em nossa memória. (...) Dentre os efeitos dessa

consideradas imediatamente, ou seja, podem ser realizadas de maneira direta, por uma transição fácil da mente de uma idéia à outra, caracterizando o que Hume denomina “relações naturais”.

⁴⁹ No momento, interessa aquilo que “sobra” quando a relação é negada. Mais tarde, interessará a *relação* ela mesma, e não seus termos.

⁵⁰ Alféri, *Guillaume d’Ockham: Le Singulier*, p. 95. Esta discussão aparece em Ockham com relação à diferença entre uma ontologia concernente aos entes naturais e outra concernente aos artefatos produzidos por um agente (“production *technique* des étants”; idem, p. 91). Justamente, isso a que Ockham chama “entes naturais”, veremos melhor no desenvolvimento do argumento, é para Hume algo composto através da participação (realização) de um agente, inerente à experiência complexa (condição dela), como uma espécie de “técnica natural”.

união ou associação de idéias, nenhum é mais notável que as idéias complexas”(I, I, IV, 36-37)⁵¹. As idéias complexas, ou os objetos (mesmo os “naturais”), dependem então de uma coesão, de uma conexão – na qual estará implicado constitutivamente um sujeito (agente). É na mente que se realiza essa conexão, na medida em que a imaginação transita de uma idéia a outra.

Assim, se para Ockham “o ente singular por excelência é aquele que se encontra como tal na emergência natural de uma forma, (e) não aquele que é produzido, montado, combinado, delimitado por um agente exterior”⁵², para Hume trata-se de algo mais radical: a “emergência natural de uma forma”, que Ockham compreende como o surgimento de um objeto, implica em uma participação fundamental (“produção”, “combinação”) do agente – porém, de um agente que não é exterior ao objeto. E é porque esse “agente” não é exterior ao objeto de sua experiência, participando fundamentalmente de sua constituição, que o singular pode ser identificado na composição do objeto. A “forma” advém da participação do agente na constituição do objeto: lançando o plano da ontologia a uma realidade anterior ao mundo de experiência reflexiva, que é ideal⁵³.

Se para Ockham não há um agente que produz ou compõe, ou ao menos que participa de uma síntese do objeto a que ele chama “singular”, é porque esse agente é pensado ainda como externo, trazendo o problema da substancialidade do singular como uma aporia⁵⁴. Acontece que, para Hume, o “agente” participa da síntese do objeto porque

⁵¹ A citação feita na página 14, nota 24, serviria aqui para mostrar que a experiência é sempre complexa, e que não se tem a experiência direta do simples, cuja definição depende, em primeiro lugar, de uma análise (veremos que, além da análise, uma inferência causal retroativa o colocará como princípio da experiência). Trata-se do seguinte trecho: “para dar a uma criança uma idéia do escarlate ou do laranja, do doce ou do amargo, apresento-lhe os objetos, ou, em outras palavras, transmito-lhe essas impressões; mas nunca faria o absurdo de tentar produzir as impressões excitando as idéias” (I, I, I, 29). Não se lhe transmite simplesmente o amargo ou o doce, mas se lhe apresenta um *objeto* que seja composto de tal idéia simples.

⁵² Alféri, *op. cit.*, p. 95.

⁵³ Ontologia remete ao campo da “matéria”, que por enquanto pode ser compreendida em geral, como o lugar das qualidades originais (para que depois possamos mostrar que a “forma”, na verdade, é a realização imediata de uma relação que é ela também uma categoria componente da impressão complexa). Desta maneira, caso pretendamos falar algo sobre a natureza das idéias, atingimos o campo de uma ontologia que depende de uma “redução” da objetividade (objetos complexos da experiência) em prol da objetividade (realidade singular dos componentes daquela experiência); isto é, um recuo reflexivo da experiência à natureza das percepções que a compõem. Por isso, uma ontologia nãoalaria de objetos, mas do conjunto das qualidades reais, que é a objetividade que torna possível os objetos – não há ontologia dos objetos (não são substâncias), mas de sua possibilidade, que são as qualidades simples.

⁵⁴ Sobre esse problema em Ockham: “é a própria ontologia, lembremos, que chamava em seu socorro um outro gênero de discurso frente à aporia da substancialidade do singular; ela se detinha, como toda ontologia, frente à identidade a si do ente, incapaz de fundar a autonomia de um sujeito substancial. A invocação da

realiza uma transição fácil de cada idéia simples ali implicada à outra. Isso quer dizer que o objeto, para Hume, é composto por simples, e não ele mesmo um singular real, uma essência ou substância unívoca. “André tem os cabelos castanhos como milhares de outros; mas é precisamente porque elas (as propriedades, como os cabelos) têm um sujeito irreduzível que o ente que os compreende é verdadeiramente singular”⁵⁵. Justamente, não há para Hume uma substância que pudesse ser “André”, alguém de toda “propriedade” (ou qualidade), de modo que não há como falar em propriedades ou “acidentes da substância”. A consequência de tomar o objeto composto “André” (um homem, composto de percepções) como um singular real é ter de fazer a distinção entre sujeito e acidente, o que acarreta o problema do “acidente inseparável”. Como apresenta Alféri, a definição de um objeto singular como sujeito portador de propriedades e de acidentes traz consigo a dificuldade de ter que distinguir entre acidentes de aparência e de fato (propriedades), o que torna a própria distinção acidente/propriedade algo acidental. “A questão do acidente inseparável é então crucial: é aquela da distinção ontológica entre uma realidade e um sujeito ao qual ela é, entretanto, sempre inerente”⁵⁶. Mais do que isso, é devido a este tipo de distinção (para definir um objeto singular) que as relações aparecem como acidentes⁵⁷.

Para Ockham, a separabilidade define o acidente⁵⁸, não o singular. Ora, ao contrário, é justamente pela separabilidade que os “acidentes”, ou as propriedades, serão enfim considerados por Hume como o próprio singular, alguém do objeto. É essa redução que faz de Hume alguém capaz de apontar o lugar de uma ontologia do singular, sem recair na aporia substancialista que separa o *ser* do *ente* (donde as relações entre as propriedades aparecem como acidentes). Parece estar aqui o ultrapassamento do limite que Alféri aponta em relação à definição do singular dada por Ockham⁵⁹.

potência divina responde antes de tudo a esta necessidade de um ultrapassamento da ontologia” (Alféri, *op. cit.*, p. 108).

⁵⁵ Alféri, *op. cit.*, p. 99.

⁵⁶ Alféri, *op. cit.*, p. 101.

⁵⁷ Alféri, *op. cit.*, p. 100, nota 151. Mesmo que admitíssemos considerá-las como acidente, se há alguma relação “interna” entre algo e algo no objeto, é porque ele não estabelece uma singularidade real.

⁵⁸ “O que constitui verdadeiramente a acidentalidade é o fato de *poder ser separável* e não de sê-lo em todos os casos” (Alféri, *op. cit.*, p. 102).

⁵⁹ Cf. Alféri, *op. cit.*, §10, em especial, p. 102ss.

Não há, para Hume, propriedade ou acidente inseparável, essencial⁶⁰. Se há alguma exterioridade que permite distinguir uma propriedade de outra (cada acidente), o singular será cada uma dessas propriedades – e não restará substância a ser um núcleo sintetizador real de tais qualidades. Hume descarta de início a possibilidade de considerar as relações entre as qualidades simples (as supostas “propriedades”) como uma idéia complexa que seja *substância*: “eu gostaria de perguntar àqueles filósofos que fundamentam tantos de seus raciocínios na distinção entre substância e acidente, e imaginam que temos idéias claras de ambos, se a idéia de substância é derivada das impressões de sensação ou de reflexão”(I, I, VI, 39-40). Ou seja, Hume lança mão do método usual, o princípio da cópia, para mostrar a impossibilidade de encontrar alguma impressão (fosse ela dada diretamente em uma sensação, fosse resultado do modo de sentir certas idéias) para o que se pretende que seja a idéia de substância – ou antes, para a idéia que o termo “substância” pretende designar.

A natureza da síntese que faz aparecer um objeto, que compõe as qualidades simples através das relações naturais citadas, é algo que deverá ser discutido adiante, quando deverá ficar clara a necessidade de reconhecer essas relações como categorias percebidas (em certo sentido), uma vez que não são acidentes de uma substância nem fruto de uma “tábua de categorias” dada a priori. De todo modo, esse conjunto que aparece como objeto em uma síntese é o máximo a que se pode chamar de “substância”, de maneira que ela deixa de ser alguma determinação última e fundamental para designar apenas uma coleção de idéias simples. Trata-se, em suma, da mera possibilidade de denominação de um conjunto de “propriedades” (qualidades): “a idéia de uma substância, bem como a de um modo, não passa de uma coleção de idéias simples, que são unidas pela imaginação e às quais se atribui um nome particular – nome este que nos permite evocar, para nós mesmos ou para os outros, aquela coleção”(I, I, VI, 40)⁶¹. A substância aparece como uma unidade nominal. O singular de Ockham era exatamente essa substância, sem reconhecê-la como uma coleção de termos simples. A separabilidade definia para Ockham um acidente em

⁶⁰ Diria Ockham, segundo Alféri: “assim, o avermelhado de meu nariz quando estou resfriado me pertence realmente, mas pode desaparecer e reaparecer sem que com isso eu me torne outro alguém” (*op. cit.*, p. 101). Mas, para Hume, é sim outro fenômeno – considerado o mesmo objeto por uma inferência causal que leva em conta a repetição de todos os fatores componentes de cada percepção (pelo costume).

⁶¹ O equívoco está em pensar essa coleção como qualidades que se referem a um “*algo* desconhecido, a que supostamente elas são inerentes” ou que elas estão “conectadas, estreita e inseparavelmente, pelas relações de contigüidade e causalidade” (I, I, VI, 40).

meio a essa suposta substância real: de fato, é a separabilidade a chave para compreender a unidade de uma percepção simples – correspondente a tais acidentes – na filosofia humiana. Apenas que esses acidentes, esses simples, não são propriedades de uma “substância singular”.

Um outro tipo de composição comumente debatido, a ser agora considerado, é aquele que compreende as idéias abstratas designadas por termos gerais como um conjunto real (essência) de diversos objetos. Não se pode encontrar alguma impressão particular que submetta os mais diversos objetos a uma determinação geral real, ainda que no plano ideal possamos considerar – e nomear – o conjunto segundo alguma semelhança. A objetividade ideal comporta uma referência geral ou universal segundo este ou aquele aspecto das idéias componentes deste conjunto, de acordo com a observação repetida de tais idéias (pelo costume); mas jamais podemos observar alguma objetividade que conferisse realidade universal a um termo geral. Hume segue aqui a crítica aos universais feita por Ockham, especialmente dirigida a Duns Scot, segundo a qual não se pode encontrar uma realidade universal, nem como forma – lembrando que a noção aristotélica de “substância segunda” pretende reconhecer o universal como um ente⁶².

Como mostra Lebrun, “Hume, levando esse nominalismo ao extremo, teve, nas *Logische Untersuchungen*, uma entrada pouco gloriosa na cena husserliana. Recusando admitir que haja uma experiência na qual nos seria dado o conteúdo de uma ‘idéia abstrata’, Hume, mais radical que Berkeley, faz desaparecer até mesmo a aparência de uma ‘consciência-do-geral’”⁶³. Mas será mesmo essa a consequência da crítica ao universal real: uma completa aniquilação de qualquer tipo de consciência-do-geral? “Husserl, sem dúvida, também chega ele mesmo (como Kant) a denunciar a falta de sentido que consiste em

⁶² Vide a seção intitulada “*L’ontologie dans un nouveau cadastre*”, Alféri, *op. cit.*, cap. I, p. 29ss. Em resumo, “Ockham procede por uma redução da ontologia realista tradicional desvalorizando o objeto que ela se dava como o mais digno dela, o mais fundamental, o mais inteligível. A ontologia, desde Aristóteles, dava a si como objeto a substância: substância singular ou ‘primeira’, como este homem, e substância universal ou ‘segunda’, como a espécie humana. Desde Boécio ela pensava a primeira, segundo uma dissimetria que é a fonte de todas as suas dificuldades, a partir da segunda. Ockham intenciona de início mostrar que este objeto universal, por exemplo a espécie humana, não pertence à ontologia; que esta ‘coisa’ fundamental, este ente comum que dava à ontologia toda sua consistência metafísica e a definia em seu projeto, não é um ente, não é e não pode ser uma coisa, que ela não existe. Desta feita, ele destruiu metodicamente a ontologia dominante tal qual ela lhe era dada como herança (por Tomás de Aquino e Duns Scot)” (Alféri, *op. cit.*, p. 31). A subversão de Hume está em compreender “este homem” também como uma ficção, ou melhor, como algo que não revela um ente, que não é substância – o que faz com que a ontologia não diga respeito nem mesmo a tais objetos, naturais ou artificiais.

⁶³ Lebrun, *David Hume dans l’album de famille husserlien*, p. 47.

salvar verbalmente a ‘ciência’ das ‘*matters of fact*’ despojado-a de toda pretensão à universalidade”⁶⁴. Ora, o que confere significado (realidade) a uma idéia abstrata – sim, ela é significativa! – é o conjunto das unidades, essas sim, reais. O termo geral que designa uma idéia abstrata tem significado justamente enquanto representação que compreende infinitas idéias, apesar de terem natureza particular – na verdade, ela significa na soma das particularidades semelhantes observadas sob algum aspecto determinado (esse que as assemelha) pelo costume. É por isso que estarão salvas as duas idéias abstratas mais importantes na generalização das experiências, seja de cunho científico ou vulgar: a *idéia de espaço* e a *idéia de tempo*⁶⁵.

Veremos melhor adiante que o atomismo não arrasta consigo uma arbitrariedade das relações internas aos objetos de conhecimento, nem mesmo impede a referência científica a objetos gerais. Isso porque as relações ou conexões entre os simples impõem uma regularidade ou constância à experiência dos elementos atômicos. É também Lebrun quem chama atenção à falsa idéia de que Hume destituiu a legitimidade da ciência retirando de cena a realidade do objeto em geral, oposta a uma razão absoluta. “Sua verdadeira audácia – vertiginosa, é verdade – foi libertar o saber do sistema de segurança ideológica chamado ‘razão universal’. Foi pensar que uma proposição, para ser científica, não precisa inscrever-se num logos que já tivesse organizado o Ser ou o ‘*fenômeno*’. E, este desafio radical, Kant não o enfrentou...”⁶⁶. Se Kant questiona, como Husserl, a noção de *ciência* para Hume em função da deslegitimação da universalidade, é porque ainda refere o conhecimento à “coisa em si”, a um objeto X subsistente ao fenômeno de uma experiência possível. É mister, para “salvar” a ciência das “*matters of fact*”, reconhecer a passagem que faz Hume “da *coisa-em-si do metafísico* ao *objeto da experiência*”⁶⁷.

De todo modo, interessa marcar que, apesar de a idéia abstrata ou geral ser determinada por uma realidade particular, ela cumpre o papel da universalidade que a faz precisamente uma idéia geral. “A imagem na mente é apenas a de um objeto particular, ainda que a apliquemos em nosso raciocínio exatamente como se ela fosse universal”(I, I, VII, 44). Os diversos objetos particulares – indivíduos – estão subentendidos pelo nome

⁶⁴ Lebrun, *David Hume dans l’album de famille husserlien*, p. 51.

⁶⁵ “A idéia de tempo (...) irá nos proporcionar um exemplo de uma *idéia abstrata* que compreende uma diversidade ainda maior que a do espaço” (I, II, III, 60, grifo nosso).

⁶⁶ Lebrun, *Hume e a astúcia de Kant*, p. 13.

⁶⁷ Lebrun, *Hume e a astúcia de Kant*, p. 12.

geral que designa um aspecto comum entre eles, devido ao costume de observar esta ou aquela semelhança. “Esses indivíduos não estão realmente e de fato presentes na mente, mas apenas potencialmente; tampouco os representamos todos de modo distinto na imaginação, mas mantemo-nos prontos a considerar qualquer um deles, conforme sejamos impelidos por um objetivo ou necessidade presente”(I, I, VII, 45). Nesse sentido, uma “idéia geral” ou “idéia abstrata” é a designação correta para um conjunto de objetos, ou mesmo para um aspecto comum a diferentes objetos, assim como “substância” poderia designar uma coleção de qualidades simples.

Trata-se apenas de um plano mais amplo, a considerar os objetos em geral, mas sem inferir daí qualquer forma universal a ser determinada pela matéria de cada objeto como uma individuação. O que Hume afirma é antes a particularidade da percepção evocada por um nome geral (jamais uma suposta percepção em si mesma “geral” ou “universal”). É o termo lingüístico que estende o significado para indivíduos semelhantes – mas se trata sempre de uma percepção particular. Na esteira de Berkeley, Hume diz que “as idéias gerais não passam de idéias particulares que vinculamos a um certo termo, termo este que lhes dá um significado mais extenso e que, quando a ocasião o exige, faz que evoquem outros indivíduos semelhantes a elas”(I, I, VII, 41). Mais uma vez, como no caso da possibilidade de uso do termo “substância” (contrário à significação clássica), a unidade é dada pelo *nome* geral: novamente, o modelo da linguagem (ou simbólico) é determinante no plano das objetividades.

Ora, a linguagem é ela mesma tributária do hábito, do costume, que é precisamente o que permite a reunião das diferentes idéias particulares sob um termo geral, formando uma idéia abstrata. Esta idéia abstrata, entretanto, está limitada às idéias existentes: representantes de impressões anteriores. Assim, “se as idéias são particulares em sua natureza e, ao mesmo tempo, são em número finito, somente pelo costume elas podem se tornar gerais em sua representação, subsumindo um número infinito de outras idéias”(I, I, VII, 48).

Em resumo, a noção de diferença frente às composições da experiência, sejam elas formadoras de um objeto, um fenômeno particular, ou de uma idéia abstrata, indica a exterioridade dos termos presentes em cada uma dessas experiências. Não há evidência de alguma substância ou universalidade real em nenhum dos planos de composição. As

experiências são designadas em seu caráter composto, como unidades compostas, essencialmente por um modelo lingüístico. Isso não significa que a síntese de um objeto enquanto percebido seja forjada apenas por uma referência nominal, mas que a referência a sua unidade sintética é fruto de uma percepção ou designação lingüística da experiência enquanto tal, e não da natureza de sua composição como algo real. A experiência é, nesse sentido, uma gramática que reproduz o modelo de unidade da linguagem (por isso será, como veremos mais tarde, uma espécie de semiótica, e não ontologia). Afinal, “é evidente que *a existência em si cabe apenas à unidade*, e só pode ser aplicada aos demais números em virtude das unidades que os compõem”(I, II, II, 56; grifo nosso)⁶⁸. Chamar um conjunto de unidade (substância, idéia abstrata) é definir uma generalidade por um termo que não reflete uma unidade real, existente em si. “O termo ‘unidade’ é apenas uma denominação fictícia, que a mente pode aplicar a qualquer quantidade de objetos por ela reunidos. Sendo na realidade um verdadeiro número, tal unidade não pode existir sozinha, já que um número não o pode. A unidade que pode existir sozinha, e cuja existência é necessária à existência de todos os números, é uma unidade de outro tipo; ela deve ser perfeitamente indivisível e incapaz de ser resolvida em qualquer unidade menor”(I, II, II, 56).

1.2. A NOÇÃO DE DIFERENÇA NA DELIMITAÇÃO DO SIMPLES

Com efeito, é preciso retornar à investigação a respeito da delimitação ou reconhecimento da natureza particular das idéias, discutindo a *diferença* que permite a separabilidade em meio às composições acima descritas. Lembremos, para tanto, o problema acima proposto. “Já observamos que todos os objetos diferentes são distinguíveis, e que todos os objetos distinguíveis são separáveis pelo pensamento e imaginação. Podemos aqui acrescentar que essas proposições são igualmente verdadeiras em seu sentido *inverso*: todos os objetos separáveis são também distinguíveis, e todos os objetos distinguíveis são também diferentes”(I, I, VII). É a correspondência causal que será aplicada: infere-se a natureza dos entes a partir do reconhecimento ou estabelecimento da simplicidade das idéias, de acordo com seu estatuto de efeito (seja como for que a mente

⁶⁸ Hume atribui este argumento, que aparece em sua discussão a respeito da idéia de extensão (da qual trataremos em breve), a *Monsieur Malezieu*.

chega ao simples, a causa lhe deve corresponder). Resta saber justamente se a mente é responsável pela delimitação do simples ou se ela o reconhece como a um *dado*.

Vale observar também que o problema a respeito do reconhecimento ou estabelecimento da simplicidade pela imaginação não permite uma terceira opção, que seria retirar da imaginação o papel fundamental para a compreensão da natureza simples das idéias e colocá-la sob a legislação de um pensamento puro diretamente ligado à natureza das idéias (ou dos entes, como em uma ontologia fundamental). Não há qualquer asserção possível sobre a realidade do mundo, mas apenas sobre a natureza simples das percepções que constituem, para a mente, um mundo⁶⁹.

Então, com base na certeza de que “o que se passa com as idéias da imaginação passa-se igualmente com as impressões dos sentidos”(I, II, I, 53), podemos investigar como a mente alcança a unidade de uma *idéia* simples para daí compreender a natureza simples das impressões e, ao que parece, dos objetos passíveis de uma ontologia. Assim, partindo do modo como a imaginação chega à *idéia* simples, talvez possamos saber se o sentido da simplicidade é determinado *antes* dela ou *por* ela, e que tipo de vínculo ela sugere com a realidade das qualidades. Consideremos para tanto as idéias de espaço e tempo, discutidas por Hume ao longo de toda a segunda parte do primeiro livro do *Tratado*⁷⁰. Isso porque o desenvolvimento da questão sobre o espaço e o tempo inicia-se por um tratamento quantitativo (apenas depois qualitativo) e crítico, pretendendo estabelecer a veracidade das unidades dessas idéias através da correspondência entre o que pode ser afirmado em relação às *idéias* e o espaço e tempo “eles mesmos”. Trata-se, nesse primeiro momento, de argumentar pela impossibilidade da infinita divisibilidade das idéias de espaço e tempo – o que é, por outro lado, defender a possibilidade de identificação de unidades finitas componentes do espaço e tempo enquanto tais.

Essa passagem, do campo das idéias a asserções sobre o espaço e o tempo “eles mesmos”, reflete-se na passagem da primeira para a segunda seção da parte II do *Tratado*: primeiro, Hume trata “*da infinita divisibilidade de nossas idéias de espaço e tempo*”,

⁶⁹ Por esse motivo, não parece correto dizer com Merleau-Ponty que Hume supunha, de partida, um mundo “em si”, imerso desde início em um “prejuízo do mundo”. Todo tipo de conhecimento, sem exceção, é derivado de inferências que não transcendem as percepções, isto é, a experiência de um sujeito. É por isso que as associações e relações são “*para nós*, o cimento do universo” (Sinopse, 699).

⁷⁰ Acompanharemos alguns aspectos do desenvolvimento do *Tratado*, Livro I, Parte II, principalmente a parte crítica correspondente às seções I e II; trataremos dos aspectos positivos descritos nas demais seções na discussão específica sobre essas idéias (ou relações) na última parte deste trabalho.

depois, “*da divisibilidade infinita do espaço e do tempo*”. Ou seja, o autor opera, em primeiro lugar, uma crítica à capacidade de a mente “formar uma concepção completa e adequada do infinito”(I, II, I, 52); em segundo lugar, mostra como o limite (a finitude) das idéias deve ser correspondente aos “representados”, pois caso sejam idéias que “representam *adequadamente* seus objetos, todas as relações, contradições e concordâncias entre elas são aplicáveis também a estes”(I, II, II, 54-55; grifo nosso)⁷¹. Desta feita, a primeira seção discute a simplicidade das *idéias* de espaço e tempo (onde Hume se contrapõe à infinita divisibilidade dessas idéias), e a segunda abre espaço a uma inferência que sugere um fundo ontológico, a respeito da realidade do espaço e do tempo.

É sobretudo a evidência da capacidade finita da mente o motor do argumento humiano contra aqueles que afirmam a infinita divisibilidade das idéias de espaço e tempo. O foco consiste na observação de que “a imaginação atinge um mínimo e é capaz de gerar uma idéia da qual não pode conceber nenhuma subdivisão, isto é, que não pode ser diminuída sem ser totalmente aniquilada”(I, II, I, 52). Seja um objeto da imaginação (imaginar um grão de areia), seja um objeto dos sentidos (uma mancha de tinta sobre um papel), a mente chega sempre a um termo mínimo, por mais difícil que possa ser. Essa idéia da mínima parte pode ser considerada em uma proporção de vinte, mil ou dez mil, mas é uma questão de proporção, e não da idéia adequada. “Nada pode ser menor que certas idéias que formamos na fantasia, ou que certas imagens que aparecem aos sentidos – pois estas são idéias e imagens perfeitamente simples e indivisíveis”(I, II, I, 53). O que importa, em suma, é que a mente tenha a capacidade de formar idéias adequadas de cada parte que compõe o objeto finito, o que não seria possível para um objeto infinito.

A mente pode formar, por exemplo, idéias que “são representações adequadas das mais diminutas partes da extensão”(I, II, II, 55), partes estas que não podem ser menores que as idéias formadas a seu respeito. As partes da extensão (ou de qualquer objeto) não são menores que as idéias adequadas que as representam. “A conseqüência evidente disso é que tudo o que *parece* impossível e contraditório pela comparação entre essas idéias tem de

⁷¹ Esta passagem traz uma noção importante a ser sublinhada: que a idéia *adequada* de um objeto é aquela que reedita sua complexidade – representa não apenas seus elementos simples, mas a ordem ou maneira em que foi percebido pela primeira vez.

ser *realmente* impossível e contraditório, sem escapatória”(I, II, II, 55)⁷². Anuncia-se assim a passagem do objeto “idéia” para o objeto “espaço” e “tempo”. É importante ressaltar que essa representação adequada das idéias não é outra coisa que a permanência das relações, contradições e concordâncias entre as idéias simples de uma determinada percepção complexa. Em sendo permanência, sem alguma variação por parte da imaginação, trata-se de uma idéia da memória. E a possibilidade de fazer asserções sobre as impressões a partir da análise dessas idéias (caminho inverso à cópia que a originou) é a maneira de diferenciar verdades e falsidades, pois o que não é possível enquanto idéia – como de uma extensão infinita – garante a impossibilidade de uma impressão que a originasse. É por isso que a *adequação* “é, como podemos observar em geral, o fundamento de todo o conhecimento humano”(I, II, II, 55)⁷³.

Hume investiga a idéia de extensão a partir dessa correspondência da idéia ao real: “em primeiro lugar, tomo a menor idéia que consigo formar de uma parte da extensão; e, certo de que não existe nada menor que essa idéia, concluo que tudo o que descubro por meio dela tem de ser uma qualidade *real* da extensão”(I, II, II, 55; grifo nosso). É pela repetição da mesma idéia mínima encontrada – portanto, pela instituição de uma relação numérica de uma a outra (da repetição) – que Hume aponta a proporção da extensão, donde a necessidade de uma repetição *ad infinitum* para que fosse dada uma extensão infinita. E pensar uma extensão finita que se preste a uma infinita divisibilidade é manifestamente absurdo. “A idéia de extensão é uma idéia composta; mas como não é composta de um número infinito de partes ou idéias inferiores, ela tem que, afinal se resolver em partes perfeitamente simples e indivisíveis”(I, IV, IV, 261).

Quanto ao tempo, Hume o trata a reboque das considerações sobre o espaço, trazendo apenas um argumento adicional. Argumento este que deve então corroborar o raciocínio a respeito da impossibilidade da divisão infinita das idéias em questão e, conseqüentemente, a finitude real do espaço e do tempo. Trata-se do seguinte: os diferentes

⁷² É Hume quem grifa. Note-se que o termo “realidade” está ligado diretamente ao *ser* do objeto, sendo que as asserções a seu respeito partem das constatações realizadas no campo das idéias. “Em primeiro lugar, tomo a menor idéia que consigo formar de uma parte da extensão; e, certo de que não existe nada menor que essa idéia, concluo que tudo que descubro por meio dela tem de ser *uma qualidade real da extensão*” (I, II, II, 55; grifo nosso).

⁷³ A *adequação* toma o lugar, entre as idéias complexas, da idéia simples enquanto critério seguro para a asserção da relação causal. Assim, as idéias da memória também são seguras para a operação que investiga sua significação, pois mantêm a ordem entre os elementos tal e qual na impressão original.

momentos do tempo não poderiam coexistir, admitindo apenas uma contigüidade que caracteriza a sucessão desses momentos individuais. Afinal, o ano de 1737 não pode coincidir com o de 1738⁷⁴. “Portanto, é certo que o tempo, *tal como existe*, deve ser composto de momentos indivisíveis”(I, II, II, 57; grifo nosso).

Outro ponto para a contraposição ao argumento da infinita divisibilidade é a noção de movimento, pois compreende a imbricação da idéia de espaço e da idéia de tempo. Se os momentos do tempo coexistissem, o movimento não ocorreria, e o novo lugar tomado pelo objeto seria uma manifesta contradição. Um último argumento ainda gira em torno da noção de ponto matemático, cuja possibilidade como concepção última da imaginação na decomposição da extensão implicaria a realidade de uma não-entidade (absurdo evidente). Voltaremos à noção de ponto matemático adiante, quando tratarmos positivamente das idéias de espaço e tempo. Por ora, bastou-nos expor a argumentação humiana contra a possibilidade da infinita divisibilidade de tais idéias e a conseqüente finitude do espaço e do tempo. Assim, a diferença entre partes da extensão ou entre momentos temporais ajudou-nos a delinear um pouco mais o simples, sugerindo que a mente *estabelece* o simples de acordo com suas possibilidades. Vale lembrar, o primeiro argumento é a incapacidade de a mente conceber o infinito.

Entretanto, a passagem daquilo que é descoberto em relação às idéias para asserções sobre o objeto em questão não deixa margem a uma decisão fácil. É hora então de chegarmos a um resultado para esta questão, de cunho um pouco didático, pois assim estará estabelecido o sentido “não representacionista” desta filosofia, indicando a necessidade de reformulação dos conceitos fundados na idéia de dupla existência. Acontece que, no limite, a questão nem faz sentido: trata-se de uma dualidade intrínseca que revela um mundo antes de tudo fenomênico. O simples depende da mente e da natureza ao mesmo tempo, justamente porque não é uma representação. Ele surge da análise de um fenômeno, sem poder, por isso, ultrapassar essa condição. Não se deixa o campo subjetivo para alcançar um puro “em si”, e compará-lo com as análises realizadas no campo das idéias. Foram essas análises, de acordo com a liberdade da imaginação em separar as idéias entre as quais

⁷⁴ Este exemplo, aparentemente inocente, parece útil para deixar clara a dificuldade da questão. Se é verdade que se pode questionar o limiar que exterioriza um momento do tempo do outro (ou da extensão), e que os relaciona, é verdade também que dizer que, de alguma forma, um está presente no outro, pode ser diluir as diferenças dos momentos mais distantes – a caminho, ao que parece, de uma totalização absoluta, como um idealismo transcendental que gere, ao menos, o tempo.

reconhece alguma diferença, que fizeram aparecer o simples do fenômeno daquela experiência. Ora, tratava-se de um objeto, portanto, de uma idéia complexa que depende de algo mais que uma simples contemplação (consciência): ele depende de uma transição da mente de uma idéia a outra a realizar uma associação entre isso que é diferente. Esse processo de constituição de um fenômeno (objeto), que é a própria experiência, será exposto na próxima parte. Porém temos elementos suficientes para compreender que a percepção de diferenças que legitima a separação das idéias simples (análise) se dá na contramão da síntese natural de um objeto (a transição que compõe uma idéia complexa, lembremos, é uma transição imediata, fácil).

É nesse sentido que a natureza de uma impressão não é nunca objeto de uma investigação teórica direta – a sensação original não é algo subsistente. Investigar a natureza da impressão seria obter informações a respeito da própria coisa, negligenciando o fato de que ela se mostra sensivelmente apenas como fenômeno, ou seja, segundo a participação fundamental de um agente na síntese de seus elementos. Isso significa que a impressão não é algo que “represente” a coisa “em si”, mas a maneira pela qual as coisas necessariamente aparecem ao sujeito empírico⁷⁵. “Penetrar por nossa razão *nas coisas...* Pretensão fanfarrã, que Hume teve o imenso mérito de refutar”⁷⁶. Todavia, é preciso notar que se *crê* na existência das impressões simples, inclusive como critério para afirmar a realidade (i.e., a significação) de uma idéia. Isso é a *crença*. Ora, é precisamente a impossibilidade de teorização direta do *singular* real (embora seja apreendido sempre enquanto impressão sensível) que, tentaremos mostrar adiante, justifica o caráter homogêneo da crença e da ficção, da verdade e da falsidade: a crença será um modo de sentir mais forte que, contudo, não tem natureza distinta das ficções. A crença não se vale de algum modo distinto de percepção (a verdade não é a certeza de uma “correspondência” ao “mundo em si”). Nessa medida, não há, nem poderia haver, uma ontologia positiva em Hume; mas o critério bastante particular de verdade em questão aponta na direção de uma ontologia inatingível, sugerida pela força e vivacidade (daí ser a crença uma questão de *grau*: grau de força e vivacidade).

⁷⁵ “Que nossos sentidos não oferecem suas impressões como imagens de alguma coisa distinta, ou seja independente e externa, é evidente. Pois tudo que eles nos transmitem é uma percepção singular, e jamais nos dão a menor indicação de algo além dela” (I, IV, II, 222).

⁷⁶ Lebrun, *Hume e a astúcia de Kant*, p. 11.

A mente procede a uma *análise* no campo das idéias que faz aparecer o simples do fenômeno, que será *inferido* como a natureza real das impressões e idéias⁷⁷. Essa inferência, como uma segunda operação de reflexão, será discutida mais detalhadamente na próxima parte, quando estaremos munidos das definições da idéia de causalidade, das idéias de relação, associação, e sobretudo de crença. Nossos olhos aqui devem estar voltados ao primeiro passo, de *análise*, mostrando que a separação das idéias é a análise de um fenômeno, e não de idéias “internas” desvinculadas do mundo, da experiência. Usamos para isso as constantes referências de Hume à identidade entre as análises feitas no âmbito das idéias e os objetos “eles mesmos”, ressaltando que esses objetos não são ainda alguma objetividade cognoscível ou mesmo suposta como correspondente externo.

Em suma, se a diferença revela uma composição, ela possibilita a negação da relação que compõe, i.e., imprime uma separabilidade. E é essa negação possível que permite a singularização de uma qualidade, de uma idéia; ela permite a análise que destaca um simples (simples este que será, por uma segunda operação, inferido como *real* sem no entanto poder ser conhecido em sua realidade). Antes de passarmos ao próximo momento do texto, devemos fazer uma consideração sobre a relação entre matéria e forma, expondo de que modo é possível pensar uma *distinção de razão*.

A distinção comum entre matéria e forma não implica em uma nova singularização a partir do elemento simples, pois não revela uma diferença real (estamos no inverso da questão dos universais). A diferenciação entre “figura e corpo figurado”, “movimento e corpo movido”, que usualmente parece corresponder a um par (forma / matéria), é conseqüência de uma *distinção de razão*. “A dificuldade de se explicar essa distinção surge do princípio acima exposto, que *todas as idéias diferentes são separáveis*. Pois segue-se desse princípio que, se a figura for diferente do corpo, suas idéias deverão ser separáveis, bem como distinguíveis; se não for diferente, suas idéias não poderão ser nem separáveis nem distinguíveis”(I, I, VII, 49). Ora, se houvesse uma idéia de figura distinta de uma idéia

⁷⁷ Assim, o papel fundamental do simples decorre de uma inferência retroativa que pode indicá-lo como condição real da experiência – que *deve* ter sido anterior, cronologicamente, à experiência presente, para que sua antecedência lógica, enquanto componente do objeto, seja justificada. Essa forma de compreender o estatuto do simples – como fundamento ontológico *pensado*, inferido enquanto tal –, traça um pano de fundo sobre o qual parece possível colocar a discussão a respeito do famoso contra-exemplo do azul (hipótese de uma exceção ao princípio de que toda idéia simples é derivada de uma impressão simples. Cf. Livro I, Parte I, Seção I, em especial, p. 29-30). Quando retomarmos o assunto, no próximo capítulo, desenvolveremos esta proposta de leitura.

de corpo, haveria uma correspondência à autonomia de cada um desses termos no que concerne à impressão, sendo assim uma distinção real. O que se percebe aqui é uma *distinção de razão* que não implica em separabilidade por não derivar de uma diferença real *possível* – por isso, “de razão”⁷⁸. Matéria e forma não distinguem “regiões de ser”: não se trata de uma “relação” que possa ser negada, na medida em que não há dois termos autônomos, não há *diferença*.

O que ocorre é que o simples pode apresentar relações de semelhança com diferentes idéias, a partir da *consideração* de um aspecto ou outro de sua singularidade mesma, de acordo com a forma ou a matéria, figura ou corpo. “É certo que a mente jamais teria sonhado em distinguir uma figura de um corpo figurado – uma vez que, na realidade, estes não são nem distinguíveis, nem diferentes, nem separáveis –, se não houvesse observado que, mesmo nessa simplicidade, poderiam estar contidas várias semelhanças e relações diferentes”(I, I, VII, 49)⁷⁹. É, pois, uma consideração, um ato de reflexão, o que faz aparecer *aspectos* distintos em uma unidade simples; e é por isso que se trata de uma circunstância. “É evidente que mesmo idéias simples diferentes podem apresentar uma semelhança ou similaridade entre si, não sendo necessário que o ponto ou a circunstância de semelhança seja distinto ou separável daquela em que elas diferem”(apêndice, 675)⁸⁰. Deste modo, o critério que define e diferencia uma idéia simples de uma complexa continua sendo a possibilidade de uma diferença (negação de uma *relação*) entre alguns de seus elementos – essa possibilidade não existe no caso dos referidos aspectos das idéias simples. Não se trata então, como diz Daniel A. Schmicking, de uma maior atenção capaz de fazer um sujeito reconhecer uma idéia ou impressão que acreditava simples como complexa. Se Schmicking argumenta que, “na medida em que a simplicidade depende dos limites da

⁷⁸ Justamente, “a discussão de Hume sobre ‘distinção de razão’ encontra dificuldades porque ele já havia descartado a possibilidade de qualquer distinção que não seja uma distinção real” (Bracken, H. M., *Hume on the ‘Distinction of Reason’*, p. 309). Mas uma distinção real é afirmada apenas uma vez que a imaginação constata a possibilidade de separação de duas idéias. Caso isso não seja possível, é porque não há uma relação a ser negada entre o que são aspectos da idéia ou impressão que as relacionam com outras unidades.

⁷⁹ Por exemplo, ao comparar um globo de mármore branco com um globo de mármore preto e um cubo de mármore branco: as duas primeiras idéias simples têm semelhança quanto à forma, mas a primeira e a última quanto à cor. “Com a prática, começamos a distinguir a forma da cor por meio de uma *distinção de razão* (...) (que é) uma espécie de reflexão, à qual o costume nos torna, em grande medida, insensíveis” (I, I, VII, 49).

⁸⁰ Hume usa como exemplo a maior semelhança entre azul e verde que entre azul e escarlate, semelhança esta que se dá igualmente para sons, sabores ou aromas. A semelhança pode ser, inclusive, baseada na expressão abstrata que põe lado a lado todas as simplicidades, apesar da singularidade de cada uma.

imaginação e do limiar individual na discriminação perceptiva (...) ela é relativa,”⁸¹, é porque desconsidera que o simples continua sendo unitário mesmo que o sujeito não esteja reconhecendo tal unidade – os elementos simples de uma rosa continuam sendo *distinguíveis* e *separáveis*. A unidade não é um termo subjetivamente relativo.

Contudo há um ponto interessante da argumentação de Schmicking que contribui para a discussão sobre esta *distinção de razão*, apesar de não estar para nós como resultado do que ele compreende pela distinção simples/complexo. Trata-se da aproximação que o autor sugere entre o *simples* e o *todo de partes dependentes* da fenomenologia de Husserl. Ele afirma que, “uma vez que as categorias mereológicas básicas de Husserl têm uma ‘genealogia’ empírica, i.e., sua origem pode ser retraçada na experiência sensível (pré-predicativa), essa versão da mereologia (...) pode ser particularmente apropriada para explicar os fundamentos da visão de Hume”⁸². A questão resume-se em considerar os “diferentes” aspectos de um simples como “partes não destacáveis”, ou, “partes dependentes”, conforme a teoria do todo e das partes que Husserl oferece em suas *Investigações Lógicas*. Realmente, os aspectos são mesmo partes dependentes, em sentido husserliano, pois é apenas neste sentido que se pode pensar alguma identidade não associativa, sem recorrer à noção clássica de substância⁸³.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O ATOMISMO

Hume pôde levar a cabo assim uma crítica à noção clássica de *substância*, que perde inteiramente seu sentido para esse atomismo radical – seja substância aquilo que se compreende como algo material, seja substância “espiritual”. E isso mesmo que não se trate de um atomismo oferecido enquanto tal na experiência corrente, mas antes um atomismo

⁸¹ Schmicking, D. A., *Hume’s Theory of Simple Perceptions Reconsidered*, p. 23. Esse relativismo decorre de uma compreensão equivocada a respeito da percepção direta do simples, cuja impossibilidade pretendemos deixar clara ao longo de nossa argumentação. Ao contrário, Schmicking acredita que “atos de imaginação estão envolvidos ao menos em todos os casos em que a percepção sensível não nos fornece uma classificação clara e espontânea das impressões como simples ou complexas” (Schmicking, *Hume’s Theory of Simple Perceptions Reconsidered*, p. 9).

⁸² Schmicking, *Hume’s Theory of Simple Perceptions Reconsidered*, p. 10.

⁸³ Segundo Schmicking, “de fato este conceito de todo é o substituto fenomenológico para o conceito tradicional de substância” (p. 12). Na mesma linha vão as afirmações que Christopher Salmon faz, segundo Bracken, a respeito do controverso tema da distinção de razão, compreendendo-a como o tema da identidade frente diferentes “visadas”, de modo que “ele (Hume) parece antecipar as doutrinas da intencionalidade de Brentano e Husserl” (Bracken, *Hume on the ‘Distinction of Reason’*, p. 310).

proveniente da análise que pretende estabelecer o sentido de termos essenciais às discussões filosóficas, isto é, seus significados ou realidade. Sem dúvida, a noção de substância está entre os mais importantes termos a serem definidos, pois estava já há algum tempo sugerindo o sentido de alguns problemas cruciais, como a relação do objeto à mente, ou, em termos cartesianos, a relação entre idéia e coisa. A noção de substância prescrevia até então a necessidade de pensar diferentes regiões de ser para “conteúdos” de acesso diferenciado. De um lado, aqueles que eram tidos como objetos de conhecimento certo (idéias, claras e distintas, objetos da mente); de outro, os de conhecimento duvidoso (coisas, objetos dos sentidos). Fixavam-se assim as dualidades clássicas.

Contudo, a formulação cartesiana e a pretensa solução de Berkeley forneceram as armas que Hume precisava para justificar seu atomismo frente a tal distinção representacionista (visto que a separação idéias / coisas corresponde à separação substancial entre alma e corpo, sujeito e objeto, mente e mundo). Como mostra Allaire, “as principais armas são (I) a afirmação de Descartes de que as entidades conhecidas com certeza são propriedades da mente e (II) a afirmação de Berkeley de que apenas entidades conhecidas com certeza *existem*”⁸⁴. O que ocorre aqui é um movimento que vai de um representacionismo, pela separação substancial das “propriedades” mentais e as demais, com Descartes, para uma tentativa de superação cética⁸⁵, em que só existe aquilo que é ou está na mente, com Berkeley. Segundo Allaire, “Hume se dá conta de que, se aquilo que é conhecido com certeza é uma propriedade da mente, a mente mesma não pode ser conhecida. É por isso que ele diz: ‘tampouco jamais *posso* perceber nada além das percepções’. Ele se dá conta, além disso, de que se apenas o que é conhecido com certeza existe, não existe substância mental, assim como não existe substância material”⁸⁶. Se não há um tipo de identidade que preserve um conteúdo objetivo para os entes, tampouco há alguma identidade que ponha a mente como uma substância real.

A crítica à substância e à existência de um mundo externo é portanto o inverso da crítica à identidade pessoal e imaterialidade da alma. Para compreender o alcance da crítica humiana a estas duas pontas do raciocínio clássico, e o fundamento comum correspondente

⁸⁴ Allaire E. B., *The Attack on Substance: Descartes to Hume*, p. 73.

⁸⁵ “O representacionismo abriga o ceticismo porque, colocando as entidades *reais* (i.e., as existências) para além do conhecimento direto, ele exclui de antemão a possibilidade de conhecê-las com certeza” (Allaire, *op. cit.*, p. 74).

⁸⁶ Allaire, *op. cit.*, p. 75.

ao estatuto particular de “experiência” nesse pensamento, será preciso passar ainda por alguns pontos da filosofia de Hume. Esta questão será retomada ao final da segunda parte.

III - ASSOCIACIONISMO

Investigando a natureza das idéias, encontramos não apenas suas qualidades simples, mas, junto com elas, determinadas conexões que as faziam aparecer em uma experiência única, como um objeto composto. A percepção das relações é expressa, por exemplo, na seguinte frase de Hume: “Quando ambos os objetos estão presentes aos sentidos, juntamente com a relação, chamamos a *isso* antes de percepção que de raciocínio”(I, III, II, 101)⁸⁷. Essa frase é suficiente para sugerir que as relações são, de alguma forma, dadas aos sentidos com os objetos, ou com as qualidades (no caso de um objeto apenas). Aliás, já tivemos outra indicação, mais forte do que esta, sobre a percepção de uma relação: tanto a semelhança entre impressões e idéias, quanto a causalidade entre elas, foram afirmadas como resultados de *observações*.

Assim, ao separar e distinguir o simples, encontrou-se não apenas qualidades, mas também alguns modos de relação constantes; logo, revela-se naquele movimento analítico um caráter sintético da experiência tal como se dá, que estabelece a esfera do *associacionismo*. Ademais, se há um processo de análise possível é porque havia antes uma síntese – uma síntese que estava dada na experiência irrefletida. Devemos continuar aqui a estabelecer os termos presentes nessa experiência por meio da análise, concentrando-nos agora no outro termo daquela experiência complexa: as associações, denominando-as agora, mais precisamente, de *relações naturais*. Depois, por meio de uma inferência como aquela que precisou a causa das idéias, tentaremos encontrar a causa – ou a experiência sensível – que dá origem às associações, em especial à causalidade.

1. RELAÇÕES NATURAIS

⁸⁷ Trata-se aqui das *questões de fato*, que se distinguem das *relações entre idéias*. As primeiras são aquelas que dependem da *situação* em que as idéias aparecem (portanto, admitem contrários), ao passo que as últimas dependem unicamente das idéias e, por isso, “pertencem mais propriamente ao domínio da intuição que ao da demonstração” (I, III, I, 98).

O termo “conexão” nos ajudará a diferenciar o que Hume denomina *relações naturais* do que chama *relações filosóficas*. São estes os dois sentidos designados pela palavra *relação*: “a qualidade pela qual duas idéias são conectadas na imaginação, uma delas naturalmente introduzindo a outra”(I, I, V, 37), que são as associações, ou seja, *conexões* entre idéias; ou “a circunstância particular na qual, ainda que a união de duas idéias na fantasia seja meramente arbitrária, podemos considerar apropriado compará-las”(I, I, V, 37). O primeiro caso é o das *relações naturais*, o segundo, das *relações filosóficas*, que serão tema de discussão futura.

Em uma conexão, i.e., nas *relações naturais*, as idéias simples não têm sua diferença preservada para a consciência que as observa (o simples é simples em si, mas não para a consciência, como vimos, a não ser através de um esforço especulativo). É por isso que a mente não reconhece de imediato as idéias simples como diferentes. As *relações naturais* são responsáveis pelo não discernimento imediato entre idéias simples ou entre objetos. Desta maneira, a experiência aparece “interligada”: as associações formam idéias complexas ou fazem dos objetos percebidos elementos de um conjunto único de experiência, pela remissão instantânea de um a outro. Por exemplo, entre as idéias simples do aroma de uma fruta (idéia não espacial) e da textura ou da cor desta fruta (simplicidades que dão a idéia de extensão), a mente imprime uma transição imediata, de acordo com o costume de observar a contigüidade e causalidade entre elas, concluídas a partir da coexistência de tais simplicidades. “Portanto, essas relações entre o objeto extenso e a qualidade que existe sem possuir um lugar particular, a saber, as relações de *causalidade e contigüidade no momento de sua aparição*, devem ter tal influência sobre a mente que, quando um deles aparece, ela imediatamente dirige seu pensamento para a concepção do outro”(I, IV, V, 269)⁸⁸. É por isso que os “dados imediatos da

⁸⁸ Além disso, a mente atribui certa “*conjunção espacial*, para tornar a transição mais fácil e natural”.

consciência” são, para Hume, complexos. Eis a origem de toda e qualquer experiência⁸⁹.

São poucos os princípios de associação que Hume identifica na transição imediata da mente entre uma idéia e outra, a partir da análise das complexidades. “A imaginação passa facilmente de uma idéia a qualquer outra que seja *semelhante* a ela; tal qualidade, por si só, constitui um vínculo e uma associação suficientes para a fantasia”(I, I, IV, 35). As relações de espaço e tempo também fazem com que a imaginação passe de uma idéia a outra imediatamente, em função da *contigüidade* constatada usualmente entre elas. Acontece ainda de a imaginação passar naturalmente de uma idéia a outra por conta da relação de *causalidade*, à qual daremos maior atenção em breve. Mesmo que as idéias estejam relacionadas por intermédio de uma terceira, a mesma operação fará com que apareçam à mente como uma apenas. “Para que possamos compreender toda a extensão dessas relações, devemos considerar que dois objetos estão conectados na imaginação não somente quando um deles é imediatamente semelhante ou contíguo a outro, ou quando é sua causa, mas também quando entre eles encontra-se inserido um terceiro objeto, que mantém com ambos alguma dessas relações. Esse encadeamento pode se estender até bem longe, embora, ao mesmo tempo, possa-se observar que, a cada interposição, a relação se enfraquece consideravelmente”(I, I, IV, 35).

Em suma, a relação natural é aquela que deriva da observação de certas relações por diversas vezes, de modo que a mente toma tais relações como conexões, i.e., como ligações necessárias, ao passar imediatamente de uma a outra. Ora, de acordo com o atomismo exposto acima, as “relações” são *externas* às idéias. Contudo o sujeito toma as relações

⁸⁹ Isso coloca fora de questão a possibilidade de idéias ou princípios inatos, entendidos como “conteúdos” prévios da mente, que a fariam desde sempre uma natureza determinada. Todavia Hume diz: “entendendo por *inato* aquilo que é original, ou que não é copiado de nenhuma impressão precedente, então podemos asseverar que todas as nossas impressões são inatas e nossas idéias não o são” (IEH, 40).

apresentadas pela natureza (em sua possibilidade) como conexões; mas como ele faz isso imediatamente, conforme sua *tendência*, podemos perceber que nesse sentido uma qualidade é percebida já anunciando outra. É como se as associações revelassem uma “tábua de categorias” oferecida pela própria natureza da experiência. É por isso que a conexão ocorre ainda que não seja um dado – isto é, a cor mate da cera anuncia a moleza, que anuncia o som surdo, etc.; e tudo isso sem fazer do pedaço de cera uma totalidade necessária em si mesma constituída, independente de um sujeito que faça a transição de uma qualidade a outra⁹⁰. Analisando qualquer objeto de experiência é possível identificar relações que, devido a sua repetição, permitem à mente tal composição imediata. Assim, que as relações sejam externas ao simples não significa que elas sejam instituídas por um entendimento dotado de categorias *a priori*. É por isso que o atomismo só pode ser pensado como resultado analítico, especulativo, e jamais como o ponto de partida para a descrição da experiência: se partíssemos de átomos, não poderia haver associação, a menos que elas dependessem exclusivamente do sujeito de conhecimento.

“Já observamos que a natureza estabeleceu conexões entre idéias particulares e que, tão logo uma idéia surja em nosso pensamento, ela introduz sua idéia correlativa e para ela dirige nossa atenção, por meio de um delicado e insensível movimento”(IEH, 83)⁹¹. São estes três, portanto, os princípios de associação: *semelhança, contigüidade no espaço ou no tempo e causalidade*. Em qualquer fenômeno, um ou outro desses princípios opera de modo tal que a mente passa naturalmente de uma idéia simples a outra. É em função deles que o atomismo original não implica um campo de arbitrariedade absoluta, sendo precisamente esses princípios aquilo que faz da experiência algo constante e universal (portanto, está aqui o objeto filosófico por excelência). Hume, referindo-se a si próprio na “sinopse”, diz o seguinte sobre o *Tratado*: “se alguma coisa dá ao autor direito a um título tão glorioso quanto o de *inventor*, é o uso que ele faz do princípio de associação de idéias, que está presente em quase toda a sua filosofia”(sinopse, 699). É a relevância dessa temática que faz

⁹⁰ Isso significa negar qualquer causalidade final, deixando espaço somente à causa eficiente. O atomismo, como podemos ver também na ontologia artificial de Ockham (por oposição à ontologia do natural que mostramos ser ainda um prejuízo substancialista), reduz os modos causais aristotélicos a este último: “na técnica (...) pode-se reduzir os princípios à pura eficiência” (Alféri, *op. cit.*, p. 94).

⁹¹ Esse trecho traz algumas indicações importantes: 1) “a natureza estabeleceu conexões”, 2) uma idéia introduz (*ela* introduz) sua idéia correlativa, 3) nossa atenção é dirigida para a idéia correlativa introduzida pela primeira, e 4) esse “dirigir a atenção” é um movimento delicado e insensível, no sentido de irrefletido (é uma realização, não uma instituição).

emergir observações como a de Deleuze, segundo o qual “a essência e o destino do empirismo não estão ligados ao átomo, mas à associação”⁹².

1.1 CAUSALIDADE: UMA NOVA DEFINIÇÃO DE NECESSIDADE

O tema da causalidade é aquele que, sem dúvida, mobilizou com maior força a atenção dos leitores de Hume. O privilégio deste princípio de associação é reconhecido por todos os pensadores que se voltaram à obra humiana, pois “se há alguma relação entre objetos que nos seja importante conhecer perfeitamente, trata-se com certeza da relação de causa e efeito. É nela que se fundam todos os nossos raciocínios referentes a questões de fato ou existência”(IEH, 115).

A idéia de causa e efeito que está no cerne do pensamento de Hume revela sua concepção singular de necessidade – que colocará em pé de igualdade, malgrado a expectativa científica, a necessidade moral e a física⁹³. A implicação direta de um conceito a outro, que aponta para tal homogeneização, parece justificar inclusive o movimento do *Tratado da Natureza Humana*, que tem o desenvolvimento da questão do entendimento humano (que em geral significa uma investigação sobre os juízos de causa e efeito) como uma espécie de propedêutica à moral. Daí ser o *Tratado uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*⁹⁴. Mas cabe neste momento apenas expor a noção não ontológica de causalidade, e apontar sua consequência no

⁹² Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*, p. 23.

⁹³ “David Hume destrutor diabólico da ciência... À primeira vista, nada reforça mais essa imagem tradicional que o capítulo ‘Liberdade e Necessidade’ do *Treatise*, e sua retomada na *Enquiry*. Pois é ali que o autor desenvolve o tema provocador da homogeneidade da necessidade moral e da necessidade física” (Lebrun, *La Boutade de Charing-Cross*, p. 65).

⁹⁴ Subtítulo da obra: *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental nos assuntos morais*.

que concerne ao tema da liberdade⁹⁵. Afinal, é remetendo-se ao princípio de causalidade que Hume pretende mostrar quão inerte se fez a discussão precedente a respeito da necessidade e liberdade⁹⁶; ou, o que é o mesmo, necessidade e contingência, regular e extraordinário.

A IDÉIA DE CAUSA

Uma vez que o método que guia o pensamento de Hume, apresentado de início como Princípio da Cópia, prevê a possibilidade de encontrar uma impressão correspondente a qualquer idéia – para que ela tenha sentido –, então é preciso, em primeiro lugar, perguntar-se: como se constitui a idéia de causa? Ou, o que é para Hume a mesma coisa: qual impressão é capaz de produzir tal idéia?

Com efeito, a idéia de causa é uma relação natural fundada nas relações de *contigüidade*, *sucessão* e *conjunção constante*. “Em primeiro lugar”, diz Hume, “vejo que todos os objetos considerados causas ou efeitos são *contíguos*”(I, III, II, 103). Hume prossegue: “a segunda relação que assinalarei como essencial às causas e efeitos não é tão universalmente reconhecida, estando, ao contrário, sujeita a alguma controvérsia. Trata-se da **PRIORIDADE** temporal da causa em relação ao efeito”(I, III, II, 104). A necessidade dessa relação para a causalidade

⁹⁵ Trata-se, em linhas gerais, do problema de conciliar a suposta necessidade essencial de tudo o que concerne à matéria com a liberdade dos juízos morais (ou o livre-arbítrio, que ganha aqui o mesmo sentido). O primeiro aspecto é normalmente solicitado como o fundamento sólido das ciências; o segundo, como o fundamento que permite imprimir responsabilidade às ações humanas. Para isso, geralmente a espécie de causalidade que se aplica ao primeiro caso, à matéria, supõe uma ligação tal entre tudo que há e ocorre no mundo que fica difícil justificar que um outro modo de causalidade esteja em questão nos casos em que é preciso reconhecer a possibilidade da contingência, da escolha, etc. A solução de Hume para esse assunto diz respeito a não distinção entre liberdade e necessidade, uma vez que a conexão necessária tem o mesmo sentido no campo moral ou físico.

⁹⁶ Já que a questão da liberdade e necessidade é assunto da vida e experiência cotidiana, “é de supor que nada poderia manter a disputa indecida por tanto tempo a não ser algumas ambigüidades de expressão que mantêm os antagonistas imóveis a distância e impedem o efetivo início do corpo-a-corpo” (IEH, 120). Para resolver o debate é preciso, antes de tudo, definir os termos da questão com precisão – ou seja, encontrar um significado comum aos termos, uma idéia correspondente.

depende do raciocínio segundo o qual causas e efeitos não podem coexistir, devendo antes suceder-se um ao outro. Acontece que uma causa não pode permanecer durante certo tempo em sua perfeição (sem mudança) e, de repente, fazer surgir um efeito, pois essa situação exigiria alguma outra causa na participação desse novo objeto. Caso contrário suporia a possibilidade de coexistência de causas e efeitos, indistintamente. Aquele objeto que permaneceu em sua perfeição não pode ser sozinho a causa do outro subsequente. “A consequência disso seria nada menos que a destruição da sucessão de causas que observamos no mundo e mesmo a total aniquilação do tempo. Porque se uma causa fosse contemporânea a seu efeito, e esse efeito a *seu* efeito, e assim por diante, é claro que não haveria algo como uma sucessão; e os objetos seriam todos coexistentes”(I, III, II, 104)⁹⁷. Sendo assim, fica estabelecida a necessidade das relações de contigüidade e de sucessão para a idéia de causa.

Que sejam necessárias não significa que sejam suficientes. “Há uma CONEXÃO NECESSÁRIA a ser levada em consideração; e essa relação é muito mais importante que as outras duas anteriormente mencionadas”(I, III, II, 105). A conexão necessária está intimamente ligada à conjunção constante apontada como relação fundamental à formação da idéia de causa. A natureza da *conexão necessária* não pode ser revelada por alguma intuição ou raciocínio, sendo antes uma questão de fato, derivada da observação da experiência e que admite a concepção de seu contrário. Acontece que, justamente, “em vez de a inferência depender da conexão necessária, é a conexão necessária que depende da inferência”(I, III, VI, 117). Ora, é porque a mente estabelece uma relação de

⁹⁷ A coexistência é uma característica das qualidades simples formadora de uma idéia complexa, que determina a atualidade da percepção e composição do objeto.

causalidade entre objetos ou eventos semelhantes que repetidas vezes apresentaram a relação de contigüidade e sucessão (que se apresentaram portanto em conjunção constante) que há, para a mente, uma conexão necessária. Desta maneira, “a idéia de causa e efeito é derivada da experiência, que nos informa que tais objetos particulares, em todos os casos passados, estiveram em conjunção constante um com o outro”(I, III, VI, 118-119). A inferência causal é resultado da observação de uma união ou conjunção constante, de modo que ela depende da “absorção” de uma regra geral a partir de uma espécie de raciocínio sobre os casos passados. É esse raciocínio que caracteriza a conexão necessária como uma *impressão de reflexão*.

IMPRESSÃO DE REFLEXÃO

É preciso esclarecer então o que Hume denomina *impressões de reflexão*, por oposição às *impressões de sensação*. As impressões de sensação são propriamente os objetos percebidos pelos sentidos, ou seja, concernem à primeira aparição das qualidades (experiência sensível). Já a maneira como o sujeito *sente* as idéias provenientes dos sentidos, ou seja, como a mente sente a “cópia” de uma qualidade ou de determinadas relações, essa maneira, dizíamos, é responsável por um outro tipo de impressão: a impressão de reflexão.

“As da primeira espécie nascem originalmente na alma, de causas desconhecidas. As da segunda derivam em grande medida de nossas idéias (...). Essas impressões de reflexão são novamente copiadas pela memória e pela imaginação, convertendo-se em idéias – as quais, por sua vez, podem gerar outras impressões e idéias. Desse modo, as impressões de reflexão antecedem apenas suas idéias correspondentes, mas são posteriores às impressões de sensação, e delas derivadas”(I, I, II, 32).

As impressões de reflexão são, pois, efeitos das impressões de sensação. Elas ocorrem apenas na medida em que as impressões de sensação fazem com que determinadas idéias sejam *sentidas* pela mente. Isso significa que, no caso da idéia de causalidade, aquilo

que é propriamente *sentido* são as relações de contigüidade no espaço e no tempo (sucessão) e a *conjunção constante*. Desse *sentir* as relações (perceber a ordem das qualidades, a sintaxe da experiência) segue-se, por uma espécie de raciocínio, a idéia de conexão necessária – *sentida obliquamente*, portanto. A impressão de reflexão é assim o resultado do modo como a mente sente a “relação” de *conjunção constante*; mas não apenas a sente como extrai algo daí, donde um tipo de raciocínio sobre o modo pelo qual as idéias aparecem relacionadas (freqüentemente relacionadas) é capaz de fornecer uma nova idéia, como a de conexão necessária, com base na qual o sujeito passa a operar por juízos causais.

Contudo, dissemos que a causalidade é imediata, o que Hume chama uma *relação natural*, pela qual os objetos são dados já em conexão. Então, o que vem a ser esse raciocínio presente em um de seus aspectos fundamentais? Esta dificuldade está enraizada na ilusão dogmática clássica de que a conexão necessária entre uma idéia e outra não precisaria ser mais que uma simples sensação ou um objeto de puro raciocínio. Mas se assim fosse, não seria uma realização do sujeito, e a mente nada faria, permanecendo contemplativa e inerte frente a uma relação dada ontologicamente, reconhecida enquanto tal, como expressão de algum poder ou energia.

CONEXÃO NECESSÁRIA

Hume nos mostra, na seção VII da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, a inconsistência de termos como *poder, força, energia* ou *conexão necessária*, presentes nas diversas discussões filosóficas a fim de justificar a idéia de causalidade, ou antes, de conexão necessária. “Não há, entre as idéias que ocorrem na Metafísica, outras mais incertas e obscuras que as de *poder, força, energia* ou *conexão necessária*, das quais nos é forçoso tratar a cada instante em todas as nossas investigações” (IEH, 97)⁹⁸. A relação de causalidade não deve ser entendida como

⁹⁸ “Não há, na realidade, nenhuma porção de matéria que revele, por suas qualidades sensíveis, qualquer poder ou energia, ou que nos dê razões para imaginar que poderia produzir alguma coisa ou ser seguida por qualquer outro objeto que pudéssemos denominar seu efeito” (IEH, 99).

decorrência de algum substrato real⁹⁹, pois é impossível encontrar uma impressão de algo como uma conexão necessária a partir da simples consideração de um objeto ou outro. “É impossível, portanto, que a idéia de poder possa ser derivada da contemplação dos corpos em casos isolados de sua operação, porque nenhum corpo jamais exhibe algum poder que possa ser a origem dessa idéia” (IEH, 100).

O método que permite a Hume tal recusa consiste naquele de sempre, determinado como princípio da cópia, segundo o qual basta perguntar pela impressão original da idéia em questão para saber se ela, ou o termo que a designa, tem significado. Trata-se de observar a experiência e tentar reconhecer nela a fonte desta idéia tão essencial à filosofia ou às ciências em geral (inclusive à moral)¹⁰⁰. Como ela não deve estar nas qualidades, ao passo que não pode haver nada nelas que as determine como causa ou efeito (pode ser um ou outro, dependendo da situação), a “idéia de causação, portanto, deve ser derivada de alguma *relação* entre os objetos” (I, III, II, 103).

A relação percebida entre os objetos é justamente a marca de uma conjunção constante, que expressa certa regularidade da natureza. Sem essa regularidade, a mente não poderia reconhecer essas relações *constantes* como índice de uma conexão necessária que parece articular o percebido a uma expectativa ou previsão. A observação da união constante conjuga-se assim com a inferência que lança a relação percebida além dos sentidos ou memória. “Eis aqui, portanto, dois pontos que devemos considerar como

⁹⁹ O atomismo não permite pensar a causalidade como substrato real justamente porque deveria, para tanto, definir modalidades de relações nas idéias, e imprimir assim uma necessidade *a priori* no mundo. Tal impossibilidade segue as conseqüências do atomismo humiano, similar às de Ockham, conforme apresentado por Pierre Alféri. É em função do atomismo que Ockham se refere à relação causal também como algo não real: “a relação de causalidade não tem um substrato real que seja *realmente alguma coisa* entre os singulares em relação” (Alféri, *op. cit.*, p. 130).

¹⁰⁰ Essa nova noção de necessidade serve aos propósitos das ciências e mantém-se como um padrão regulador dos juízos, sejam eles cognitivos ou não. “Que não haja jamais outra coisa que constância enfraquecida é somente uma garantia contra o acaso, no sentido de Aristóteles. – Mas isso não significa, sobretudo, que a necessidade seja enfraquecida, e que seja doravante permitido ao cientista ser menos atento quanto às condições de sua estipulação” (Lebrun, *La Boutade de Charing-Cross*, p. 71).

essenciais à *necessidade*: a *união* constante e a *inferência* da mente; onde quer que os descobramos, teremos de admitir uma necessidade”(sinopse, 698).

Se a relação fosse apenas uma sensação de uma conexão dada (*união*), da qual não se extrai um raciocínio (*inferência*), a mente não passaria da proposição “*Constatarei que tal objeto sempre esteve acompanhado de tal efeito*” para “*Prevejo que outros objetos, de aparência semelhante, estarão acompanhados de efeitos semelhantes*”(IEH, 63-64). Quando a mente infere um efeito de uma causa ou vice-versa é “preciso no mínimo reconhecer que a mente extraiu aqui uma conseqüência, que um certo passo foi dado: um percurso do pensamento e uma inferência, para o que se exige uma explicação”(IEH, 63). Um percurso do pensamento pelo qual se constituirá a própria racionalidade.

Por outro lado, este raciocínio é um modo de sentir (por isso *impressão* de reflexão) justamente porque sem a experiência de conjunções constantes seria impossível extrair uma afirmação sobre um caso futuro, como nas proposições acima. Isso porque “não somos jamais capazes de conjeturar qual efeito resultará de um objeto na primeira vez em que ele nos aparece”(IEH, 99). Ao ver uma bola de bilhar que vai em direção a outra, poder-se-ia pensar em vários efeitos, sem ter um motivo para supor que este ou aquele efeito deve seguir-se da colisão das bolas de bilhar. Mas é porque há uma experiência passada regular deste e não de outro efeito que a mente pode inferir que ele ocorrerá. Uma vez que “quando olhamos para os objetos a nosso redor e consideramos a operação das causas, não somos jamais capazes de identificar, em um caso singular, nenhum poder ou conexão necessária, nenhuma qualidade que ligue o efeito à causa”(IEH, 98), então nem se trata 1) de um puro raciocínio (a conexão necessária não pode ser deduzida a priori)¹⁰¹, de modo que não basta a inferência; nem 2) de uma pura sensação (não é índice de uma relação real), de modo que não basta a união constante.

O fato de a conexão necessária não ser uma sensação pode ser especificado ainda pelo sentido “interno”, i.e., no que concerne à vontade. Segundo Hume, verifica-se a mesma ausência de um poder ou conexão real, ao passo que continua sendo verdade que a idéia de causalidade (da qual a conexão necessária é o aspecto ou componente mais

¹⁰¹ Daí que Hume dirá que, “como todos os objetos que não são contrários são suscetíveis de uma conjunção constante, e como nenhum objeto real é contrário a outro, inferi desses princípios que, considerando-se a questão *a priori*, qualquer coisa pode produzir qualquer coisa; e que jamais descobriremos uma razão pela qual um objeto qualquer pode ou não ser a causa de outro, por maior ou menor que seja a semelhança entre eles” (I, IV, V, 279).

relevante) não decorre do reconhecimento de uma conexão ontológica. No caso dos movimentos de nossos corpos conforme nossa vontade, da mesma maneira, “tudo o que experimentamos é o resultado, a saber, a presença de uma idéia sucedendo-se ao comando da vontade; mas a maneira pela qual se realiza essa operação, o poder pelo qual ela se produz, isso está completamente além de nossa compreensão”(IEH, 105)¹⁰². Ademais, é preciso lembrar de que há limites na ação da mente e dos corpos, e que a razão de tais limites foge ao entendimento humano. “É então falso que a vontade seja o exemplo de uma força ostensivamente produtora de seu efeito, e é vão, por conseqüência, opor a passividade dos corpos à atividade da mente”¹⁰³.

É porque na origem da idéia de conexão necessária – e conseqüentemente de causa – não se trata nem de algo apenas sentido, nem de algo apenas racional, tampouco de algum sentido interno, e isso tudo pela ausência de uma conexão real, que há sempre uma mesma espécie de causalidade¹⁰⁴. É por isso também que “devemos rejeitar a distinção entre *causa* e *ocasião*, se por ela se entende que esses termos significam coisas essencialmente diferentes”(I, III, XIV, 204). Essa compreensão, que coloca em pé de igualdade a causa e a ocasião, depende de que haja simplesmente uma repetição (conjunção constante) implicada na causa: se houvesse o conhecimento de um poder ou energia a conectar diferentes objetos ou eventos, então a ocasião poderia ser entendida como a ausência desse poder supostamente reconhecível. Ora, justamente, não se trata na causalidade de algum poder conectivo destacável em sua realidade, mas da constância de relações causais que

¹⁰² Supondo ainda que essa ocasião remeta a uma volição divina a justificar a conjunção constante de determinados objetos, continua sendo verdade que não há qualquer evidência a respeito de alguma conexão como esta, e apenas se transfere a questão para outra esfera sem respondê-la, afinal, “por ventura não ignoramos igualmente a maneira ou a força pela qual a mente, mesmo a mente suprema, opera sobre si mesma ou sobre o corpo?” (IEH, 110). Esta negativa pretende responder “muitos filósofos”, os quais “admitem que a mente e a inteligência são não apenas a causa última e original de todas as coisas, mas a causa imediata e única de todo acontecimento que tem lugar na natureza, e alegam que os objetos comumente denominados *causas* não são na realidade senão *ocasiões*, e que o princípio verdadeiro e imediato de todo acontecimento não é nenhum poder ou força residente na natureza, mas uma volição do Ser Supremo, que quer que tais e tais objetos particulares estejam para sempre conjugados uns aos outros” (IEH, 107).

¹⁰³ Lebrun, *La Boutade de Charing-Cross*, p. 66.

¹⁰⁴ Com efeito, a causalidade está assim descolada da necessidade de remissões de uma razão universal presente em uma ontologia previamente determinada (assim determinada), como em Descartes ou Leibniz. Na verdade, é a toda tradição metafísica de distinguir “causas eficientes e causas *sine qua non*; ou entre causas eficientes e causas formais, materiais, exemplares e finais” (I, III, XIV, 204) que se opõe essa proposta humiana. Para Hume, “todas as causas são da mesma espécie” (idem), donde há apenas uma espécie de necessidade, seja no campo moral ou físico. “Porque, como nossa idéia de eficiência é derivada da conjunção constante entre dois objetos, sempre que se observa tal conjunção, a causa é eficiente; quando não se a observa, não pode haver nenhum tipo de causa” (idem).

escondem de nós sua justificação última, sem anular a segurança das inferências causais. “Se naquilo que chamamos ocasião, estiver implicada uma conjunção constante, essa ocasião será uma causa real. Se não estiver, não será absolutamente uma relação, e não pode originar nenhum argumento ou raciocínio”(I, III, XIV, 204).

“Portanto, nossa idéia de necessidade e causação provém inteiramente da uniformidade que se observa nas operações da natureza, nas quais objetos semelhantes estão constantemente conjugados, e a mente é levada pelo hábito a inferir um deles a partir do aparecimento do outro”(IEH, 122)¹⁰⁵. É daí que poderemos observar que as regras de juízo pelas quais o sujeito *reflete* sobre a natureza são provenientes dela mesma; e ela, inversamente, aparece assim porque é constituída de certa forma pelo sujeito que a experiencia. Essa mútua constituição ocorre de acordo com as repetidas experiências de determinadas relações. “Mesmo depois de um caso ou experimento no qual observamos um acontecimento particular seguir-se a outro, não estamos ainda autorizados a enunciar uma regra geral (...), mas, quando uma espécie particular de acontecimento esteve sempre, em todos os casos, conjugada a uma outra, não mais hesitamos em prever a ocorrência de um quando aparece o outro, e a fazer uso desse raciocínio que, só ele, pode nos dar garantias quanto a qualquer questão de fato ou existência”(IEH, 113).

Com efeito, é no sentido de que não é possível prescindir do sensível em suas relações recorrentes como objeto primeiro de raciocínio que “*nossos raciocínios acerca de causas e efeitos derivam unicamente do costume; e que a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza*”(I, IV, I, 216-217). Por mais que a crença na existência dos objetos inferidos por meio da causalidade (que é propriamente o que denominamos *crença*) não esteja dada por sua relação imediata com os sentidos (afinal, o efeito inferido se define justamente pela sua ausência), ela depende de que o sujeito *sinta* uma relação possível antes e para raciocinar segundo tal

¹⁰⁵ “Após uma repetição de casos semelhantes, a mente é levada pelo hábito, quando um dos acontecimentos tem lugar, a esperar seu acompanhante habitual e a acreditar que ele existirá” (IEH, 113).

relação. Acontece que a realização que vai de uma idéia a outra, e atribui à última força e vivacidade, torna-se imediata, natural, na medida em que a relação é tomada como conexão. “Quando dizemos, portanto, que um objeto está conectado a outro, queremos apenas dizer que eles adquirem uma conexão em nosso pensamento, e dão origem a essa inferência pela qual se tornam provas da existência um do outro; uma conclusão um tanto extraordinária, mas que parece fundada em evidência suficiente”(IEH, 114).

No processo de crença, então, há um raciocínio porque se trata de uma impressão de reflexão que permite um *ato* da mente, mas um ato que está prescrito pelo costume (tendência) de tal maneira que se dá imediatamente, sem reflexão propriamente dita (consideração, comparação). “Inferimos imediatamente uma causa de seu efeito; e essa inferência é não apenas uma verdadeira espécie de raciocínio, como o mais forte de todos”(I, III, VII, 125; nota 6). É o mais forte porque a causalidade é precisamente a regra que o sujeito retira da experiência das conjunções constantes – constituindo-o – e passa a “aplicar” sobre ela: a causalidade é o nó que torna possível um sujeito constituído e constituinte da experiência.

NECESSIDADE E LIBERDADE

Dizíamos que a idéia de causalidade exprime-se essencialmente na inferência que a mente realiza em função de experiências passadas de objetos constantemente conjugados (somando a isso a contigüidade e sucessão). É este aspecto da idéia de causa – a conexão – que implica em uma nova noção de necessidade, para a qual a conexão não é outra coisa que a conjunção constante. Dado que a união constante só é reconhecida através da semelhança dos diferentes casos, e que a inferência só existe porque há uma crença na regularidade da natureza (o raciocínio sobre as experiências passadas projeta-se nas experiências presentes e futuras), então toda necessidade está calcada nessas duas idéias.

Se não for possível, como parece ser o caso, indicar algo mais na base da idéia de causa, e se não se pode supor nada mais para afirmar a necessidade de alguma questão de fato, então isso significa, como já indicamos, que “existe apenas uma espécie de

necessidade, assim como existe apenas uma espécie de causa, e que a distinção comum entre necessidade *moral* e *física* não possui fundamento na natureza”(I, III, XIV, 205). Quer dizer, se a causalidade não é um dado ontológico, a necessidade está toda ela na união constante dos objetos e na inferência que a mente realiza a partir daí. Isso vale, portanto, também para as ações. “Os mesmos motivos produzem sempre as mesmas ações; os mesmos acontecimentos seguem-se das mesmas causas”(IEH, 123). Segundo Hume, se observarmos as ações e o comportamento dos homens em diferentes épocas e lugares (por meio de relatos, da história), é possível estabelecer semelhanças e regularidades que permitam extrair igualmente uma regra geral¹⁰⁶, através da qual se pode julgar causalmente sobre as questões morais. “Reconhecemos, assim, uma uniformidade nas ações e motivações humanas de forma tão pronta e universal como o fazemos no caso das operações dos corpos”(IEH, 124).

Que não haja uma regularidade perfeita nos eventos, sejam naturais ou morais, é algo que não mina a concepção humiana de causa, na medida em que a diversidade dos “conteúdos” concorre para uma regulação dos juízos – e o que se mantém e fornece o sentido filosófico (universal) à solução do problema é o *mecanismo* dos juízos, seu fundamento. É por essa natureza que a necessidade pode ser a mesma para qualquer campo de investigação, de modo que “um artífice que manipula apenas matéria inanimada tem tanta chance de ver seus objetivos frustrados quanto um político que dirige a conduta de agentes dotados de sensação e inteligência”(IEH, 126)¹⁰⁷. Todavia, que o senso comum e os filósofos tenham se servido constantemente de inferências baseadas na observação de tais regularidades, seja na vida comum ou em especulações calcadas na história, política, moral ou crítica, significa que os homens estão em grande medida de acordo sobre o que seja necessidade. “Parece quase impossível, portanto, envolvermo-nos com qualquer tipo de ciência ou ação sem admitir a doutrina da necessidade e essa inferência das motivações para as ações voluntárias, dos caracteres para a conduta”(IEH, 130-131).

¹⁰⁶ É preciso notar que as regras gerais para se julgar sobre causa e efeito são não apenas extensivas (pretendem servir a todos os casos futuros), mas também corretivas. Quer dizer, as inferências não contam, pela própria natureza da relação causal, com uma certeza em sentido forte (por oposição a uma certeza correspondente a uma regularidade perfeita, diferente de uma certeza demonstrativa). Por isso, experiências diversas (eventualmente contrárias) regulam nossos juízos ou conduta, no caso de juízos morais.

¹⁰⁷ Isso porque “a constância do comportamento dos elementos não é mais nem menos forte que aquela dos comportamentos humanos, e a confiança nas leis naturais não é então nunca mais nem menos que uma esperança razoável” (Lebrun, *La Boutade de Charing-Cross*, p. 65).

Um dos exemplos de que Hume se vale para exemplificar a natureza comum das inferências que concernem ao que se chama normalmente “necessidade física” e aquilo que se chama “necessidade moral” é o do prisioneiro. Em tais circunstâncias, um homem é capaz de ter certeza quanto à impossibilidade de fuga tanto pelas dificuldades físicas que o lugar imprime quanto pelas morais, impostas pelo carcereiro. Inclusive, é capaz de se debruçar sobre uma tentativa de violação da primeira em vez da última circunstância. Este mesmo prisioneiro é capaz, quando levado ao cadafalso, de prever a cadeia de acontecimentos que precede sua morte: “tanto a partir da constância e fidelidade de seus guardas quanto da operação do machado ou da roda”(IEH, 131)¹⁰⁸.

Em suma, se em todos os casos a necessidade está expressa na determinação de se passar de uma idéia a outra de acordo com a experiência passada, a liberdade seria a ausência dessa determinação, seria uma indiferença. “Ora, podemos observar que, embora raramente experimentemos esse despreendimento ou indiferença ao refletir sobre as ações humanas, sendo comumente capazes de inferi-las com bastante certeza a partir de seus motivos e das disposições do agente, sucede-nos, entretanto, com freqüência que, ao realizar essas próprias ações, temos a sensação de algo desse tipo”(IEH, 135; nota 1) – como uma indiferença. Isso se verifica especialmente por se tratar, na realização da passagem entre idéias, de uma tendência natural que ocorre, como dizíamos acima, imediatamente (relação natural).

“Por *liberdade*, então, só é possível entender *um poder de agir ou não agir, de acordo com as determinações da vontade*; isto é, se escolhermos ficar parados, podemos ficar assim, e se escolhermos nos mover, também podemos fazê-lo”(IEH, 137). Trata-se para Hume de uma liberdade hipotética, reconhecida universalmente. Hipotética justamente por colocar as coisas em relação à possibilidade de uma questão de fato; e uma vez que as questões de fato admitem sempre seu contrário, porque a necessidade não está impressa *a priori*, como vimos, então permanece aberta a possibilidade de um ou outro ato. Porém, uma vez realizada a ação, não se poderá mais pensar em acaso, pois isso seria negar aquela conjunção constante da qual depende fundamentalmente a idéia de causa. A ação apresenta

¹⁰⁸ “E, de fato, quando consideramos quão adequadamente se ligam as evidências *natural* e *moral*, formando uma única cadeia de argumentos, não hesitaremos em admitir que elas são da mesma natureza e derivam dos mesmos princípios” (IEH, 131).

sempre uma conexão necessária, nesse novo sentido, entre um motivo e o efeito. A solução ao debate se dá justamente por responder aos dois lados dessa separação dogmática entre necessidade e liberdade. Como mostra Lebrun, Hume responde, “contra o ‘racionalista’, *que nenhuma conexão necessária depende de um poder*, e, contra o teólogo, *que nenhum ato voluntário é livre, isto é, indiferente*”¹⁰⁹.

Ora, vê-se que a liberdade está de acordo com essa nova idéia de necessidade, e acaba por ser ela mesma, então, tal e qual a necessidade, no sentido de que revela exatamente o processo definido aqui como causal: eis a grande subversão operada por este empirista¹¹⁰. Dessa maneira, para que se desvaneça a dificuldade da questão, diz Hume: “não alteramos nenhuma circunstância no sistema ortodoxo aceito referente à vontade, mas apenas no sistema referente aos objetos e causas materiais”(IEH, 139). São estes últimos que mostraram não conter nenhuma expressão real da própria conexão, igualando-se ao mecanismo de inferências dos juízos morais. Contudo “esta homogeneização não significa que a necessidade seja *igualmente frouxa* e incerta nos dois domínios, mas, ao contrário, que em um como no outro, *ela é igualmente forte*”¹¹¹.

“De fato, mesmo os mais zelosos defensores do livre-arbítrio devem reconhecer essa união e essa inferência a propósito das ações humanas. Negam apenas que elas constituam a totalidade da necessidade. Mas, nesse caso, têm de mostrar que temos uma idéia de alguma outra coisa nas ações da matéria, o que, de acordo com o raciocínio anterior, é impossível”(sinopse, 698).

CRENÇA

A exposição sobre a noção de *crença* feita brevemente acima, apresentava este conceito como um ato que oculta a si próprio em função do hábito, pois se dá imediatamente. Segundo Hume, “uma opinião ou crença pode ser definida mais precisamente como UMA IDÉIA VÍVIDA RELACIONADA OU ASSOCIADA COM UMA IMPRESSÃO PRESENTE”(I, III, VII, 125). Dentro da perspectiva das associações,

¹⁰⁹ Lebrun, *La Boutade de Charing-Cross*, p. 68.

¹¹⁰ “Crítico – o sabemos bastante bem desde Kant – é um trabalho de limitação (limitação dos territórios, limitação das percepções). Subverter, ao contrário, é começar por desconfiar da idéia de *limitação* – e desconfiar, por isso mesmo, das clivagens demasiado abruptas às quais a metafísica nos habituou: natural/artificial, necessário/contingente... ou ainda: voluntário/involuntário ” (Lebrun, *La Boutade de Charing-Cross*, p. 70).

¹¹¹ Lebrun, *La Boutade de Charing-Cross*, p. 73.

que compõem nosso objeto de discussão neste momento (deixaremos a possibilidade de caracterizá-las pelas idéias *relacionadas* com uma impressão presente para quando tratarmos da crença à luz das relações filosóficas), interessa entender alguns aspectos dessa causalidade natural.

Falávamos acima, na discussão sobre “existência”, que a idéia de um objeto era suficiente para dar sua existência na medida em que ter a idéia de algo era o mesmo que tê-lo como existente. Entretanto o que essa identidade entre concepção e existência prescrevia era a existência da idéia como idéia existente, o que é diferente da *crença* que depositamos em certos objetos (a ficção é uma idéia existente). O argumento que sustenta a identidade em questão é a constatação de que nada há para o sujeito além de impressões e idéias, ao passo que nada diferente disso pode ser levado em conta, senão a crença que se atribui ou não à existência de um objeto. Quando Hume diz que “podemos perfeitamente perguntar *que causas nos induzem a crer na existência dos corpos*(,) mas é inútil perguntar *se existem ou não corpos*”(I, IV, II, 220), encontramos explícito o limite da investigação. Ele se refere justamente ao campo máximo das existências, apesar de considerar a expectativa comum de ultrapassá-lo.

Dessa maneira, “como é certo que há uma grande diferença entre a simples concepção da existência de um objeto e a crença nesta, e como tal diferença não repousa nas partes ou na composição da idéia que concebemos, segue-se que ela deve estar na *maneira* como a concebemos”(I, III, VII, 123). E essa maneira é reconhecida na força e vivacidade do objeto percebido. Deste modo, essa diferenciação não permite uma distinção absoluta entre objetos em que se crê e outros nos quais não se crê: crença e ficção são idéias existentes, e não se distinguem, enquanto objetos da imaginação (idéia), por natureza.

Sendo uma idéia *vívida* associada a uma impressão presente, a crença é sobretudo essa *certa maneira* particular de conceber ou de sentir uma idéia de que fala Hume. Pode parecer vago falar em um modo de sentir, mas “se fôssemos tentar *definir* esse sentimento, depararíamos talvez com uma tarefa muito difícil, se não impossível (...). Pode não ser inadequado, contudo, ensaiar uma *descrição* desse sentimento, com a esperança de que, por esse meio, possamos chegar a algumas analogias que permitam explicá-lo mais perfeitamente”(IEH, 81-82).

Na descrição de Hume, vemos “que a crença ou assentimento que sempre acompanha a memória e os sentidos não consiste senão na força e vividez das percepções que ambos apresentam, e que somente isso os distingue da imaginação”(I, III, V, 115). Se os objetos dos sentidos sempre têm força e vivacidade, e isso assegura a crença que depositamos neles, é porque a situação de presença sensível confere a eles um grau superior de força. Essa diferença de grau, como vimos de início, é condição da diferença de natureza das faculdades em pauta. Portanto, *sentir* é sempre crer, mas *pensar* pode concernir a objetos nos quais cremos ou não. Daí por que a crença sempre acompanha as impressões ou as idéias da memória.

A crença, dentre as idéias do pensamento, “distingue as idéias provindas do julgamento e as ficções da imaginação”(IEH, 82-83). A maneira como a mente sente esta ou aquela idéia da imaginação traz em si a crença que se tem em determinada idéia ou não. “Segue-se, portanto, que a diferença entre *ficção* e *crença* localiza-se em alguma sensação ou sentimento que se anexa à segunda, mas não à primeira, e que não depende da vontade nem pode ser convocado quando se queira. Como qualquer outro sentimento, ele deve ser provocado pela natureza e provir da situação particular em que a mente se encontra em uma determinada ocasião”(IEH, 81). É a idéia – como resultado do processo causal – que suscita a crença, de modo que ela não é conseqüência de uma deliberação do sujeito, de um juízo. A crença expressa assim um sentimento que ocorre naturalmente, isto é, sem reflexão – não é o sujeito quem *escolhe* assentir a determinada idéia ou não –; ao contrário, esse sentimento decorre de um ato do sujeito, qual seja, o de operar naturalmente por causalidade.

Toda dificuldade está em entender de que modo a percepção “adquire” força e vivacidade. De acordo com a proposição geral de Hume a esse respeito, “quando uma

impressão se torna presente a nós, ela não apenas conduz a mente às idéias com que está relacionada, mas também comunica-lhes parte de sua força e vividez”(I, III, VIII, 128). Ou seja, a questão está no modo como a força e vivacidade da impressão original pode ser “transmitida” ou “comunicada” à idéia que lhe é correlata, produzindo uma idéia que suscita o assentimento do sujeito. Ora, o grau de uma percepção expressa aqui não apenas uma diferença de faculdade à qual concerne (que tem sua natureza determinada pela função que exerce sobre tais percepções), mas também uma certeza da causalidade que trouxe à mente a idéia ausente em questão, já que essa causalidade se dá imediatamente. O problema é que Hume parece não nos esclarecer acerca da maneira pela qual o objeto de crença adquire maior força e vivacidade: como o grau da força de uma idéia pode variar conforme o assentimento que damos a ela?

Certamente não se trata de uma transmissão de realidade à moda de Descartes. Para tentar marcar o sentido dessa transmissão *de fato*, no entanto *não ontológica*¹¹², podemos referi-la por exemplo ao modelo das cores, mais próximo assim ao estilo de Bergson. Através da causalidade, e de acordo com a regularidade das experiências semelhantes que fornecem a regra de uma crença, “cada nova experiência é como uma nova pincelada, que confere às cores uma vividez adicional, sem multiplicar nem ampliar a figura”(I, III, XII, 168). Já que “nenhuma impressão interna possui uma energia evidente, não mais que os objetos externos”(I, III, XIV, 194), nem se trata de uma transmissão ontológica, nem de uma imposição subjetiva. O sentido último dessa comunicação de força e vivacidade está tão somente assentado na experiência comum de cada indivíduo¹¹³, de modo que *crença* denomina esse sentimento cuja justificação última permanece obscura.

“Concluimos, portanto, que a crença consiste unicamente em uma certa sensação ou sentimento; em algo que não depende da vontade, devendo, antes, resultar de certas causas e princípios determinados, que estão fora de nosso controle”(apêndice, 662). Por isso, ainda

¹¹² No mesmo sentido em que a causalidade não remete a uma conexão necessária real, ontologicamente reconhecida, mas opera em todas as questões de fato.

¹¹³ Vale citar aqui o exemplo que Hume evoca para a presença da crença como sentimento mais forte na vida ordinária. Trata-se de um trecho retirado de Cícero, *De finibus*, Livro 5, I, 1 (fr: 2): “Será uma inclinação natural ou bem não sei que ilusão? Mas, quando vemos os próprios lugares em que sabemos que viveram e tanto se destacaram aqueles homens memoráveis, sentimos-nos muito mais comovidos do que quando apenas ouvimos falar de seus feitos ou lemos algum de seus escritos. Por exemplo, eu, neste momento, estou comovido. Recordo-me de Platão: dizem que foi o primeiro a utilizar este lugar para suas conversas; e esses jardinetes à minha frente não só me tornam presente sua memória, mas, por assim dizer, põem sua imagem diante de meus olhos.” (apêndice, 668).

que não saibamos o modo como uma idéia adquire força, sabemos que o assentimento não é uma escolha do sujeito, e que as próprias idéias, por assim dizer, revelam sua veracidade. Mas se a veracidade refere-se à possibilidade de identificação de uma impressão sensível que significa determinada idéia, então é certo também que este sentimento tem a ver com a presença forte da idéia, donde Hume nos diz que “essas concepções estão mais próximas das impressões, que nos são imediatamente presentes”(apêndice, 663). Ou seja, “essa idéia é *sentida*, mais que concebida, e se aproxima, em força e influência, da impressão de que é derivada”(apêndice, 665). É exatamente essa proximidade que faz as idéias da memória mais próximas às impressões que as idéias da imaginação.

Afora a dificuldade de compreender a transmissão de força e vivacidade de uma impressão a uma idéia, ou de uma idéia a outra, é curioso ainda que se tenha uma ambigüidade no próprio caráter desse sentimento: a força diz respeito à idéia, o que faz com que o assentimento não seja arbitrário; por outro lado, trata-se de uma *maneira de sentir*, o que parece deslocar da idéia o ponto fundamental da crença. Mas talvez esteja aqui mais um argumento a afastar a filosofia humiana de dualismos que expressariam um modelo representacionista. Essa suposta ambigüidade se desfaz em prol da compreensão da experiência como uma via de mão dupla entre o que aparece ao sujeito e sua própria situação nesse aparecer. Isto é, na experiência a que nos referíamos como *semiótica*, pela qual uma ontologia em sentido forte está apenas sugerida pelo seu funcionamento interno e suficiente.

Com efeito, procurar o sentido último desta transmissão ou comunicação operada na crença parece ser forçar o texto humiano segundo os preceitos racionalistas, querendo arrancar dali um princípio último que justifique até o fim isto que ele apresenta em sua *descrição* da experiência humana¹¹⁴. “Pois é óbvio que Hume *não* descobriu o *problema* da crença. E, o que é ainda mais surpreendente, a crença nunca foi um problema para ele – ao menos nunca foi apresentada por ele como algo que precisa de solução”¹¹⁵.

¹¹⁴ É certo que, apesar de Hume ter-nos dito na *Investigação* que o assunto da crença suscitava somente uma descrição, ele nos oferecia lá no *Tratado* a definição que citamos acima. Mas esta definição parte da descrição a fim de incluí-la na economia geral da obra, e não aparece jamais como uma definição de fundamento, como justificativa daquilo que se pode trazer à descrição. Desta perspectiva, assim como a teoria de Ockham, a filosofia de Hume não é uma teoria do conhecimento como as tradicionais, “na medida em que ela não busca fundar sobre qualquer grande princípio a organização da experiência, as semelhanças, a serialidade” (Alféri, *op. cit.*, p. 150).

¹¹⁵ Pflaum, *Hume's Treatment of Belief*, p. 159.

2. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O ASSOCIACIONISMO

As associações cumprem, portanto, o papel de princípios gerais que revelam a síntese inerente à experiência. Ora, é justamente essa síntese, isto é, as conexões estabelecidas entre as idéias simples (associações), ou as associações entre diferentes eventos e objetos (crença), o que faz aparecer um sujeito como *tendência*, como certo “deixar-se levar” pela sucessão de qualidades associadas e a participar desse movimento imediato sem ser um terceiro termo, mas sendo apenas o movimento de *realização* dessa síntese. Afinal, a “atividade subjetiva” se dá antes de tudo naturalmente, de modo que as idéias simples ou objetos não são imediatamente reconhecidas como diferentes ou como “soltos” na experiência. A imaginação tem a *tendência* de realizar tal operação, formando as diversas idéias complexas e associando eventos. Essa tendência exprime assim uma natureza humana, um princípio pelo qual o sujeito experimenta imediatamente idéias distintas como uma, tal é o grau de união entre elas. Com efeito, é precisamente o caráter natural dessa tendência o que faz com que haja algo de “posto” pelo sujeito quando da experiência presente, o que faz dele uma *função* de sua experiência.

Se falamos em *sujeito* na filosofia de Hume, o que a distancia das demais filosofias de sua época, é porque há certa *atividade produtora*, ou antes uma *implicação* desse sujeito, por assim dizer, para que a experiência ocorra. Trata-se do fato, já indicado, de que deve haver um sujeito que *realize* algumas associações naturalmente. Assim, não se trata de uma relação meramente contemplativa entre uma consciência e a experiência, como em Locke ou Descartes, mas há uma participação fundamental do sujeito de conhecimento. E uma vez que a experiência se dá mediante certo modo de atividade, a ser ainda precisado, o sujeito é *função* dessa experiência, e, nesse sentido largo, tal qual o sujeito kantiano. Parece então que Hume precedia Kant na conquista deste novo ponto de vista que Lebrun atribui a Kant: trata-se da “conquista do novo ‘ponto de vista’ e o tema de um diverso que é disposto de tal forma que ele seja conduzido à unidade da consciência. *Disposto*, e não submetido ao

arbitrário de um ‘sujeito’ voluntarista, que se conformaria somente à estratégia que ele forjou”¹¹⁶.

O sujeito humano é condição de produção da experiência, porém, não é condição de sua possibilidade: trata-se exatamente do inverso, ou seja, a experiência é condição de possibilidade do sujeito, mas apenas na medida em que é realizada por ele. O que está em questão para Hume é justamente um sujeito *formado* na experiência sobre a qual age, donde sua diferença radical com o sujeito transcendental de Kant¹¹⁷. E ainda que esse sujeito não seja, como em Kant, condição de possibilidade da experiência (não é transcendental, enquanto razão), *age* para que ela aconteça, i.e., a experiência depende do sujeito em sua atividade realizadora (e determinante). E para Hume não há categorias *a priori* a serem aplicadas sobre um “diverso sensível”. Essas “categorias” (ou seja, a forma das idéias, e sobretudo as *regras gerais*) são retiradas da própria experiência, de modo a constituir essa subjetividade. É por isso que o termo “atividade” deve ser usado com cautela, até que possamos esclarecer o sentido das operações do sujeito na formação da experiência – ele é antes essa *tendência natural*, na qual já há algum tipo de raciocínio em meio às percepções, para daí ser um sujeito de *reflexão* (dois aspectos do sujeito, fundamentalmente *prático*).

CAPÍTULO 2 – A REALIDADE DAS PERCEPÇÕES

I. DISTINÇÃO REAL / IDEAL

Dissemos acima que existe uma distinção entre *existência* e *realidade*, mas deixamos em suspenso a definição da noção de *realidade*. A pergunta que se impõe neste momento é: que sentido dar ao termo “real”?

Identificamos de início as noções de *realidade*, *significação* e *verdade*. Começemos então pelo que Hume nos diz a respeito desta última: “A verdade pode ser de dois tipos,

¹¹⁶ Lebrun, *Hegel e a “ingenuidade” cartesiana*, p. 592. Afinal, já não se trata em Hume do “*Eu penso* constatativo de Descartes” (Belaval, *apud* Lebrun, *idem*).

¹¹⁷ É evidente que essa referencia a Kant não pretende mais que indicar que a subjetividade é esfera essencial da experiência, mas é claro que os projetos divergem no momento mesmo em que Kant parte em busca das condições de possibilidade da experiência possível, enquanto Hume parte da experiência efetiva em busca do mecanismo do conhecimento e dos juízos morais, a fim de que se constitua uma *ciência* da natureza humana, segura e útil.

consistindo quer na descoberta das proporções das idéias consideradas enquanto tais, quer na conformidade de nossas idéias dos objetos com a existência real destes”(II, III, X, 484)¹¹⁸. É justamente o segundo ponto que nos interessa aqui, já que retoma o princípio da cópia como constatação da veracidade de uma idéia a partir do reconhecimento de sua origem – impressão – como algo possivelmente *real*, através da observação de impressões semelhantes. É nesse sentido que realidade e verdade são identificadas: ambas evocam a experiência sensível original de um objeto. Isso porque a impressão diz da realidade do objeto *diretamente*, e não *mediatamente*, como é comum entre os modernos. Caso contrário, Hume precisaria de um terceiro termo que justificasse a veracidade de uma impressão, como um Deus cartesiano que garante a correspondência da idéia à coisa. Idéia e impressão são existências, sendo a impressão a existência real do objeto para a mente.

Assim, as impressões são as percepções que, além da existência, evidenciam a realidade do mundo na experiência. Trata-se da sensibilidade como origem de tudo o que a mente pode experimentar, e como evidência do real em sentido forte (a sensibilidade é acesso à coisa no mundo, e não um índice de sua existência), sendo essa vivência sensível o que dá força ao *empirismo*. As qualidades reais são reconhecidas no alto grau de força e vivacidade de uma impressão. É no âmbito das impressões então que o real se apresenta como fonte natural de todo “conteúdo” mental, isto é, de todas as idéias do pensamento e raciocínio. Este é o primeiro estágio de realidade que institui uma relação de conhecimento do sujeito ao objeto.

O acesso direto que a impressão representa, que garante a veracidade ou realidade do objeto desta percepção, fica mais claro na exposição de Hume a respeito das paixões, em particular a respeito da vontade. Isso porque “uma paixão, diz Hume, é uma existência original ou, se quisermos, uma modificação de existência; não contém nenhuma qualidade representativa que a torne cópia de outra existência ou modificação”(II, III, III, 451). Não havendo tal representatividade, não há nenhuma mediação que necessitasse de um critério outro (que não sua simples presença) para dizer da verdade ou falsidade da percepção. Essa dificuldade concerne apenas ao campo das idéias, isto é, ao campo do pensamento e

¹¹⁸ A descoberta das proporções das idéias consideradas enquanto tais é sem dúvida uma prescrição que guia a tarefa humana através de todo o *Tratado* – Hume não faz outra coisa que procurar precisar tais proporções (razões). A conjugação desta com a outra parte, relativa à conformidade das idéias com a existência real dos objetos, não parece ser outra coisa que indicar por causalidade (do efeito para a causa, por esse movimento retroativo que vimos apontando) a proporção ou razão presente *realmente* entre os objetos.

raciocínio – dos juízos. No caso das sensações, emoções e paixões (definição de impressão), a percepção do objeto é acesso direto, presença real. “Quando tenho raiva, estou realmente possuído por essa paixão, e, com essa emoção, não tenho mais referência a um outro objeto do que quando estou com sede, ou doente, ou quando tenho mais de cinco pés de altura. Portanto, é impossível haver uma oposição ou contradição entre essa paixão e a verdade ou a razão, pois tal contradição consiste na discordância entre certas idéias, consideradas como cópias, e os objetos que elas representam”(II, III, III, 451).

É por essa razão que a possibilidade do falso só existe para as idéias ou paixões derivadas, consistindo ou em juízo equivocado a respeito da realidade da impressão que lhe é correspondente (por causalidade), ou em juízo equivocado quanto à razão (proporção, relação) entre as idéias. Assim, “um afeto só pode ser dito contrário à razão (*unreasonable*) em dois sentidos. Primeiro, quando uma paixão, como a esperança ou o medo, a tristeza ou a alegria, o desespero ou a confiança, está fundada na *suposição da existência de objetos que não existem realmente*. Segundo, quando, ao agirmos movidos por uma paixão, escolhemos meios insuficientes para o fim pretendido, e *nos enganamos em nossos juízos de causas e efeitos*”(II, III, III, 451; grifo nosso). Entretanto o estatuto de realidade, ou de verdade, pode ser também o estatuto de uma idéia, em um sentido um pouco diferente, e por consequência – inversamente – da causalidade entre os dois tipos de percepção. Vejamos.

1. SISTEMAS DE REALIDADES

O privilégio da causalidade está em ser “a única que remete para além de nossos sentidos, e que nos informa acerca de existências e objetos que não vemos ou tocamos”(I, III, II, 102-103)¹¹⁹. A causalidade realiza com isso uma conexão entre duas esferas distintas: o mundo das idéias e o mundo das realidades.

Uma outra passagem de Hume sobre a vontade é bastante literal a este respeito: “O entendimento se exerce de dois modos diferentes, conforme julgue por demonstração ou

¹¹⁹ É importante notar que o privilégio consiste justamente na possibilidade de ultrapassar a experiência atual, sensível. Deleuze nos diz que é esse ultrapassamento do “dado” aquilo que determina um sujeito (define sua atividade), e é por isso que a essência e o destino do empirismo estão ligados à associação.

por probabilidade; isto é, conforme considere as relações abstratas entre nossas idéias ou as relações entre os objetos, que só conhecemos pela experiência. (...) Como seu domínio próprio (da demonstração) é o *mundo das idéias*, e como a vontade sempre nos põe no *mundo das realidades*, a demonstração e a volição parecem estar, por esse motivo, inteiramente separadas uma da outra”(II, III, III, 449). Mas elas apenas *parecem* estar separadas porque há entre essas esferas a relação causal que origina todo esse “mundo das idéias”, restando à natureza da imaginação (seu poder de variação, sua liberdade em recompor elementos simples e estabelecer diferentes relações) o mecanismo responsável por uma falsidade ou ficção. Afinal, a memória não é senão a permanência das impressões na mente, sem qualquer alteração – portanto, conforme sua realidade.

“Dessas impressões ou idéias da memória formamos uma espécie de sistema, que compreende tudo o que nos lembramos ter estado presente a nossa percepção interna ou a nossos sentidos; e a cada elemento particular desse sistema, juntamente com as impressões presentes, costumamos chamar de uma *realidade*”(I, III, IX, 138). A vivacidade das idéias da memória está neste caso mais próxima à força e vivacidade da impressão que às demais idéias da mente, pois a ordem das idéias permanece a mesma que quando do contato inicial (ou *afecção*, segundo o vocabulário deleuziano). Mas qual o estatuto das idéias da imaginação? Hume continua: “ao constatar que esse sistema de percepções está conectado com um outro sistema pelo costume ou, se quisermos, pela relação de causa e efeito, ela (a mente) passa a considerar as idéias desse sistema. E, sentindo que está de certo modo necessariamente determinada a visar essas idéias em particular, e que o costume ou relação que a determina não admite a menor alteração, forma com elas um novo sistema, igualmente agraciado com o título de *realidades*”(I, III, IX, 138). Ora, o que se denomina “realidades” nesse novo âmbito é exatamente aquele conjunto que se constitui por causalidade e cuja relação “não admite a menor alteração”, isto é, não sofre variações pela imaginação. Se “o primeiro sistema é objeto da memória e dos sentidos; (e) o segundo, do juízo”(I, III, IX, 138), então o que se denomina realidade neste último sistema é precisamente aquilo que também se pode designar como juízo verdadeiro¹²⁰.

¹²⁰ O princípio *esse = percipi* continua valendo porque os dois sistemas são de antemão existências (*esse*), por serem percepções (*percipi*), mas o segundo só é realidade (só adquire verdade, como juízo verdadeiro), pela relação com o primeiro.

“É este último sistema que povoa o mundo, trazendo a nosso conhecimento aquelas existências que, por afastadas no tempo e no espaço, encontram-se fora do alcance dos sentidos e da memória”(I, III, IX, 138). Afinal, não era este o privilégio da relação causal? É assim que, por causalidade, tudo aquilo que for objeto de crença estará como realidade para a mente, e esta será uma idéia que encontra impressões semelhantes a justificá-la (pelo princípio da cópia) como crença. E como tal idéia decorre necessariamente de uma impressão anterior, ou seja, de uma percepção real do objeto em sentido forte, ela é termo de um juízo verdadeiro, seja a respeito de suas conexões internas, seja no que concerne à relação entre sua causa e a expectativa de sua presença como efeito. É então por meio do sistema dos juízos que, diz Hume, “eu pinto o mundo em minha imaginação, fixando minha atenção em qualquer parte que desejar”(I, III, IX, 138).

Hume oferece o seguinte exemplo para este raciocínio:

“Formo uma idéia de ROMA, cidade que não vejo nem recorde, mas que está conectada com impressões que me lembro ter obtido em conversas e em livros de viajantes e historiadores. Essa idéia de ROMA, situo-a em um certo lugar sobre a idéia de um objeto que chamo de globo terrestre. Junto a ela a concepção de um governo, religião e costumes particulares. Olho para trás e considero o momento de sua fundação, suas diversas revoluções, vitórias e infortúnios. *Tudo isso, e tudo mais em que acredito, não são senão idéias; entretanto, por sua força e ordem inflexível, derivadas do costume e da relação de causa e efeito, distinguem-se das outras idéias, que são meramente frutos da imaginação*”(I, III, IX, 138-139; grifo nosso)¹²¹.

Fica mais bem esclarecida assim a identificação entre realidade, verdade e significação que operou desde início, sobretudo na formulação do princípio da cópia. Mais que isso, podemos ver como é esse modelo causal de conexão entre sistemas de percepções distintos que justifica a distinção entre verdade e falsidade, crença e ficção, e, no limite, memória e imaginação, ainda que não haja entre cada um dos domínios “opostos” uma heterogeneidade de conteúdo. Uma idéia é em ambos os casos uma idéia, com determinadas qualidades e conexões; porém, uma idéia em que se mantém a “ordem

¹²¹ Manter a ordem inflexível é característica da memória, de modo que podemos dizer que as idéias da imaginação que são verdadeiras são, no final das contas, idéias da memória. Mas então por que não definir crença (verdade) como idéias da memória e ficção como idéias da imaginação? Justamente porque é uma análise da idéia que permitirá definir seu estatuto – e isso ainda sem uma certeza absoluta –, não havendo uma separação imediata evidente entre as idéias da memória e da imaginação.

inflexível” de suas relações originais e que se justifica pela presença real passada do objeto (ainda que mediada por relatos, como no exemplo acima) é propriamente um objeto de crença, por oposição à ficção. Contudo, não sendo esta uma oposição de natureza dos conteúdos perceptivos, permanece essa tênue distinção como juízo passível sempre de correção. Todo juízo causal é, veremos melhor ao tratarmos das regras gerais, corretivo e extensivo.

Creemos ter agora elementos suficientes para retomar a discussão a respeito do simples e deslocar a consequência do mecanismo que essa análise revela para a análise das associações.

2. A ORIGEM DAS QUALIDADES: O SIMPLES REAL

“Ontologia” deve ser a investigação da *natureza* do que é *real*, de modo que diria respeito a uma possível análise de impressões, uma vez que as impressões são o modo pelo qual o objeto está absolutamente presente, sensivelmente presente à mente. Entretanto essa experiência direta do real não é a experiência direta da natureza do real, como pretendemos ter apontado acima; ou seja, a experiência sensível não revela já a natureza simples de seus elementos. É certo que é a experiência sensível o que há de mais evidente – justificando o projeto empirista –, mas isso não significa que a natureza daquilo que aparece sensivelmente seja evidente na experiência. É somente em decorrência da análise daquilo que aparece na complexidade dos objetos ou eventos que se pode encontrar uma unidade *separável* de todas as outras.

Retomemos em linhas gerais a questão do simples como realidade. Acontece que a separabilidade concerne a uma análise das *idéias* que aponta o simples real como causa para essa singularidade encontrada na análise do objeto. Como citado acima, “o que se passa com as idéias da imaginação passa-se igualmente com as impressões dos sentidos”(I, II, I, 53)¹²². Assim, ao fazer uma inferência retroativa é que se pode estabelecer a singularidade das qualidades como algo real, o que indica que o plano de uma *ontologia do descontínuo*, ou do singular, como queiram, estaria posta apenas se apoiada nessa

¹²² Esta frase será retomada ainda em outros momentos, por ser uma formulação fundamental e exemplar para nossa exposição.

correspondência¹²³. É nessa medida que dissemos não poder existir uma ontologia positiva em Hume; mas o critério de *verdade* humano aponta na direção de uma ontologia que aparece reflexivamente como termo de uma *inferência*. Isso porque a verdade da correspondência causal entre impressões e idéias é inteiramente fundamentada no simples.

Se se trata de uma inferência, e se não temos experiência direta de uma simplicidade sensível (experiência solitária de um sabor ou uma cor), então a *simplicidade* das qualidades dadas em impressões é objeto de uma crença – o simples; e não, evidentemente, a impressão complexa em que está contido. Ora, *crença* porque “a mente, quando do aparecimento *da causa ou do efeito*, é capaz de inferir a existência de seu correlato”(I, III, VIII, 135; grifo nosso). Queremos chamar atenção ao fato de que uma impressão é vivida já como complexa, e que sem essa inferência retroativa, nada se poderia dizer a respeito de sua natureza, mesmo que ela seja percebida com toda a intensidade e força de uma presença sensível. Ou seja, quando se propõe a refletir sobre a natureza das percepções, analisa-se idéias, e a partir delas fala-se algo sobre as impressões, sobretudo que sejam composições de qualidades singulares. É a antecedência *de direito* das impressões simples que implica uma antecedência *de fato*.

“Depois disso, qualquer um entenderá como podemos formar a idéia de uma impressão e de uma idéia, e como podemos *crer na existência de uma impressão* e de uma idéia”(I, III, VIII, 136; grifo nosso). Essa crença na natureza singular dos elementos de uma impressão é por onde se pode apontar a esfera própria a uma ontologia, dizendo da natureza das idéias, ou antes da natureza *simples* dos elementos de uma impressão. E talvez essa simplicidade real seja a única asserção viável a uma ontologia coerente com o empirismo de Hume. Vive-se a realidade dos objetos pelas impressões e idéias da memória, mas infere-se uma natureza determinada – uma simplicidade – a essa realidade como sua natureza efetiva.

Mas o que significa dizer que a ontologia, aparentemente uma ontologia do singular, aponta um critério bastante particular de *verdade*?

Antes de tudo, por mais que uma “opinião ou crença não (seja) senão uma idéia que difere de uma ficção, não na natureza ou na ordem de suas partes, mas sim na *maneira*

¹²³ Mais que isso, uma ontologia do descontínuo depende ainda de que não se possa inferir a presença real de relações, mesmo que exteriores a tais elementos.

como é concebida”(I,III, VII, 126)¹²⁴, ela é derivada da *causalidade*. Essa maneira mais forte e vívida de conceber uma idéia é resultado de uma inferência causal: “a crença surge exclusivamente da causalidade”(I, III, IX, 137). A causalidade é a mesma, quer na inferência que faz aparecer o correlato quando da experiência sensível, quer na função que permite a cópia dessa mesma impressão como idéia. Uma coisa então é a causalidade que faz aparecer *outra* idéia, compreendida como seu efeito; outra coisa, a causalidade que forma uma idéia correspondente a esta impressão. Ora, antes de conectar sistemas de realidades, a correspondência causal entre impressão e idéia origina *cada uma das idéias em pauta*, mesmo aquela que será evocada como efeito pela constatação da semelhança de uma causa (impressão presente), e que será propriamente objeto de crença. Mas ela apenas o será porque já existe enquanto idéia, isto é, houve uma experiência semelhante a essa relação causal, repetidas vezes, e, portanto, houve uma experiência sensível semelhante a formar a idéia que está sendo agora inferida.

Esse movimento retroativo que pretende encontrar a natureza das impressões por inferir para a causa o mesmo estatuto do efeito, e encontrar assim a justificação deste efeito, é análogo a uma investigação sobre a história. “A história nos ensina os acontecimentos que tiveram lugar em eras passadas, mas temos então de vasculhar os volumes nos quais essa informação está contida e, a partir daí, conduzir nossas inferências de um depoimento para outro até chegarmos aos espectadores e testemunhas oculares desses acontecimentos distantes”(IEH, 78). É apenas ao encontrar um testemunho da existência efetiva de alguma coisa que a idéia que a representa é significativa, verdadeira (como a idéia de Roma dependia dos relatos de viajantes e historiadores). Assim, essa remissão torna-se critério necessário para diferenciar crença e ficção, pois, “como não se pode proceder dessa maneira *ad infinitum*, você deve chegar por fim a algum fato que esteja presente à sua

¹²⁴ Não é uma diferença de natureza porque, como vimos desde início, não há como “recuperar” a impressão original propriamente, de modo que a singularidade real é apresentada como consequência de um processo retroativo de causalidade, sendo assim objeto de crença. Se fosse possível apontar no real (na impressão) cada simplicidade em sua particularidade, poder-se-ia obter assim uma diferença de natureza desses conteúdos – ele não seria mais uma *idéia* consequente a um processo causal. É por isso que, como dissemos acima (final da seção 1.2 *a noção de diferença na delimitação do simples*), a impossibilidade de teorização direta do singular real justifica o caráter homogêneo da crença e da ficção, da verdade e da falsidade. A investigação que examina a natureza daquilo que é dado como real (impressão) já o fornece como idéia.

memória ou aos seus sentidos, ou então admitir que sua crença é inteiramente infundada”(IEH, 78)¹²⁵.

Com efeito, para que qualquer idéia exista, deve haver uma cópia, uma relação causal com uma experiência sensível que lhe corresponda. É essa correspondência que depende unicamente das idéias simples para ser exata: “Percebo, portanto, que, embora haja em geral uma grande semelhança entre nossas impressões e idéias *complexas*, não é uma regra universalmente verdadeira que elas sejam cópias exatas umas das outras. (...) Após o exame mais rigoroso de que sou capaz, arrisco-me a afirmar que, aqui, a regra não comporta exceções, e que toda idéia simples tem uma impressão simples que a ela se assemelha; e toda impressão simples, uma idéia correspondente”(I, I, I, 27). Se a natureza ou a ordem não importam no processo da crença, sendo esta apenas uma maneira vívida de conceber um objeto ausente, isso não significa que a natureza não seja relevante para que a idéia inferida exista já enquanto idéia – enquanto idéia *significativa*, decorrente de uma impressão sensível, exatamente correspondente a ela. Porém, como quisemos mostrar, essa simplicidade que garante a correspondência entre as idéias e “suas próprias” impressões (e não entre impressões e idéias semelhantes já existentes a ela relacionadas por causalidade) não é elemento de tematização direta, mas um recorte em meio à complexidade. É por isso que “a idéia de vermelho que formamos no escuro e a impressão que atinge nossos olhos à luz do sol diferem somente em grau, não em natureza”(I, I, I, 27).

Entretanto não se deve crer com isso que Hume não seja um realista, no sentido preciso de que o real precede sem exceção o possível. Ora, tem-se efetivamente impressões, que são o sistema das realidades propriamente ditas¹²⁶. O que estamos colocando em questão é antes a natureza simples das impressões, e, com isso, o singular real que seria o possível campo de uma ontologia do singular, ou que justificaria uma suposta “ontologia do descontínuo”¹²⁷.

¹²⁵ O tema da *história* será discutido novamente na conclusão.

¹²⁶ Se as impressões não fossem o espaço do primeiro sistema de realidades, mas algo “além” da experiência, a verdade suporia uma metafísica de correspondência. Mas como as impressões só não são cognoscíveis como objeto de investigação teórica (mas se oferecem à experiência corrente, à sensibilidade), o critério de verdade calcado nessa relação de precedência sensível ganha uma aspecto bastante particular, tratando-se assim de certa adequação que não é correspondência, de uma relação da idéia ao objeto sensível que não é metafísica – mas uma relação cuja exterioridade é temporalmente determinada, e não ontologicamente.

¹²⁷ Entretanto uma ontologia do descontínuo supõe mais que isso: supõe não só que haja simplicidades reais, mas que não haja qualquer relação, ainda que externa, presente ali.

2.1 O EXEMPLO DO AZUL

A famosa “exceção” à necessidade de uma impressão anterior a toda idéia pode ser útil à nossa argumentação sobre a realidade inferida do simples, mostrando que sua antecedência em relação a um composto é antes *lógica* e, *por isso*, cronológica.

Hume nos oferece o exemplo de uma gradação contínua de tonalidades, entendendo que cada tonalidade é uma idéia distinta da outra, uma vez que se pode reconhecer como diferentes tonalidades “distantes”. Hume supõe – trata-se de uma *hipótese*¹²⁸, não de um experimento – que uma pessoa que não se deparou unicamente com uma determinada tonalidade de azul, mas com todas as outras, tenha a sua frente um espectro de azuis em que falta justamente o azul do qual não teve experiência (que nunca foi percebido em uma impressão).

“Imaginemos que todas as diferentes tonalidades dessa cor, excetuando-se apenas aquela, sejam dispostas à sua frente, em uma *ordem gradualmente decrescente*, da mais escura à mais clara. É evidente que essa pessoa irá *perceber um vazio* no lugar onde falta a tonalidade, e será sensível à existência de uma *maior distância entre as cores contíguas* àquele espaço que entre quaisquer outras”(I, I, I, 30; grifo nosso)¹²⁹.

O que a pessoa em questão percebe é a *distância* entre as cores, ou seja, é a relação que liga uma idéia a outra (reconhecidas em sua diferença) aquilo que propriamente se

¹²⁸ O sentido da palavra “*hipótese*” para Hume é o de um raciocínio abstruso que não está calcado na experiência mas apenas em alguma *suposição*, motivo pelo qual “fala das hipóteses com desprezo (...)” (sinopse, 684). Está aqui herança newtoniana em seu pensamento, pois esse posicionamento frente às hipóteses diz de sua posição quanto às especulações científicas, de modo que defende a restrição das investigações ao plano experimental. A física de Newton tem então uma prevalência sobre a física cartesiana, na medida em que esta permanece ligada às hipóteses como ponto crucial das investigações.

¹²⁹ A tradutora Débora Danowski sugere em nota que sua escolha pela expressão literal “sensível a” para “will be sensible that” deve-se à relevância do termo para a compreensão do exemplo de Hume. De fato, parece estar aí um indicador importante, já que queremos ressaltar que a afirmação de Hume é a de um reconhecimento (sensível ou mesmo consciente, conforme a dificuldade apresentada em nota pela tradutora) da *distância* maior entre duas idéias do que entre as outras idéias em questão. Talvez dizer que se trata “da definição do que é esse ‘ser sensível’ ao tom de azul ausente” (nota da tradutora) seja afirmar mais do Hume permite, afinal, não se é sensível ao tom de azul, mas ao lugar onde deve haver tal azul – aquele que deve ser inferido pela imaginação, que deve ser pensado e, portanto, estar ao sujeito como idéia. Não se trata para nós de uma objeção à proposta da tradutora, mas apenas de uma alusão a sua formulação como modo de explicitar nosso desenvolvimento da questão.

percebe. É portanto de acordo com a contigüidade (idéia de ordem, espaço), e também pela semelhança, que há o reconhecimento do *lugar* vazio entre as cores apresentadas, conforme o modo como elas estão dispostas: “essa pessoa irá perceber um vazio no lugar onde falta a tonalidade”. Mas as idéias de contigüidade e sucessão surgem apenas porque se reflete a respeito disso que foi impressão presente e já se dá, enquanto objeto de raciocínio, como idéia.

Antes de continuarmos a leitura da hipótese lançada, vale a pena precisar o que Hume entende por *distância*. Em primeiro lugar, distância é uma das comparações possíveis entre idéias que têm como base as relações de *espaço* e *tempo* (I, I, V, 38). Ora, a implicação da relação de espaço para o problema em pauta é evidente. Contudo a distância parece ser antes uma negação, uma idéia negativa. Afinal, a distância considerada em si mesma “não é senão a escuridão ou negação da luz, sem partes, sem composição, invariável e indivisível”(I, II, V, 85). Ou seja, a distância é uma comparação, a partir de uma relação espacial, que não encontra nada de positivo entre diferentes idéias, somente escuridão: “é evidente que a idéia de escuridão não é propriamente uma idéia positiva, mas a mera negação da luz ou, mais propriamente falando, de objetos coloridos e visíveis”(I, II, V, 83). Sendo assim, a distância entre diferentes tonalidades é uma escuridão entre objetos tangíveis e coloridos. Por isso mesmo, ela não produz “nenhuma idéia de extensão”, mas identifica um certo vazio ali onde a contigüidade e a semelhança das demais tonalidades é interrompida. E é por isso que, apesar e não *produzir* uma idéia de extensão (espaço), a idéia de espaço como *relação* está em questão, afinal, pode-se perceber uma distância maior ou menor, mesmo ali onde não existem objetos a preencher essa distância: é uma distância qualitativa. Mesmo sem o tom de azul, a mente percebe a distância entre as tonalidades subseqüentes.

Porém há outro tipo de distância que comporta objetos coloridos e tangíveis entre os objetos propriamente comparados. Contudo isso não implica nenhuma diferença na noção de distância, senão que ela passa a ser agora uma distância preenchida. “Em outras palavras, uma distância invisível e intangível pode se tornar uma distância visível e tangível, sem nenhuma mudança nos objetos distantes”(I, II, V, 87). A distância relaciona determinadas qualidades independentemente, portanto, da visibilidade ou tangibilidade

entre os objetos comparados – qualidades que diminuem de força e vivacidade proporcionalmente à distância entre o objeto e os órgãos dos sentidos.

Ora, já temos então algumas indicações da maneira como poderemos retornar ao exemplo do azul. Acontece que a distância entre as duas tonalidades subseqüentes independe da presença ou ausência da tonalidade em questão (que de acordo com a hipótese está ausente). Quando se considera o tipo de distância que não apresenta objetos interpostos, parece ser este, analogamente, o caso do exemplo. Todavia, quando se considera o tipo de distância (que permanece a mesma) “preenchida”, a contigüidade pressupõe uma tonalidade da cor ali onde não há. E a semelhança ajudará a determinar que tonalidade é esta. Assim, ao refletir sobre o espectro como um todo, a mente supõe, de acordo com a precedência lógica necessária, a qualidade ausente como aquela que deve preencher essa distância. A distância, na verdade, aponta a grande diferença entre as tonalidades que estão dispostas na seqüência, para um lado e para outro. Portanto, não é verdadeiramente preciso que haja certa escuridão entre elas, pois “uma diferença grande nos graus de uma qualidade qualquer é denominada uma distância. (...) Uma grande diferença nos inclina a produzir uma distância”(II, II, X, 428).

De acordo com o exemplo, o que Hume afirma de fato, antes de tudo, é o reconhecimento desta distância. E quando é preciso sugerir qual idéia simples poderia ocupar esse espaço vazio, as idéias são tomadas em conjunto. Hume admite como certo que a imaginação de tal pessoa produzirá para si a tonalidade que falta. Entendemos assim que a mente, ao refletir sobre esse objeto (entendido, para tanto, como idéia complexa)¹³⁰, separa as idéias simples (tons de azul), reconhecendo a distância maior entre duas delas, onde supõe uma outra, semelhante, que deve preceder o objeto. É que realizando a conexão entre as idéias simples dos diversos azuis entre si (transitando imediatamente de uma a outra), a

¹³⁰ Contigüidade e semelhança são, como a causalidade, princípios de associação. Ora, é nesse sentido que o espectro que se forma quando da seqüência de diferentes tonalidades de azul, formado por azuis que são idéias simples, pode ser compreendido aqui como uma idéia complexa. Ademais, é só enquanto idéia complexa que ele pode ser objeto de reflexão: “nossas idéias complexas (...) são os objetos comuns de nossos pensamentos e raciocínios” (I, I, IV, 37). Isso ocorre porque, em geral, a união entre idéias simples se faz por *relação* (conexão), mas pode se dar também como *modo* ou *substância*. Porém, a relação é a única maneira que exprime positivamente as ligações entre idéias. Devemos apontar os *modos* e *substâncias* como, respectivamente: uma união que não define propriamente uma união, sendo antes uma unidade nominal; e uma ficção, que supõe ou bem a referência a algo desconhecido “a que supostamente elas (as qualidades particulares) são inerentes” ou a uma suposta conexão inseparável entre qualidades particulares. Cf. Livro I, Parte I, Seção VI.

mente pode remeter-se a essa idéia de azul ausente de acordo com a semelhança e contigüidade que deve manter com os outros tons¹³¹, a fim de que se obtenha a idéia complexa de um espectro, de uma gradação de azuis.

Para Hume, “esse exemplo pode servir como prova de que as idéias simples nem sempre derivam das impressões correspondentes”(I, I, I, 30); entretanto ele evidencia novamente que uma idéia simples originou-se da análise de uma idéia complexa, e existiu porque a precede *logicamente*, ainda que, supostamente, não a preceda causalmente. Mesmo que não seja efeito de uma impressão correspondente, por hipótese, a idéia simples do azul que não estava na impressão do espectro precede a idéia complexa do espectro de azuis. Quer dizer, parte-se de idéias simples dadas em conjunto, coexistentes, para inferir que ali onde falta uma tonalidade há aquela, e não outra, tonalidade de azul (se é para dar à pessoa a idéia do espectro).

Portanto a tonalidade em questão não precisa ser resultado de uma impressão, mas da necessidade de pensá-la gerada pelas condições que são tomadas pela mente como seu efeito. Tomadas como efeito porque este só seria efetivamente percebido se houvesse antes, como causa dele, uma impressão; mas ainda que a impressão não tenha sido dada, e conseqüentemente o efeito não seja percebido na experiência presente, as condições desse efeito são dadas pelas relações que permitem supô-lo (contigüidade e semelhança)¹³². Afinal de contas, é da idéia do espectro que se trata, logo, quando se reflete a respeito do

¹³¹ A contigüidade e a semelhança, ao que nos parece, são suficientes para fornecer uma proporção entre as tonalidades observadas e, assim, determinar a tonalidade ausente. Contudo, parece-nos bastante interessante, e de acordo com nosso desenvolvimento, a proposta de Karánn Durland em seu artigo *Hume's First principle, His Missing Shade, and His Distinctions of Reason*. Segundo Durland, pode-se compreender a formação da tonalidade ausente a partir de distinções de razão capazes de discernir o matiz e a vivacidade necessários para formar essa idéia simples através de outras idéias simples fornecidas sensivelmente em ocasiões passadas. Desta maneira, “se quando se tenta determinar se uma suposta idéia é genuína e a impressão simples correspondente a ela não pode ser encontrada, antes de concluir que não há idéia, ele precisa determinar se ela pode ser produto de uma distinção (ou distinções) de razão. Qualquer idéia produzida desta maneira deve ser reconhecida, embora lhe falte a derivação de sua impressão correspondente” (Durland, *Hume's First principle, His Missing Shade, and His Distinctions of Reason*, p. 117). Para Durland, a exceção é o fato de a idéia ser criada a partir de distinções de razão.

¹³² Parece servir como exemplo dessa produção de uma idéia a analogia que Hume usa para falar de uma das possibilidades de se compreender as idéias universais. Trata-se de afirmar que “quando mencionamos um número elevado qualquer, como por exemplo mil, a mente em geral não possui uma idéia adequada dele, mas apenas o poder de produzi-la, mediante suas idéias adequadas dos decimais que o formam” (I, I, VII, 47). Na mesma medida, a mente tem uma proporção dos graus da qualidade presente, do azul. Vale notar ainda a qualificação das idéias dadas como *adequadas*. Já fizemos referência ao sentido de *adequação* para Hume ao falarmos da ordem dos elementos simples numa idéia complexa (proporção, razão). Cf. notas 73 3 126, respectivamente nas páginas 40 e 73.

espectro não se pode mais saber se houve uma percepção atual daquele azul que já existe, pois a idéia que completa o espectro é pensada de acordo com a semelhança e contigüidade estabelecidas no conjunto. Daí que uma tonalidade que falte nesse espectro pode ser percebida em uma idéia simples que não derivou, pois, de impressão¹³³, mas só pode se dar em relação a outras idéias simples, em meio ao espectro como um todo. As partes do que é percebido são percebidas nele, através da proporção do grau da qualidade.

Como podemos notar, uma antecedência lógica do simples em relação ao complexo não parece indicar qualquer contradição com o desenvolvimento humano da questão do simples, pois é em função do espectro de azuis como um todo que a pessoa pode formar a idéia simples de um determinado azul (que, no caso, não foi apresentado na gradação da suposta impressão original), e nunca por um raciocínio que não tenha por base os azuis coexistentes que estão em relação com este. É considerando o espectro como uma idéia complexa que podemos compreender de que modo inclusive a idéia simples do azul que faltava é logicamente precedente ao espectro como um todo: e há assim um motivo convincente para que Hume não dê maior atenção à exceção – ou antes à hipótese – que é o exemplo citado acima. A hipótese é, no limite, irrealizável.

Para entendermos a necessidade da percepção dessa qualidade singular como parte componente da idéia, podemos continuar atentos ao desenvolvimento seguinte de Hume. Do mesmo modo que o autor afirma se tratar aqui de uma exceção, tendo em vista que admite a possibilidade de haver para a mente uma idéia que não teria, por hipótese, causa efetiva em uma impressão, nos diz que, “acerca desse ponto”, “como se vê no presente raciocínio”, as idéias simples podem proceder *mediatamente* de impressões.

A *explicação* que Hume oferece do princípio em questão – da anterioridade das impressões em relação às idéias – (e não sua exceção) é a seguinte: “As idéias produzem imagens de si mesmas em novas idéias, mas, como *supomos* que as primeiras são derivadas de impressões, *continua* sendo verdade que todas as nossas idéias simples procedem, mediata ou imediatamente, de suas impressões correspondentes”(I, I, I, 31). Ora, se uma idéia simples pudesse derivar de outra, seria a mesma idéia, pois não há uma relação (proporção) dada a priori que se aplique a este termo e produza o outro com alguma

¹³³ Não derivou: o dizemos em função da hipótese em questão, mas sempre que partimos das idéias (e isso é sempre), o que importa é saber se é *possível* que tal idéia tenha sido dada em impressão, de acordo com as percepções semelhantes.

diferença específica ou mesmo numérica¹³⁴: *não há categorias “prontas” no sujeito, nem como razão, mas a experiência apresenta as relações categoriais pelas (junto com as) impressões. Isso quer dizer que, para que uma idéia simples decorra de outra idéia, ou seja, para que uma idéia simples proceda mediatamente de impressões, ela deve seguir-se de uma idéia complexa (advinda de impressão e, aliás, a única forma de experiência...): se as idéias produzem imagens de si mesmas em novas idéias é porque as idéias “produtoras” são complexas. “Observando” uma idéia simples, nada se pode concluir a seu respeito que não seja a sua própria qualidade, ou o reconhecimento de sua existência, que é a mesma coisa que sua percepção. E a única alteração que se poderá fazer a seu respeito está no grau de força e vivacidade (a distância, por exemplo, diminui o grau de força e vivacidade de uma percepção)¹³⁵. “Se produzirmos nela qualquer outra mudança, ela passará a representar um novo objeto ou impressão diferente”(I, III, VII, 125).*

O que quisemos precisar aqui é que, na reflexão, a antecedência lógica do simples precede a antecedência cronológica das impressões, e, por conseqüência, o fundo ontológico da experiência só pode ser *pensado* como *distinguível* e *separável* a partir das idéias. Além disso, quisemos sugerir que as relações que as idéias admitem carregam já suas possibilidades traçadas no âmbito da impressão. “A conseqüência evidente disso é que tudo que *parece* impossível e contraditório pela comparação entre essas idéias tem de ser *realmente* impossível e contraditório, sem escapatória”(I, II, II, 55). Essa necessidade é fruto da relação causal entre os sistemas aí destacados.

3. A ORIGEM DAS ASSOCIAÇÕES: A FORMULAÇÃO DO PROBLEMA

Se é uma análise da experiência complexa que nos faz inferir a singularidade real das qualidades componentes de uma impressão qualquer, o que nos impediria de fazer o mesmo raciocínio e encontrar *relações* na experiência? Que o sujeito realize conexões não

¹³⁴ Mesmo que se trate de quantidades, as duas idéias iguais devem ser percebidas, pois não seria possível produzir uma a partir de outra sem que haja – o que não se pode admitir – uma proporção *a priori* capaz de dar um termo pelo outro. “Como a igualdade é uma relação, ela não é, estritamente falando, uma propriedade contida nas figuras mesmas, surgindo somente pela comparação que a mente faz entre elas” (I, II, IV, 73). Quando os termos de uma relação de quantidade (relações entre idéias em geral) mudam, a relação muda; se eles permanecem os mesmos, a relação permanece; logo, se há apenas um termo, não haverá “nova relação”, e a unidade quantitativa permanece até que um outro termo venha modificá-la. A igualdade entre duas idéias simples depende assim de que as duas sejam percebidas e comparadas.

¹³⁵ I, II, V, 87.

quer dizer que ele o faça por si mesmo, imprimindo uma conexão ali onde haveria um vazio real, uma ausência completa de relação. Quer dizer, a conexão não é imposta pelo sujeito – vimos pelo menos que a conexão necessária, enquanto impressão de reflexão, deriva de impressões de sensações. Mas as idéias que estão na base da idéia de causa são também as relações de espaço e tempo, além da regularidade implicada na noção de conjunção constante, e sua presença (a percepção que as originou) deve ser justificada de alguma maneira – justificação da qual depende o estatuto dessas relações e, conseqüentemente, da experiência fenomênica como um todo.

Lembremos que a formação da idéia de causa implicava essencialmente não apenas as relações de espaço e tempo, mas também a regularidade da natureza, através da noção de conjunção constante. Afinal, de acordo com a ordem de constituição da idéia de causa (inversa à análise), a conjunção constante precede a inferência, da qual decorre a conexão. O *hábito*, que é responsável por observar a regularidade de diferentes eventos, traz à luz a conjunção constante, e isso de tal modo que a experiência passada possa servir como critério para a experiência futura. Ao observar diversos eventos, a mente delimita uma *expectativa* de acontecimento e pode inferir o efeito da causa presente (ou a causa de um efeito presente) porque pressupõe uma regularidade entre passado e futuro. “A síntese consiste em colocar o passado como *regra* do porvir”¹³⁶. A conjunção constante deve ser então uma relação *percebida* – e o que permite essa percepção é o hábito, pois é este o princípio que faz sensível a repetição da contigüidade e sucessão de idéias semelhantes. “Essa conexão, portanto, que nós *sentimos* na mente, essa transição habitual da imaginação que passa de um objeto para seu acompanhante usual, é o sentimento ou impressão a partir da qual formamos a idéia de poder ou conexão necessária”(IEH, 113-114).

Eis então a idéia central: a conexão necessária é uma impressão de reflexão que deriva das relações de contigüidade, sucessão e conjunção constante, que de alguma forma devem ser percebidas pela mente (já que não poderiam ser categorias relacionais impostas pela estrutura da razão, do sujeito). Desta maneira, as idéias de espaço e tempo são objetos de algum tipo de percepção. Ou antes, são algo como *impressões de sensação*. Além disso, trata-se de compreender a regularidade da natureza *observada* devido ao princípio do hábito, e responsável pela “harmonia preestabelecida” entre o curso da natureza e o

¹³⁶ Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*, p. 105.

pensamento. Tanto no que concerne ao espaço e tempo quanto no que tange a regularidade, o ponto é que deve haver algum tipo de *percepção* de relações contingentes (espaço e tempo podem ser regulares, mas não há necessidade). Assim, o caráter “regular” qualifica as relações de espaço e tempo, de modo que a contingência só aparece se considerada *a priori*, ou seja, antes da experiência regular das associações. Por outro lado, as relações de espaço e tempo regularmente traçadas revelam a necessidade incontornável que aparece no desenho da experiência *a posteriori* (quando se reflete a seu respeito...), dentro dos limites da capacidade humana. Este ponto formula com maior precisão o problema sobre o qual nos debruçamos, pois aponta para uma consideração distinta de cada momento lógico da experiência: 1) um momento logicamente anterior e fundante da experiência corrente, natural; 2) o momento em que aparece o sujeito natural; e 3) o momento em que aparece a reflexão, o modo investigativo da vida.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE A REALIDADE DAS PERCEPÇÕES

Se Ockham reduziu a ontologia aos objetos (entes singulares entendidos como substâncias com acidentes), deixando ao universal, ou ao que chama de *séries de singulares* (ou ainda, experiência como “*mise en série*”), um novo campo – de uma *semiologia*¹³⁷ –, então a radicalidade de Hume deve fazer aparecer no campo dos próprios objetos uma esfera análoga, semiótica. Na medida em que restou à ontologia entidades simples pensadas a partir da análise da experiência, a própria experiência, em sua complexidade (objetos), deve comportar uma espécie de semiologia. O empirismo lidará sobretudo com o apontamento dos princípios da natureza humana para compreender a lógica de funcionamento e constituição da experiência judicativa e sensível – experiência sensível

¹³⁷ “Toda entidade intermediária ou supra-individual, toda essência comum específica ou genérica, e mesmo todo substrato das relações, em suma, o que constituía os principais motivos do pensamento metafísico e a chave de sua arquitetura se encontra rejeitado no domínio dos seres de razão, que não convêm mais a uma ‘ciência real’, como dizia-se então, mas a uma semiologia” (Alféri, *op. cit.*, p. 135).

que é vivida em complexidades constituídas, isto é, em complexidades que subentendem a participação daquele “agente não exterior” de que falávamos acima.

Deste modo, se o empirismo parece situar-se nessa nova “semiologia do conhecimento”, ao passo que a natureza daquilo que é conhecido através da análise das impressões parece ter uma e única referência *necessária*, a simplicidade de seus termos, é preciso considerar a diferença de perspectiva entre o nominalismo de Ockham e o empirismo humiano. A singularidade de todo real *pareceu ser*, até agora, a única asserção daquilo que seria uma ontologia; que é justamente a asserção capaz de apontar seu lugar e objeto. Para um, tratava-se dos entes como objetos singulares reais; para o outro, das qualidades reais componentes dos objetos da experiência. Existia aí uma proximidade considerável, não obstante a maior radicalidade de Hume na redução do real (i.e., na crítica à noção de substância). Porém, depois do que foi exposto acima, a respeito das relações contingentes, talvez seja preciso admitir que há algo mais nessa questão, uma diferença mais acentuada – para Hume, há algo que é, em algum sentido, real, e que pode ser afirmado a partir da análise da experiência: as relações espaciais e temporais, como um fio que costura o mundo através do sujeito. A justificação do que é o mundo não poderá ser, como em Ockham, teológica: “Ockham pensa a maior perfeição à qual o mundo está aberto não como uma modificação de relação interna ou de organização, mas como uma série de acréscimos, de inserções ou de criações pontuais”¹³⁸.

De acordo com o atomismo de ambos os autores, todo contrário é possível no que concerne às questões de fato, âmbito das relações contingentes. “A contingência, no duplo sentido de uma *heteronomia* do mundo em seu conjunto e de uma *separação* de direito *entre* os singulares – então, entre as causas e os efeitos – abre o mundo a possibilidades infinitas. Segundo seus dois aspectos, a contingência significa que o mundo poderia ser outro”¹³⁹. A formulação da contingência como motivo da abertura do mundo, no sentido de não estar determinado *a priori*, está de acordo com o pensamento humiano devido à não realidade da conexão necessária. Entretanto a solução de Ockham não pode ser a mesma que a de Hume, pois nosso autor não autoriza especulações sobre a causa dos átomos

¹³⁸ Alféri, *op. cit.*, p. 133. “Por isso a pluralidade de mundos é no século XIV um pensamento filosófico novo e, no século XVIII, não é mais que uma fábula inofensiva. Cabia a uma ontologia e a isso que analisamos como teologia da singularidade dar a esta hipótese uma forma potente” (Alféri, *op. cit.*, p.134).

¹³⁹ Alféri, *op. cit.*, p. 132.

enquanto tais, isto é, não infere um Deus como princípio último de sua existência, da qual decorrem as relações causais. Quanto a Ockham, “ele frisa com isso que, de seu ponto de vista, as ligações causais *seguem* a existência dos singulares – e assim sua criação – mas não a presidem”¹⁴⁰. Ao contrário, Hume parte do fato da existência dos singulares e das asserções causais, de modo que parece difícil concluir simplesmente, com Ockham, que “*as relações não são então partes do mundo*”¹⁴¹. Ora, se Ockham nega *todas* as relações como partes do mundo, parece ser porque parte da existência como criação e do singular como ente; mas como fato que não revela sua causa, a própria causalidade, apesar de não ser ela mesma um substrato real, depende de relações que se mostram, ao que parece, partes do mundo¹⁴².

Acontece que, para Hume, a impressão complexa da experiência aparece como um fenômeno em que as relações cumprem papel fundamental e cuja existência está em xeque para uma filosofia que não transfere a lógica da experiência a um campo eterno de determinação original – como Deus, ao qual restaria a tarefa de dar existência ao melhor dos mundos possíveis, como para Leibniz, ou de atualizar a cada instante a coleção de entes coexistentes que compõem o mundo, como também em Ockham¹⁴³. É a origem ou estatuto dessas relações o que deve ser investigado, na esperança de que esta busca esclareça a forma lógica do mundo humiano, mostrando-o longe de um projeto de lógica pura.

Em suma, Alféri delimita em linhas gerais o projeto de Ockham como uma onto-teologia que combina as noções extremas de particularidade e universalidade: “há, de um lado, entes irredutivelmente singulares, de outro, uma potência absoluta: a força de Ockham

¹⁴⁰ Alféri, *op. cit.*, p. 131. “Na natureza, os singulares são de fato ligados entre si por um certo número de regularidades causais; a potência divina ordena-se aí segundo regras” (Alféri, *op. cit.*, p. 114).

¹⁴¹ Alféri, *op. cit.*, p. 131.

¹⁴² É certamente estranha à “leitura standard” de Hume a possibilidade de compreender algumas relações como “partes do mundo”. Trata-se para nós de relações filosóficas que se apresentariam como possibilidades de comparação (relação), a partir das quais o sujeito passa a realizar conexões. Esta tese, sem dúvida controversa, atravessa todo o texto, mas será melhor elaborada adiante, quando discutirmos as relações filosóficas.

¹⁴³ Guardadas a diferença entre um e outro autor, importa aqui que em ambos a existência remete a Deus e, assim, justifica as relações ou ausência de relações entre as substâncias simples (na caso de Leibniz, chamadas *Mônadas*, antes similares às singularidades de Ockham que ao simples humiano, também pela questão da substância). Lê-se na *Monadologia* de Leibniz: “só Deus é unidade primitiva, ou a substância simples originária de que todas as *Mônadas* criadas ou derivadas são produções e nascem de momento a momento, digamos assim, por Fulgurações contínuas da Divindade”. Para Ockham, analogamente quanto à existência, “o que se chama ‘o mundo’ é somente a coexistência de entes singulares. (...) Formas singulares novas podem aí emergir sem interrupção, mesmo que fosse em um isolamento causal completo que cabe à potência absoluta decretar” (Alféri, *op. cit.*, p. 132).

é pensar tudo o que se dá a pensar entre esses dois pólos sem outro viático que estas duas proposições”¹⁴⁴. Para falar de Hume ainda com este contraponto, depois de investigar como pôde aparecer uma esfera do singular mais radical, é preciso entender de que modo o *universal* pode revelar-se nesse pensamento que, ao contrário, parte do que está, por uma analogia talvez não muito rigorosa, *entre* tais extremos.

Sem substância, Hume radicaliza a noção de singularidade real, entendendo-as como qualidades simples; sem Deus, ou potência absoluta, o que poderá Hume encontrar no avesso de tal ontologia? É pelo limite do conhecimento em relação à causa absoluta das singularidades e à potência universal (evidentemente coincidentes na idéia de Deus, cuja identificação autoriza aquela onto-teologia)¹⁴⁵ que Hume está, no fim das contas, afastado de Ockham – instalando-se em sua “*verdadeira virada filosófica*”.

Partir da esfera que está “entre” tais extremos, coincidente com a experiência ordinária, significa que há uma dificuldade que Ockham não se colocava: o ente não é um ente natural. Esta dificuldade está inscrita, portanto, no ponto de partida humiano, antes de anunciar as conclusões da reflexão a seu respeito (que apontarão para um lado e outro: natureza das idéias por um lado, operações e princípios da faculdade de raciocínio por outro). Se não há espaço a uma ontologia natural como a de Ockham, a ontologia artificial (técnica) traz um esboço de toda composição ontológica – mostra que nesta esfera a noção de *ser* é problemática justamente porque não se trata de um ente cujos acidentes são relativos a uma substância¹⁴⁶. É em função da participação fundamental do agente (sujeito) nos fenômenos da experiência que Hume se afasta do projeto de uma onto-teologia que “está ancorada em uma experiência originária e intransponível; ela nomeia ‘singularidade’

¹⁴⁴ Alféri, *op. cit.*, p. 134.

¹⁴⁵ Onto-teologia que, segundo a tese de Alféri, desenvolve de maneira privilegiada o problema que podemos chamar, anacronicamente, de uma ontologia fundamental: “se a redução ockhamista dá ainda o que pensar é porque ela marca uma virada na interpretação do sentido do ser; seu escopo é desses que nos são ainda necessariamente contemporâneos. A formulação mais próxima desta exigência interpretativa, aquela de Heidegger, pode então, enquanto ela pretende retomar a questão de toda onto(-théo)logia, ajudar a medir o escopo da interpretação ockhamista. Mas, se é mesmo ainda da mesma questão que se trata, sua formulação mais próxima não tem necessariamente a última palavra” (Alféri, *op. cit.*, p. 136).

¹⁴⁶ “Parece, entretanto, que em Ockham ontologia e tecnologia sejam nitidamente opostas. Enquanto a ontologia pensa o ser do ente atural engendrado na emergência de uma nova forma e de uma essência singular, a técnica produz por simples montagem de entes sem forma própria, da qual a essência, se eles têm uma, é muito problemática e da qual o próprio ser é precário” (Alféri, *op. cit.*, p. 138). Além do mais, é apenas em um modelo análogo à técnica no âmbito “natural” (do objeto) que a causalidade precisa ser compreendida como um princípio de associação de idéias simples, e não apenas entre objetos.

o *fenômeno* primeiro e constitutivo do ente como tal”¹⁴⁷. É por isso ainda que a radicalidade de Hume na definição do simples enquanto realidade deve acarretar uma diferença em seu acesso. Para Ockham “é, com efeito, à sensação que tivemos sempre de reconhecer ao mesmo tempo a imediaticidade de um acesso ao ente em sua exterioridade e a apreensão de sua singularidade”¹⁴⁸. O que Ockham chama singular, lembremos, é para Hume um objeto que depende de um agente “interno” ao fenômeno (uma árvore, uma maçã, “André”, etc.). Radicalizar Ockham é reconhecer a experiência como fenômeno complexo *para um sujeito*.

Deste modo, o projeto que guia o pensamento humiano não perde de vista a subjetividade para a qual a experiência é evidente (pela qual existe, enquanto é vivida), colocando a pergunta pelo sentido do ser sempre à luz do conhecimento (*esse = percipi*), ou seja, do mecanismo capaz de revelar (por constituir) uma *natureza humana*. Hume parte *do fato* do acesso subjetivo ao objeto e do *fato* do juízo, que é a experiência, e não de extremos especulativos para encontrar um modo de acesso possível. Talvez seja nesse sentido que Hume está na contramão do que proporá Heidegger, conforme a equivalência de projeto deste último e de Ockham apresentada por Alféri: seu ponto de partida está “entre” o particular e o geral supostos em uma onto-teologia. Não é à toa que Husserl, apesar dos pesares, dirá do *Tratado da Natureza Humana* que é “o primeiro esboço de uma fenomenologia pura, mas sob a forma de uma fenomenologia puramente sensualista e empírica”¹⁴⁹. Resta saber então o que seria aquela “consciência-do-geral” que Husserl acusava estar ausente em Hume, com base na discussão a respeito das idéias abstratas, frente à subjetividade salva justamente de uma abstração que afastasse qualquer intuicionismo e referência necessária a um ego¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Alféri, *op. cit.*, p. 146.

¹⁴⁸ Alféri, *op. cit.*, p. 137.

¹⁴⁹ Husserl, *Philosophie première*, p. 225. Assim, esse “sensualismo” parece supor um singular tal qual o de Ockham, em que não seria preciso colocar em questão as relações “internas” ao objeto da experiência sensível. O sensualismo parece o inverso do mentalismo discutido anteriormente.

¹⁵⁰ Dissemos antes que a ontologia em Hume não é positiva, sendo apenas pensada como objeto de crença. Isso significa que não é possível separar esferas de reflexão como Ockham, deixando a ontologia em um campo distinto da “*expérience comme mise en série*”. Se esta última se estende à totalidade do objeto deste projeto empirista (projeto crítico, na medida em que traça um novo limite ao campo especulativo em geral, mostrando a impossibilidade dos projetos dogmáticos imersos no engodo lingüístico que permite, por assim dizer, transgredir a imanência), então só restará a ela algo similar à segunda esfera – aquela de uma “*expérience comme mise en série*”. É daí que falamos em semiótica, e é por isso que na Parte 3, Capítulo 2, discutiremos *A base formal da semiótica da experiência*.

Voltemo-nos então à constituição da forma da experiência, ou seja, aos demais elementos que devem participar de uma experiência complexa e dinâmica, traçando seu caráter geral (ainda que não universal) e buscando o sentido das idéias abstratas. Será preciso, antes de mais nada, examinar “as operações e princípios de nossa faculdade de raciocínio” (segunda parte da *lógica*), a fim de precisar o mecanismo de reflexão da mente, e sobretudo a fim de precisar o sentido deste princípio fundamental à experiência e à constituição do sujeito: o hábito. Os três temas fundamentais arrolados – *espaço*, *tempo* e *regularidade* – serão retomados na terceira e última parte, à luz das considerações já feitas e das que agora se seguem.

PARTE 2: AS OPERAÇÕES E PRINCÍPIOS DE NOSSA FACULDADE DE **RACIOCÍNIO**

CAPÍTULO 1 – A GÊNESE DO SUJEITO

I – TENDÊNCIA E REFLEXÃO

Que sujeito é esse que participa da produção da experiência?¹⁵¹ Esta questão será desenvolvida sob duas perspectivas distintas,: *o sujeito como tendência* e *o sujeito de reflexão* (trata-se de dois modos de ação deste sujeito, desde sempre sujeito *prático*). Ao tratar não mais daquilo que se pode encontrar como elementos presentes na experiência, segundo a perspectiva dos objetos e eventos que a constituem, mas da perspectiva do “agente” da experiência, seja de ação imediata ou refletida, passamos ao outro passo que a *Lógica* exposta no primeiro livro do *Tratado* prescreve: investigar os “princípios e operações de nossa faculdade de raciocínio”(introdução, 21)¹⁵², que correspondem às duas seções deste capítulo. Contudo uma gênese do sujeito, seja como tendência ou como reflexão, abre um novo momento na consideração da natureza humana, logicamente anterior. Isso porque procurar aquilo que faz possível um sujeito deve fazer aparecer a lógica de sua constituição, correspondente à síntese que está na mão inversa da análise levada a cabo na primeira parte. Afinal, o sujeito só aparece na experiência conectada, de modo que parece ser constituído no mesmo movimento que traz à baila a experiência¹⁵³. O ponto é marcar aquilo que está implícito na *possibilidade dessa experiência*, em que há um sujeito que age (agente interno) sem ser ele o legislador formal dos objetos de conhecimento. Deve haver assim uma terceira esfera na compreensão do sujeito, anterior àquela em que ele aparece já como tendência e àquela em que ele se completa como reflexão.

O que caracteriza em primeiro lugar um sujeito, seguindo o ponto de vista que parte da experiência comum, é o fato de haver na mente a *tendência* de realizar *conexões*, pelas quais participa da produção da experiência. Tendo isso em vista, se é possível traçar uma gênese para o sujeito, será então uma gênese das associações. Nesse sentido, a apreensão

¹⁵¹ Se o nominalismo aponta para uma maneira particular da unidade do diverso sensível, da “soma” de particulares (singulares / simples), como diz Alféri, “resta saber o que quer dizer ‘fazer a soma’” (Alféri, *op. cit.*, p. 168-169), de modo que a diferença entre Ockham e Hume na concepção do estatuto de um ente singular natural ou de um objeto (já complexo) terá conseqüências fundamentais. Afinal, aquilo que possa corresponder à essência do objeto está no resultado da conexão pelo sujeito das qualidades cujos aspectos o permitem.

¹⁵² O método que traça a gênese histórica das idéias a fim de identificar seu sentido, significado, é o mesmo que pode esperar encontrar nessa gênese uma significação para os termos *sujeito* e *experiência*.

¹⁵³ Frisamos já a incoerência que haveria em pensar o sujeito humano segundo uma estrutura *a priori* de categorias à moda kantiana, o que sugere que as associações são princípios da experiência em que já há um sujeito, mas não operam ainda na coleção de impressões ou idéias desconexas que precedem logicamente aquela experiência. A diferença com Kant, como apontamos na primeira parte, está na ordem da natureza das categorias, que não são transcendentais por serem *modo da razão*, mas são de certa maneira transcendentais por serem antes *modo da natureza*.

destes princípios de associação que operam na vida cognoscitiva e judicativa do homem parece ser a fundamentação da possibilidade de ser ele um sujeito prático e moral. Quer dizer, o sujeito existe propriamente ao apreender o mecanismo lógico da experiência e extrair daí uma forma de raciocínio tanto imediato quanto mediato. Nessa medida, parece possível ensaiar uma resposta à questão: “como, de uma maneira geral, as regras de uma organização associativa são ligantes? E mesmo se nós tivéssemos o conhecimento dessas regras, esse saber ele próprio não seria novamente um *datum* em um quadro?”¹⁵⁴.

Mesmo admitindo que Hume talvez não tenha buscado expressamente compreender um processo de gênese como este em suas obras, é certo que estavam ali todas as armas necessárias para radicalizar o lado dito “naturalista” do empirismo de Hume, sem que isso o levasse a um pleno irracionalismo (ceticismo extravagante). “Naturalismo” entendido aqui como o reconhecimento das operações na mente como ponto de partida, como dado natural. Entretanto, já que a forma (causal) de operação imediata é a mesma dos raciocínios do entendimento, por um lado, e por outro é a mesma das relações entre os objetos eles mesmos (o “curso da natureza”), então, cremos ser possível justificar filosoficamente esta “harmonia” marcando a gênese comum das conexões imediatas e das operações de juízo (desse sujeito que é tendência e reflexão). Ademais, a perspectiva genética pode revelar um campo de investigação que não abandona o princípio empirista maior – não se parte de maneira alguma para especulações desvinculadas da experiência, mas daquele lugar “entre” o particular e o geral de uma onto-teologia. Mas em vez de pensar somente a passagem deste lugar da experiência corrente (das associações) à experiência reflexiva (campo das investigações científicas ou filosóficas), queremos apontar para o lado inverso: da experiência corrente à sua gênese, isto é, ao lugar logicamente contemporâneo aos elementos atômicos descritos na análise desta experiência comum¹⁵⁵. Esta seria precisamente a “terceira esfera” a que nos referimos (primeiro momento lógico da constituição do sujeito).

¹⁵⁴ Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 102. Se não for possível colocar ao menos a possibilidade de resolução de tais perguntas à luz, Hume parece fadado à drástica conclusão husserliana: “como todo ceticismo, como todo irracionalismo, aquele de Hume suprime a si mesmo”. Não pode ser este ceticismo mitigado um irracionalismo.

¹⁵⁵ Se há uma análise possível, não nos parece que a síntese, na perspectiva inversa, possa ser uma simples operação legisladora do sujeito – e possivelmente arbitrária – segundo categorias de associação “inatas” ou “naturais”.

Com o intuito inclusive de verificar a plausibilidade da investigação genética sobre o sujeito humano, procuraremos formular esta segunda parte desta perspectiva. Trata-se, em suma, de investigar o modo pelo qual uma gênese como esta pode ser traçada no interior da própria obra humana, e de saber se é possível justificar essa abordagem pelo valor filosófico que ela possa apresentar. Deve-se então a esta abordagem a separação de caráter metodológico que seguimos aqui, entre o processo de constituição dos objetos de percepção e o processo de constituição do sujeito. Todavia há uma clara dependência de um e outro a essa condição anterior: para que haja *sujeito* e *experiência* deve haver um *modo* pelo qual a natureza se oferece em suas regras mais gerais e qualidades diversas; pois a crítica ao inatismo não é apenas uma crítica a idéias inatas, mas sobretudo a *princípios* inatos.

Este *modo* de apresentação da natureza diz respeito, em um primeiro momento lógico, à série (ordenação) dos elementos simples. “A serialidade é o fato fundamental na ordem da experiência, da mesma maneira que a singularidade é o fato fundamental na ordem do ente”¹⁵⁶. A relação que a natureza sugere entre idéias simples é presente (existente, não real) no mesmo sentido em que a semelhança por aspecto pode destacar um sentido abstrato geral comum a vários objetos (conceito, idéia geral). Mas com base na perspectiva de uma investigação ontológica (ainda que como inferência), é a diferença, e portanto a singularidade, que reaparece sempre. Assim, como consequência da maneira nominalista de pensar a ontologia, o estatuto dessa relação não-real, mas existente, remonta ao campo semiótico (é significativa) da experiência. “Por que então a questão da serialidade remete à teoria da experiência e não à ontologia? Justamente porque ela se reduz à questão da singularidade do ponto de vista ontológico”¹⁵⁷. Interessa-nos pensar essa “serialidade” do ponto de vista das idéias abstratas mais fundamentais de espaço e tempo, mas passaremos antes por uma formulação geral do papel da percepção de categorias de relação na experiência como base da gênese do sujeito.

1. OS PRINCÍPIOS DE NOSSA FACULDADE DE RACIOCÍNIO

¹⁵⁶ Alféri, *op. cit.*, p. 149.

¹⁵⁷ Alféri, *op. cit.*, p. 149.

Quando o sujeito realiza a transição fácil entre idéias a que chamamos conexão diz-se que há nele a *tendência* de realizá-la. Não é o sujeito que institui essa conexão entre estas ou aquelas qualidades ou objetos, mas sem dúvida a realização da conexão depende de tal movimento entre as idéias. Vimos que a crença, enquanto aplicação imediata de uma relação causal, revela precisamente esta tendência. Esse movimento de transição fácil entre idéias marcou a participação do sujeito na composição de um objeto ou na antecipação de uma idéia (tornada assim existente), ou seja, é essa realização o que sugere a presença de um “agente” já na experiência irrefletida. Com efeito, é esse movimento que, segundo Deleuze, faz da imaginação uma natureza, uma faculdade. “O espírito, devindo natureza, tem *tendência*”¹⁵⁸.

A tendência é, portanto, algo que ocorre *necessariamente*, de modo que seu fundamento pode ser considerado um *princípio* da formação da imaginação, para todo e qualquer indivíduo. Este princípio essencial da natureza humana¹⁵⁹, que fundamenta a tendência, é o *hábito*.

É verdade que Hume também se refere à *experiência* como princípio da natureza humana. Mas por que ser a experiência um *princípio*? Porque ela é a razão segundo a qual o sujeito existe e “colecciona” impressões. Queremos dizer com isso que há uma esfera ou acontecimento fundamental para que um sujeito possa existir. Para que o sujeito exista, é preciso evidentemente que ele tenha experiências – e, no caso do empirismo, que seja este unicamente o ponto de partida. Para que se constitua a imaginação ou o entendimento, ou a memória, é necessário que haja, de antemão, o campo de uma experiência possível. Sem a possibilidade de “vivenciar” a maneira e ordem pelas quais os objetos aparecem, ou antes sem a própria possibilidade de que eles apareçam, não há sujeito algum. É porque a experiência desenrola-se como uma espécie de captação de objetos que ela está na base – como princípio – da natureza humana. Assim, “a experiência é um princípio que me instrui sobre as diversas conjunções de objetos no passado”(I, IV, VII, 297). É por isso que experiência poderá ser identificada por Hume à noção de razão.

¹⁵⁸ Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*, p. 16.

¹⁵⁹ Não poderíamos restringir aqui esta formação como algo relativo aos humanos, pois como se verá adiante, os animais agem exatamente como os homens, ao menos nesse nível, enquanto tendência. Mas o princípio do hábito, embora possa fornecer as regras para as ações imediatas, não terá o mesmo caráter quando se tratar do entendimento.

1.1 HÁBITO

Se a experiência fornece os casos passados de conjunção entre objetos, o “hábito é um outro princípio, que me determina a esperar o mesmo para o futuro”(I, IV, VII, 297). Quer dizer, ele tece um sentido presente e mesmo futuro aos dados experienciados no passado. Trata-se de formar um sentido atual para o conjunto das experiências, e de relacioná-las à experiência futura – através da lógica interna de semelhanças que a relação entre tais conteúdos (como impressões) possa sugerir. Por aí podemos logo entrever o motivo que faz do hábito o princípio fundamental da natureza humana, cuja função é permitir uma continuidade entre as percepções, sem perder em cada nova experiência o matiz acumulado a partir de todas as anteriores. Daí que as experiências passadas servem ao cálculo da probabilidade de um efeito futuro. “Cada nova experiência é como uma nova pincelada, que confere às cores uma vividez adicional, sem multiplicar nem ampliar a figura”(I, III, XII, 168). É um acúmulo qualitativo, tal qual vimos no processo de crença, que vivifica as experiências semelhantes sem remeter a todas as anteriores num suposto processo exaustivo de rememoração.

Isso significa que a função do hábito na formulação humiana está longe daquela da memória. Não se trata de maneira alguma de um ato, como no caso da memória, tampouco de uma reminiscência que selecionasse determinados casos passados como modelos¹⁶⁰. Trata-se sim de uma presença muda e determinante do passado na experiência presente (que é já, na verdade, futura, pois anuncia nela mesma, “antecipa”¹⁶¹, a idéia que é efeito). Nesse sentido, talvez possamos situar Hume à margem da crítica husserliana ao modelo “clássico” de memória, que a entende como uma coleção de “agoras” a serem individualmente memorados, já que o hábito representa a “consciência” do passado sem qualquer ato expresso de rememoração. Desta maneira, poderíamos talvez traçar uma

¹⁶⁰ A memória diz respeito à permanência da ordem e posição das idéias, de certa vivacidade da idéia correspondente, mas justamente por isso, “a lembrança era o antigo presente, não era o passado” (Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*, p. 105).

¹⁶¹ Lembremos: “Todos admitirão prontamente que há uma considerável diferença entre as percepções da mente quando um homem sente a dor de um calor excessivo ou o prazer de uma tepidez moderada, e quando traz mais tarde essa sensação à sua memória, ou a *antecipa* pela sua imaginação” (IEH, 33, grifo nosso).

analogia entre o que será para a fenomenologia a *impressão* (consciência do tempo do agora), a *retenção* (consciência do passado imediato) e *protenção* (consciência do futuro próximo); com aquilo que Hume entendia por *percepção* (consciência do tempo do agora, seja impressão ou idéia), *hábito* (consciência do passado, todo ele) e *crença* (consciência do futuro próximo). O hábito não é consciência do passado apenas imediato justamente porque não oferece a identidade de um objeto ao longo do tempo, mas o tempo que relaciona diferentes objetos – diferença decorrente da própria situação temporal. A distância fundamental é que se trata, em Husserl, da procura pela identidade do objeto no tempo; para Hume, ao contrário, o tempo comporta sempre diferença de momentos. Essa diferença no tempo, inversa à duração, nos impede de supor a identidade em si do objeto como categoria real. Esta analogia do hábito-expectativa de Hume com o modelo husserliano pretende apenas esclarecer que tipo de presença do passado o hábito fornece.

Deste modo, a “consciência” do presente é acompanhada pelo passado e pelo futuro, sendo ela nada mais que a idéia ou impressão presente que traz em si a força de toda experiência passada, através do hábito, e que anuncia o futuro (ou melhor, *antecipa*) através da crença. Parece ser então possível que o sujeito humano possa ouvir uma melodia. E é nesse sentido que, como nos diz Deleuze, “não é preciso forçar os textos para encontrar no hábito-expectativa a maior parte das características de uma duração, de uma memória bergsoniana”¹⁶². Como o hábito é o princípio que aponta o futuro a partir do atual, segundo as experiências passadas, a mente é antes de tudo essa sucessão e a expectativa decorrente. “Considerado no modo de aparição de suas percepções, o espírito (*mind*) era essencialmente sucessão, tempo. Agora, falar do sujeito é falar de uma duração, de um costume, de um hábito, de uma expectativa”¹⁶³. Em suma, a síntese que une o presente ao passado é passiva (sem ato expresso de rememoração), pois obedece ao princípio do hábito e realiza-se como efeito na tendência, na expectativa, no sujeito. Assim, o hábito dá o primeiro sentido da natureza humana, sendo princípio fundamental na sua constituição como tendência.

Não é simplesmente que o hábito permita a continuidade das percepções por uma simples observância da experiência passada – ele traz consigo a pressuposição da

¹⁶² Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*, p. 103.

¹⁶³ Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*, p. 103.

regularidade da natureza. “Porque admitir-se-á sem dificuldade que, como nada jamais está realmente presente à mente além de suas percepções, é impossível não apenas adquirirmos um hábito de outra forma que não seja pela sucessão regular dessas percepções, como também que qualquer hábito jamais exceda tal grau de regularidade”(I, IV, II, 230).

Não seria então este pressuposto o princípio, e o hábito uma consequência dele? Mas que o curso da natureza fosse absolutamente regular não diria respeito em nada à mente, que permaneceria sem nem mesmo apreender essa regularidade. Aliás, é por isso que o hábito aparece também como um princípio *para o qual não há causa a ser inferida ou investigada*, tendo em vista os limites estreitos da mente humana, finita. Portanto, embora Hume indique, como no trecho citado acima, que o próprio hábito se constitui devido à regularidade da experiência, é preciso ainda que ele seja um princípio, *ao lado* do pressuposto da regularidade. É também nesse sentido que cabe bem a seguinte formulação de Deleuze: “como diria Bergson, os hábitos não são da natureza, mas o que é da natureza é o hábito de contrair hábitos”¹⁶⁴.

O fundamental na compreensão do hábito como princípio que permite a constituição do sujeito é aquele já mencionado, a respeito da “harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas idéias”(IEH, 88). Note-se que está em questão a sucessão, isto é, a relação temporal que fará da natureza humana uma sucessão de percepções correspondente àquela concernente ao curso da natureza, ou seja, ao mundo. Aliás, mundo que aparece justamente nessa relação, não sendo portanto um *a priori* de algum psicologismo solipsista. Como vimos, o mundo não é dado *a priori*, mas um fenômeno que depende essencialmente da realização (ou do olhar) do sujeito. Esta questão é levantada por Husserl: “Na medida em que o homem enquanto sujeito de *cogitationes*, e somente enquanto tal, torna-se o tema, na medida em que, por meio disso, é necessário que para aquele que filosofa e que constrói, na atitude psicológica, uma psicologia na radicalidade, o mundo que lhe é dado de antemão e que vale cada vez para ele como sendo tal ou qual, seja uma formação da vida de sua consciência, nesta medida é necessário que apareça em primeiro lugar um solipsismo, uma redução do mundo às formações da consciência, e

¹⁶⁴ Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*, p. 41. O sentido da citação de Deleuze é antes o de incluir, de certa forma, a cultura na natureza, de modo que artifícios como a justiça tornam-se meios para fins que se integram à natureza. Mas quisemos utilizar a formulação porque parece ser possível pensá-la também como a diferença entre o que é o hábito como princípio e as experiências que o “preenchem”, por assim dizer.

precisamente àquelas da consciência própria”¹⁶⁵. Ao contrário, parece que é a “consciência” que é alargada e colocada na natureza, ao invés de uma redução da natureza ou do mundo às formações da consciência.

Ademais, se “o hábito é o princípio pelo qual veio a se *produzir* essa correspondência”(IEH, 89; grifo nosso)¹⁶⁶, entre o curso da natureza e a sucessão das idéias, é porque o modo de constituição dos sujeitos é o mesmo, donde não há problema em pensar a experiência de outros homens: ela deve seguir exatamente as formulações causais que o hábito permite extrair do curso regular da natureza. É o mecanismo, a forma, que é constituída pelo hábito, ou que é efeito dele, independentemente das qualidades que vão participar desta ou daquela experiência, de modo que o sujeito será como que um efeito da natureza. Daí que o hábito, por estar na raiz das constatações de semelhanças e previsões futuras que permitirão a experiência, é tratado por Hume como um instinto. “Está mais de acordo com a costumeira sabedoria da natureza que uma atividade mental tão necessária seja garantida por meio de algum instinto ou tendência mecânica, capaz de mostrar-se infalível em suas operações, de manifestar-se desde o primeiro aparecimento de vida e do pensamento, e de proceder independentemente de todas as laboriosas deduções do entendimento”(IEH, 89). A capacidade de apreender a forma das relações da natureza, e o fato mesmo de funcionar segundo essa forma, é o que faz dos homens sujeitos que participam do mesmo mundo. Deste modo, não nos parece que Hume simplesmente “deixa intacta a questão do conhecimento da experiência de outros homens”¹⁶⁷, mas apenas que a

¹⁶⁵ Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 478. O termo “consciência” não é preciso justamente porque parece suprimir o sentido de mente (*mind*) como não sendo desde sempre uma natureza, um *lugar* de supostas representações.

¹⁶⁶ “Custom is that principle, by which this correspondence has been effected; so necessary to the subsistence of four species, and the regulation of four conduct, in every circumstance and occurrence of human life” (Hume, *An enquiry concerning human understanding*, p. 36, Seção V, Parte II). Essa idéia de *produção* da correspondência, que significa ver a correspondência como uma espécie de *efeito* do hábito (que faz do sujeito certo *efeito* da natureza), é importante também para o argumento de que o sujeito não é de antemão possuidor de princípios de associação que arbitram sobre um mundo de descontínuos.

¹⁶⁷ Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 477. A passagem completa é a seguinte: “Ele não percebe nem mesmo que, enquanto pesquisador da imanência, não deve privilegiar senão seu ego próprio, e enquanto avança em sua investigação ele faz como se isso não fosse ali senão uma simples limitação metodológica, ainda que não exprimida, ele deixa intacta a questão do conhecimento de experiência dos outros homens, ele inclusive invoca para consolidar suas constatações o fato de que todo homem em sua experiência poderia estabelecer a mesma constatação, do mesmo modo que ele tira exemplos da história e da poesia, como se uma investigação imanente pudesse retirar destas últimas uma confirmação – como se, pelo menos, ela o pudesse sem colocar os outros e a socialidade como problema de imanência e sem examinar a questão de saber em que medida a objetividade psicológica é possível” (Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 477).

investigação da natureza humana a partir de uma reflexão de gênese do sujeito, por encontrar um mecanismo formal essencial, dependente apenas da determinação natural que é o princípio da experiência e do hábito, é suficiente para a compreensão da natureza humana em qualquer determinação. É desta forma que parece cumprida a exigência seguinte: “teria sido preciso aqui, naturalmente, colocar à prova a ‘conclusão’ que, da imanência própria, se estende à possibilidade e à existência de outras esferas imanentes”¹⁶⁸.

Portanto, o hábito aparece para Hume em uma posição fundamental, relativa a um naturalismo anterior àquele comumente atribuído a sua filosofia, pelo qual a mente estaria desde sempre constituída segundo princípios de associação. A natureza “implantou em nós um instinto que leva adiante o pensamento em um curso correspondente ao que ela estabeleceu para os objetos externos, embora ignoremos os poderes e as forças dos quais esse curso e sucessão regulares de objetos totalmente depende”. É apenas esta última, estritamente, a tarefa que resta “aos cientistas nas ciências da natureza”¹⁶⁹.

Isso significa que nossa investigação restringe-se a apontar que há um modo particular de apreender certas relações que a natureza “estabeleceu para os objetos externos”. Esta estranha apreensão não é uma percepção sensível propriamente dita, nem uma leitura da maneira como esses objetos aparecem que fosse outorgada pela razão; por exemplo, a semelhança que o hábito permite apreender entre os objetos passados e os presentes, donde a inferência do futuro. “Essas semelhanças e as séries correspondentes podem ser explicitadas mas não fundadas; pode-se dizer em quês tais entes convêm entre si explicitando suas essências, não é possível dizer por que”¹⁷⁰. Mas no caso de Hume, essas essências não são essências determinadas de uma substância singular inteligível como tal por meio de uma intuição intelectual, e já que se trata de objetos que contam com a realização de um agente “interno”, essa essência pode ser pensada como as relações que de algum modo estão presentes juntamente com as qualidades simples ou através de aspectos comuns.

¹⁶⁸ Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 477.

¹⁶⁹ Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, P. 477.

¹⁷⁰ Alféri, *op. cit.*, p. 149-150.

Com efeito, se Hume não se escandalizou com a “oposição entre a efetividade do mundo e o ser de nossa percepção”¹⁷¹, foi apenas no sentido em que a efetividade do mundo *é* o ser de nossa percepção.

2. AS OPERAÇÕES DE NOSSA FACULDADE DE RACIOCÍNIO

Para entendermos o mecanismo pelo qual a experiência do sujeito é também uma experiência reflexiva – caráter constituinte da experiência dinâmica de um sujeito prático –, precisamos compreender *como* se constitui um *sujeito de reflexão*. Devemos então alargar a perspectiva: ao invés de investigar o modo como a experiência se dá na imaginação, vejamos como o sujeito pode existir e refletir ou julgar com base em regras gerais. Para tanto, vejamos 1) como pode haver essa experiência imediata em que aparecem as associações e 2) que passo a mais é dado na passagem da experiência imediata das associações para a reflexão, concernente a algo que poderemos denominar então *entendimento*.

Tendo isso em vista, discutiremos agora as *operações* de raciocínio. Está em questão a condição de possibilidade das operações de raciocínio – mesmo, e principalmente, daquelas operações definidas como associações¹⁷². Isso porque as associações encontradas pela análise da experiência, na primeira parte, parecem estar fundamentadas na apreensão de certas *relações*, coincidentes, por outro lado, às *relações filosóficas* que permitem a reflexão. Neste último domínio é que elas aparecem propriamente como operações de raciocínio, embora pareçam estar presentes desde a formação mais básica do sujeito. Assim, se por um lado tais operações abrem, na figura das *regras gerais*, o campo da *razão* (entendimento), por outro lado elas apontam, talvez, a origem das associações. Nesse sentido, há uma identidade entre relações pressupostas no campo das associações e relações reencontradas *na e para a* reflexão. Por isso, apresentaremos as *relações filosóficas*, que acreditamos estar presentes nesses dois

¹⁷¹ Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 477.

¹⁷² Já ressaltamos que não se trata em Hume de um sujeito segundo categorias dadas, tal qual o sujeito kantiano, ainda que devamos, justamente por pretender uma gênese ao sujeito de associações (a condição de possibilidade dessas associações na mente), precisar ainda o sentido dos termos “princípio” e “natural” empregados por Hume para caracterizar as associações.

momentos lógicos da formação da experiência em geral (no primeiro momento, relativo à fundamentação da vida irrefletida, e no terceiro momento, relativo à reflexão), do ponto de vista da experiência mais elementar, a qual parece permitir a existência de um sujeito como tendência (primeiro momento na formação do segundo). Porém, não deixaremos de marcar o movimento que as recupera na formação do entendimento (terceiro momento lógico da formação do sujeito).

2.1. AS RELAÇÕES FILOSÓFICAS

Ao tratarmos do associacionismo, distinguimos as *relações naturais* das *relações filosóficas*, marcando sua diferença a partir dos termos *conexão* e *relação*. Conforme a definição dada, as relações filosóficas concernem à “circunstância particular na qual, ainda que a união de duas idéias na fantasia seja meramente arbitrária, podemos *considerar apropriado compará-las*”(I, I, V, 37; grifo nosso). Isso significa que nas relações filosóficas ocorre a percepção das relações ou das associações em sua possibilidade, antes de qualquer transição entre idéias. Por outro lado, a definição significa já que as *relações filosóficas* são aquelas que abrem campo efetivamente às operações de raciocínio, pois dizem respeito a relações dependentes de uma deliberação (reflexiva), de uma *comparação* da mente, de certo juízo. É nessa medida que as considerações acerca deste modo de relação nos levarão à compreensão do mecanismo de reflexão e de raciocínio do sujeito humano.

No que concerne às *relações filosóficas*, por oposição às relações naturais, não são estabelecidas conexões entre idéias, mas *relações* que dependem de uma comparação de duas ou mais idéias, simples ou complexas. Para tanto, é preciso que as idéias implicadas preservem claramente sua diferença, *pois não se trata de passar de uma idéia a outra, mas de perceber relações entre idéias que guardam ainda sua autonomia (enquanto idéias diferentes)*. Dizer que as relações filosóficas são comparações entre idéias percebidas em sua diferença sugere que elas sejam também, de alguma forma, *percebidas*. Isso porque se trata de uma consideração deliberada em uma circunstância particular. Daí que o

processo de análise podia ser a negação de relações (que dá a diferença): *a relação é possível, está presente* – uma vez nomeada, relaciona as idéias; se não nomeada (negada, abstraída), apresenta os elementos em sua diferença¹⁷³.

Há uma significação real dos elementos simples que aparece na apreensão de tais elementos pelo sujeito *já* como uma impressão complexa – o que faz com que as relações / conexões comportem também uma significação, embora sem fundamento em uma realidade sensível. Noutras palavras, a apreensão dos elementos sensíveis se dá *já* segundo o modo de relação (comparação) que eles permitem. “A apreensão não tem que se limitar a alguma espécie imaginativa ou algum intermediário representativo, a condição de apreensão de signos sendo aquela de coisas significadas. A apreensão é originariamente uma relação à própria coisa”¹⁷⁴.

Dissemos das relações naturais que elas são relações tomadas como conexões, de acordo com o costume, justamente porque é preciso que a possibilidade da conexão esteja dada. Quando a mente está familiarizada com determinada relação, tem a tendência de passar de uma idéia a outra imediatamente. Como essa passagem não é fundamentada em uma conexão real, isso significa que a inferência é primeira em relação à conexão. E uma vez que essa inferência é fruto da experiência repetida de determinada relação, *segue-se daí que a relação era antes uma comparação* que, com o costume (conjunção constante), tornou-se uma transição fácil entre idéias. Nesse sentido,

¹⁷³ Uma relação espacial entre um elemento A e um elemento B pode ser de x em um momento e de $2x$ em outro. Se dissermos que A está a uma distância x de B, colocamos a relação *existente* entre eles, assim como quando dizemos, num segundo momento, que A está a uma distância $2x$ de B. Contudo, se negarmos a relação entre eles, em qualquer dos momentos mencionados, teremos a diferença que estabelece a completa autonomia de A e de B. É por isso que nos parece ser completamente diferente afirmar com Hume que a diferença é “a negação de uma relação” *possível, existente*, de afirmar que há ali, sempre, uma ausência completa de relação (entre os objetos percebidos), uma ontologia do descontínuo que dependesse da associação não só exterior, dada tal autonomia expressa no atomismo, mas *arbitrária, intervencionista*.

¹⁷⁴ Alféri, *op. cit.*, p. 154.

há uma *comparação* concernente ao primeiro momento lógico de nossa distinção, uma relação filosófica que tem sua possibilidade dada juntamente com as qualidades, logo, que *permite* a conexão (sugere a categoria de relação que poderá fundamentar uma conexão). Lembremos a seguinte citação: “a natureza de alguma forma aponta a cada um de nós as idéias simples mais apropriadas para serem unidas em uma idéia complexa”(I, I, IV, 35)¹⁷⁵. Nas relações filosóficas, portanto, ao contrário das relações naturais (e, nesse caso, antes delas), a mente não tende a unir as idéias em questão. Para justificar essa precedência de relações filosóficas em relação às naturais – percepção da possibilidade de relações que virão a ser, pelo costume, conexões – e a identidade desse conjunto de relações com as concernentes ao entendimento, vejamos a classificação e definição das relações filosóficas.

Certas qualidades são capazes de suscitar algum tipo de comparação entre idéias: eis a origem das idéias de relações filosóficas. Segundo Hume, “se observarmos cuidadosamente essas qualidades, (...) veremos que elas podem, sem dificuldade, ser reduzidas a sete classes gerais, que podemos considerar como as fontes de toda relação *filosófica*”(I, I, V, 38): *semelhança, identidade, espaço e tempo* (contigüidade, etc.), *quantidade, qualidade, contrariedade e causalidade*. Essa classificação é subdividida em duas classes¹⁷⁶, quais sejam, a das *relações entre idéias* e a das *questões de fato*.

Relações entre idéias

A primeira classe corresponde às *relações entre idéias*, que são aquelas em que a relação depende das idéias comparadas e

¹⁷⁵ Trecho já citado na página 24, nota 40.

¹⁷⁶ Livro I, Parte III, Seções I e II.

que fundam as ciências¹⁷⁷, na medida em que são objeto de conhecimento e certeza. São elas: *semelhança*, *contrariedade*, *graus de qualidade* e *proporções de quantidade ou número*. Como essas relações são aquelas que originam comparações a partir das próprias idéias, elas permitem um tipo de raciocínio específico (esse que leva em conta as relações entre idéias...), que é o da “geometria, álgebra e aritmética, e, em suma, (de) toda afirmação que é intuitiva ou demonstrativamente certa”(IEH, 53).

É porque este tipo de relação depende exclusivamente das idéias, sendo assim independente da situação espacial¹⁷⁸ ou temporal, ou ainda da situação de causa ou efeito, que ele diz respeito ao *conhecimento* propriamente dito. As relações entre idéias são aquelas que “dependem inteiramente das idéias comparadas”(I, III, I, 97). É por isso que a relação não é contingente: ela está subentendida já pelas idéias em questão. O que é contingente aqui é apenas o fato de que tais idéias estejam em relação e que a relação seja realizada pelo sujeito, mas jamais a própria relação entre elas. Nesse sentido, a relação não muda enquanto as idéias não mudam. Isso significa que as proposições que exprimem relações entre idéias “podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, independentemente do que possa existir em qualquer parte do universo”(IEH, 53).

Três dentre as quatro relações entre idéias “pertencem mais propriamente ao domínio da intuição que ao da demonstração”(I, III, I, 98). No que diz respeito às três primeiras, que são a *semelhança*, a *contrariedade* e os *graus de qualidade*, basta observar uma vez alguma dessas relações entre determinadas idéias para estar certo de que a relação

¹⁷⁷ Ao concluir uma breve exposição sobre essas quatro relações, na Seção I da Parte III do *Tratado*, Hume se refere a elas dizendo ter exposto “tudo o que penso ser necessário observar a respeito das quatro relações que constituem o fundamento da ciência” (I, III, II, 101).

¹⁷⁸ Na verdade, há um limite nas asserções deste tipo no que diz respeito aos objetos da geometria, para os quais certa característica espacial será fundamental – o que diminui o grau de exatidão desta ciência. Discutiremos este ponto na terceira parte.

sempre estará presente junto com elas. Isso porque é um aspecto da própria qualidade que permite a relação. O caráter *intuitivo*¹⁷⁹ deste modo de comparação revela ainda que a relação aparece como um objeto de percepção – percepção de algo *externo* às próprias idéias em questão, mas sugerido por elas. E se um objeto composto é dado pela conexão de suas qualidades segundo a semelhança ou graus de qualidade (como no caso do espectro de azuis) é porque podemos pensá-las na formação da experiência mais simples.

Ora, a noção de intuição de Ockham pode nos ajudar a compreender o sentido desta percepção, ainda que haja diferenças importantes na perspectiva humiana. Segundo Alféri, “que a intuição seja o lugar da diferença entre existência e não-existência implica a possibilidade de uma intuição de alguma coisa que não existe”¹⁸⁰. Dada a discussão já realizada, que nos faz adaptar a definição acima à obra de Hume colocando na intuição (modos de intuição / percepção) o lugar da diferença entre *real* e *não-real* (ambos existentes, pois concebíveis), encontramos justamente a possibilidade lógica de afirmar a intuição de uma existência não-real; qual seja, a intuição (apreensão na experiência) do *complexo* – das relações que permitem a composição *desta* complexidade e não outra, malgrado sua não-realidade. Não haveria categorias para uma comparação reflexiva sem algum modo de intuição delas, i.e., sem a apreensão das categorias de relação na experiência sensível¹⁸¹, as quais serão balizas para a reflexão. Lembremos que as relações filosóficas estão calcadas na *observação* de certas *qualidades* “que podemos considerar como as *fontes* de toda

¹⁷⁹ A intuição pode ser entendida como algo mais que uma impressão sensível, sem deixar de ser uma percepção - pela própria existência do que é apreendido. “A intuição é mais geral [que a sensibilidade]: é um modo de apreensão, isto é, certo tipo de ataque por todos os instrumentos de apreensão sobre todos os objetos, por todas as faculdades sobre os entes” (Alféri, *op. cit.*, p. 158).

¹⁸⁰ Alféri, *op. cit.*, p. 160.

¹⁸¹ O que vale também para os princípios associativos.

relação *filosófica*”(I, I, V, 38; grifo nosso)¹⁸². “A intuição é então mais originária que a abstração, ela é o lugar primeiro de toda gênese empírica”¹⁸³. Assim, “quando dois objetos se *assemelham*, a semelhança logo salta aos olhos, ou, antes, à mente, e quase nunca requer um novo exame”(I, III, I, 98). É curioso marcar o papel que a *semelhança* assume para Hume em toda a ciência da natureza humana, e como essa relação perpassa, e mesmo fundamenta, diferentes determinações (desde a correspondência entre impressões e idéias até as previsões quanto ao futuro). A semelhança está, inclusive, na base da noção de *regularidade* da natureza, de modo que essa noção liga-se essencialmente à própria noção de natureza. Para Michel Foucault, essa referência acusa simplesmente a atmosfera da época em que Hume está inserido – que conforme a classificação foucaultiana, corresponde à epistémê clássica. Segundo Foucault, “Natureza e natureza humana permitem, na configuração geral da epistémê, o ajustamento da semelhança e da imaginação, que funda e torna possíveis todas as ciências empíricas da ordem”¹⁸⁴. A questão do papel da semelhança será retomada na conclusão do trabalho, pois todos os elementos necessários estarão dispostos para alguma alusão a este conceito como pressuposto – mesmo que segundo a possibilidade de pensamento da época – ou como categoria essencialmente primeira na ordenação da empiria (neste sentido, um conceito evidente ou “deduzido” a partir da

¹⁸² Trecho citado logo acima.

¹⁸³ Alféri, *op. cit.*, p. 162.

¹⁸⁴ Michel Foucault, *As Palavras e as Coisas*, p. 98. Contudo, importante observar que para Foucault “Hume colocava a relação de identidade entre aquelas, ‘filosóficas’, que supõem a reflexão; já a semelhança pertencia, para ele, às relações naturais, àquelas que constroem nosso espírito segundo uma ‘força calma’ mas inevitável” (p. 93). Porém, as relações de semelhança pertencem *também* às relações ditas filosóficas, de modo que esse constrangimento é consequência do fato de que a mente realiza a conexão apenas porque o hábito imprime uma tendência à mente. Segundo pretendemos mostrar, há uma relação de semelhança *observada* (a mente compara certas idéias) que fundamenta a possibilidade da experiência de uma relação natural.

reflexão sobre a experiência). De todo modo, deixemos assinalado que a semelhança pertence à classificação em que as relações são de alguma maneira *intuitivas*, quer dizer, diretamente percebidas, presentes juntamente com as qualidades.

Do mesmo modo, a *contrariedade*, que é para Hume uma questão de existência e não-existência, conforme discutido anteriormente. Ademais, é a generalidade da relação de semelhança (que faz com que todas as percepções se assemelhem, ao menos justamente por serem percepções) que deixa apenas a possibilidade deste tipo de contrariedade. Isso reafirma a presença inalienável da semelhança, “sem a qual não pode existir nenhuma relação filosófica”(I, I, V, 38), pois se trata sempre de um objeto perceptivo existente (ainda que como idéia de sua ausência). Portanto tem-se contrariedade, propriamente, quando está em pauta um objeto particular, em um momento e espaço delimitados. Nessas circunstâncias, “ninguém jamais poderia duvidar que a existência e a não-existência destróem-se uma à outra, sendo absolutamente incompatíveis e contrárias”(I, III, I, 98). A sucessão de percepções existencialmente contrárias é a aniquilação da primeira em favor da segunda, o que faz da experiência um movimento de repetição, sucessão. E é nesse sentido que a simples consideração da existência e da não-existência pode dar à mente a relação de contrariedade entre idéias, sem que se requeira experiências repetidas de eventos de aniquilação.

Há ainda, nas relações de conhecimento, os *graus de qualidade*. Hume se vale também dessa evidência desde início, quando das diferenças de grau de força e vivacidade entre impressões, idéias da memória e idéias da imaginação, assim como na formulação da crença. Justifica-se aqui, então, o critério já utilizado por diversas vezes: uma única visada sobre as idéias é capaz de determinar

certa relação de grau de qualidade, e sempre que se considerar tais idéias a diferença permanecerá. Entretanto, conforme a homogeneidade do conteúdo tratado, a determinação de graus com pouca diferença não é precisa. Por exemplo, não se pode determinar a diferença de grau entre impressões, a não ser quando a distância de uma delas aumenta, determinando uma diminuição em seus graus de força e vivacidade¹⁸⁵. Força e vivacidade têm assim caráter diferencial, ou seja, posição relativa, como em um modelo estrutural: a força de uma percepção se define sobretudo em relação à outra. Deste modo, “embora seja impossível formar um juízo exato acerca dos graus de uma qualidade qualquer, como cor, sabor, calor ou frio, quando a diferença entre esses graus é muito pequena, é fácil decidir qual deles é superior ou inferior ao outro quando sua diferença é considerável. E tal decisão é sempre tomada à primeira vista, sem necessitar de nenhuma investigação ou raciocínio”(I, III, I, 98). É o *aspecto* da vivacidade de tal ou qual percepção que se considera aqui.

Já as *proporções de quantidade ou número* exigem certo raciocínio, e por isso diferem das primeiras. A dificuldade aqui se define pelo fato de que a proporção apenas é clara, apresentando uma igualdade que a mente facilmente percebe, quando se trata de números ou extensões pequenas – nível em que se mostra como qualquer das três relações entre idéias citadas acima. Porém, para a maior parte das relações de quantidade, é necessário que a mente estabeleça uma *proporção*, que não será tão precisa, procedendo “de maneira mais *artificial*”(I, III, I, 99). O que requer e permite um raciocínio para a relação de quantidade é a possibilidade de determinação de uma proporção, de uma

¹⁸⁵ Cf. I, II, V, 87. A distância, todavia, é uma relação filosófica, e faz parte das questões de fato. É por isso que ela pode alterar uma relação sem que as idéias mudem; mas gera uma mudança nas idéias (outra situação em relação ao sujeito) que faz a relação de qualidade se alterar: há “outra” idéia, menos forte e vivaz.

razão entre os elementos. Assim, talvez possamos pensar essa relação filosófica apenas segundo pequenas proporções, ainda intuitivas, para o primeiro momento de constituição do sujeito. A definição de proporções para raciocínios mais precisos e de maior abrangência devem ser então exclusivos às relações filosóficas enquanto modo de operação do entendimento, concernente àquilo que denominamos “terceiro momento” lógico de análise do sujeito.

É verdade que os graus de *qualidade* são percebidos com segurança apenas quando a *diferença* é acentuada, ao contrário da relação de *igualdade* (de *quantidade*), em que a maior precisão fica nas relações menores. Mas o raciocínio serve apenas para os números porque permite que a mente forje uma proporção que não tem referência aos sentidos, passando de um modelo perceptivo de análise para um “modelo simbólico”¹⁸⁶, a partir do qual se erige a álgebra e a aritmética. “Aqui estamos de posse de um critério preciso que nos permite julgar acerca da igualdade e proporção dos números”(I, III, I, 99). Não se pode encontrar um critério de proporção para qualidades, mesmo artificialmente, porque a relação de qualidade está operando em um plano perceptivo: um “átomo” de qualidade teria que corresponder a tantos “átomos” de tal qualidade... como uma unidade numérica pode corresponder a outra unidade. Podemos forjar um critério de proporção apenas aos graus de quantidade, pois se trata somente de unidade numéricas e não extensivas. “Quando dois números se relacionam de tal forma que cada unidade de um corresponde sempre a uma unidade do outro, afirmamos que eles são iguais”(I, III, I, 99). Mas não há mensurabilidade possível

¹⁸⁶ Utilizaremos em alguns momentos esta distinção, sobretudo na terceira e última parte, a fim de separar as afirmações relativas às ciências seguras ou a nomenclaturas gerais (*idéias* gerais: espaço e tempo) e as afirmações relativas à significação possível, pela referência dos elementos linguisticamente reconhecidos ao plano da percepção.

entre qualidades, donde a geometria¹⁸⁷, embora seja ciência de conhecimento e certeza por operar com raciocínios que consideram relações entre idéias, não atinge o rigor da aritmética ou da álgebra.

Em suma, a característica fundamental das *relações entre idéias* é que a relação permanece tributária das idéias. Trata-se então de *conhecimento* ou *certeza*¹⁸⁸: “toda certeza provém da comparação de idéias e da descoberta de relações que permanecem inalteráveis enquanto as idéias continuam iguais”(I, III, III, 107). Assim, as relações são estabelecidas mediante o reconhecimento que o sujeito faz de sua possibilidade e são intuitivamente validadas. A possibilidade da relação é dada pelas idéias, segundo seus aspectos particulares, e realizada devido ao hábito de perceber tais relações; por outro lado, a comparação reflexiva é um ato deliberado do sujeito que concerne ao entendimento e há possibilidade de correção de tais juízos.

Questões de fato

A outra classe das relações filosóficas corresponde às *questões de fato*. Inversamente às relações entre idéias, as questões de fato apresentam relações determinadas pela situação e não dependem das idéias em questão. São elas: a relação de *identidade*, *situações no tempo e no espaço*, e *causalidade*.

Duas idéias comparadas não determinam por algum aspecto próprio o espaço entre elas, por exemplo. A comparação é aqui a própria “*descoberta* das relações, constantes ou inconstantes, entre dois ou mais objetos”(I, III, II, 101; grifo nosso). “Descoberta” ganha um sentido forte quando Hume a define como *percepção* para aquelas situações em que os

¹⁸⁷ Veremos que a geometria depende mais da aparência geral dos objetos que de uma determinação precisa de proporções.

¹⁸⁸ “Entendo por conhecimento a certeza resultante da comparação de idéias. Por provas, os argumentos derivados da relação de causa e efeito, e que estão inteiramente livres de dúvida e incerteza. Por probabilidade, a evidência que ainda se faz acompanhar de incerteza”(I, III, XI, 157). Podemos resumir conhecimento, provas e probabilidade, respectivamente, por certeza direta (evidência em “relações entre idéias”), certeza por causalidade (grau máximo de certeza em “questões de fato”) e incerteza (graus variados em “questões de fato”).

objetos estão ambos presentes, e *também a relação*: “quando ambos os objetos estão presentes aos sentidos, juntamente com a relação, chamamos a *isso* antes de percepção que de raciocínio – pois neste caso não há, propriamente falando, um exercício do pensamento, e tampouco uma ação, mas uma mera admissão passiva das impressões pelos órgãos da sensação”(I, III, II, 101-102). Se não há nenhum exercício do pensamento ou ação, é porque a relação *existe* juntamente com os objetos e é percebida da mesma maneira que eles o são: como uma *impressão*. A relação existe independentemente de qualquer característica própria aos objetos – é como se a categoria que os relaciona na mente fosse algo inscrito na maneira como a natureza aparece. Este texto humiano é central na argumentação que pretende apontar uma esfera logicamente anterior e constitutiva do sujeito natural da experiência irrefletida.

Esse tipo de percepção concerne apenas às comparações (ou apreensões) por espaço e tempo, ou identidade, de objetos *presentes*. Esta característica parece definir bem a diferença entre essas relações filosóficas como qualidades presentes e como resultado da nomeação ou realização devida à reflexão, o que nos ajuda a marcar a possibilidade de compreensão das relações filosóficas como existentes *antes* e *para* a experiência imediata, assim como relações que permitem a reflexão, a deliberação, o juízo. Quer dizer, é preciso que o sujeito passe de uma idéia à outra, as relacione e depois as conecte; mas sua possibilidade está dada na situação das próprias idéias, que comparadas revelam essa relação já possível e, portanto, de certo modo existente antes e para que, de acordo com o hábito, o sujeito passe a tomar a relação como conexão, passando de uma percepção a um movimento imediato de conexão.

Tais relações participam do raciocínio somente quando estão conjugadas à relação de causalidade pela qual a mente pode tecer comparações que envolvam objetos ausentes. O privilégio já assinalado da causalidade, de ir além do primeiro sistema de realidades, abre espaço aos propósitos da reflexão. “Apenas a *causalidade* produz uma conexão capaz de nos proporcionar uma convicção sobre a existência ou ação de um objeto que foi seguido ou precedido por outra existência ou ação”(I, III, II, 102)¹⁸⁹. Isso significa que as relações

¹⁸⁹ Importante sublinhar as duas funções do raciocínio causal que aparecem neste ponto: “descobrir seja a existência real, seja as relações dos objetos” (I, III, II, 102). Lembremos que eram justamente estes os aspectos capazes de determinar a verdade – justamente, porque essa significação ou juízo dependem da precisão dos raciocínios causais.

são percebidas com os objetos, mas a expectativa de que relações semelhantes estejam presentes em outros casos, ou quaisquer conclusões que se possa formular a seu respeito, são conseqüências do raciocínio causal¹⁹⁰. Ainda que um raciocínio como este aconteça já como conseqüência do hábito na formação das associações, isso ocorre apenas para as três relações que são desde já conectivas, e não para as relações filosóficas em geral. Nesse sentido, as relações de identidade e as situações no espaço e tempo estão próximas às três primeiras relações entre idéias, pois se definem propriamente como percepções (aquelas eram “mais intuitivas”). A quantidade, por um lado, e a causalidade, por outro, são aquelas que exigem um raciocínio, e parecem ser por isso particulares às relações filosóficas enquanto operação do entendimento.

Ainda de acordo com a reflexão, e conforme a discussão acerca da origem da idéia de causa, lembremos que a inferência que suscita a idéia de conexão necessária depende justamente de um raciocínio que projeta a experiência passada para os casos futuros, segundo a pressuposição de que há uma regularidade na natureza. Essa crença na regularidade é o que, em última instância, descola a experiência da atualidade; ou seja, destaca o sujeito da esfera das sensações conectadas segundo uma tendência natural e permite a reflexão. Portanto, o estatuto das afirmações a respeito das questões de fato (que vão além da percepção de relações como espaço, tempo ou identidade em objetos presentes), ou da reflexão causal em geral, está diretamente ligado ao caráter regular, porém indeterminado, do curso da natureza. A contingência dos fatos e a possibilidade do contrário colocam tais questões no escopo das provas e probabilidades, ao contrário do que ocorre com as relações entre idéias¹⁹¹. As questões de fato “não são apuradas da mesma maneira, e tampouco nossa evidência de sua verdade, por grande que seja, é da mesma natureza que a precedente”(IEH, 53-54).

Isso quer dizer fundamentalmente que neste campo, *e no que diz respeito à reflexão*, o contrário é sempre possível: as mesmas idéias podem apresentar uma relação e em seguida outra oposta, sem que com isso haja algum tipo de aniquilação das próprias idéias.

¹⁹⁰ “Não há nada em nenhum objeto capaz de nos persuadir de que ele está sempre *distante* de outro ou que os dois sejam sempre *contíguos*. E quando, pela observação e experiência, descobrimos que essa sua relação é invariável, sempre concluímos haver alguma causa secreta que os separa ou une. O mesmo raciocínio se aplica à *identidade*” (I, III, II, 102).

¹⁹¹ E provavelmente ao contrário também das relações filosóficas de espaço e tempo e identidade, se consideradas isoladamente, sem a complementaridade da noção de causa que as traz exclusivamente ao plano da reflexão e as retira assim da instantaneidade da percepção presente.

“O contrário de toda relação de fato permanece sendo possível, porque não pode jamais implicar contradição, e a mente o concebe com a mesma facilidade e clareza, como algo perfeitamente ajustável à realidade”(IEH, 54). Quer dizer, nenhum objeto possui a qualidade de ser causa ou efeito, pois estas determinações são decorrentes da situação na qual se encontram em relação, como uma espécie de “função” que assumem *na* experiência. Daí que “causas e efeitos são descobertos não pela razão, mas pela experiência”(IEH, 56)¹⁹². É também por isso que a relação de causa e efeito é o eixo central da reflexão, ou antes, é a própria reflexão: refletir, raciocinar propriamente falando, é nada mais que empregar relações causais (inferir) a partir da observância de relações possíveis oferecidas nas entrelinhas da experiência.

É preciso notar ainda que este caráter funcional da causa ou efeito distingue a idéia de causa da idéia de começo de existência. Hume analisa a máxima comum na filosofia segundo a qual *tudo que começa a existir deve ter uma causa para sua existência*¹⁹³. A possibilidade de que algo comece a existir sem algum princípio produtivo está assegurada pelo fato de que não há contradição na não-existência de um objeto agora e sua existência no momento seguinte. O objeto começa a existir em relação com outros objetos – como efeito, tem um começo que pode ser identificado pela análise da situação em que começou a existir (*para* a mente, único modo de existência). Porém isso não significa que o que começou a existir deva ser essencialmente efeito de algo. Se não há a *necessidade* de supor uma causa para os objetos da experiência é porque não há alguma idéia que seja essencialmente causa ou essencialmente efeito. “Portanto, a separação da idéia de uma causa da idéia de um começo de existência é claramente possível para a imaginação”(I, III, III, 108).

Quando Hume afirma, em consequência desta separação, que “criação, aniquilação, movimento, razão, volição – todas essas coisas podem surgir umas das outras ou de qualquer outro objeto que possamos imaginar”(I, III, XV, 206), vai de encontro a um dos cânones mais fortes da história da filosofia. Muitos filósofos estão de acordo na idéia de

¹⁹² Em uma perspectiva mais ampla, significa que tudo que é histórico está envolto em uma contingência fundamental e é dependente da atividade do sujeito. Como diz Koselleck a respeito da história, “sempre as coisas podem acontecer diferentemente do que se espera: esta é apenas uma formulação subjetiva daquele resultado objetivo, de que o futuro histórico nunca é o resultado puro e simples do passado histórico” (Koselleck, *Futuro passado*, p. 312).

¹⁹³ I, III, II, 106.

que a necessidade de uma causa não é reconhecida como algo real, mas sua presença está muitas vezes suposta como cimento formal deduzido para toda experiência. É assim que parece ter origem a terceira antinomia de Kant, na qual a necessidade da série causal opõe-se, como na discussão clássica, à liberdade. A possibilidade da criação é posta em xeque para esta idéia da razão, que mesmo sendo uma ilusão transcendental (não há realidade a conferir o estatuto de conhecimento à assertiva causal), pressupõe a necessidade de uma causa a todo e qualquer objeto, por analogia ao objeto natural, sempre condicionado.

É por conta da constante possibilidade do novo e da contingência dos fatos que, para Hume, as relações de causalidade – que são factuais, sem determinação absoluta – operam no âmbito da *probabilidade*, cujo grau deverá ser definido em função das experiências semelhantes precedentes que serviram de base para a inferência, de modo que a prova remete a um grau máximo de regularidade. O que está em questão é a regularidade com que eventos semelhantes ocorreram, de maneira que a mente “calcula” a probabilidade de ocorrência futura, donde uma expectativa maior ou menor em relação aos eventos futuros. Essa probabilidade circunscreve a *crença* enquanto resultado da causalidade como relação filosófica, ou seja, como idéia vívida *relacionada* a uma impressão presente (a partir do que se raciocina)¹⁹⁴. Mas é evidente que, segundo a descrição feita acima e segundo a distinção entre as relações de fato sem e com a presença da causalidade, esse movimento concerne somente ao momento da reflexão. “Portanto, é necessário que, em todos os raciocínios prováveis, haja alguma coisa presente à mente, quer seja vista ou lembrada, e que dessa coisa infiramos algo a ela conectado, que não é nem visto nem lembrado”(I, III, VI, 118). A crença transmite um grau

¹⁹⁴ Conforme trecho citado na primeira parte, “uma opinião ou crença pode ser definida mais precisamente como UMA IDÉIA VÍVIDA RELACIONADA OU ASSOCIADA COM UMA IMPRESSÃO PRESENTE” (I, III, VII, 125). Uma regularidade maior ou menor resultará na maneira como a mente concebe o objeto ausente. Ora, esta maneira é expressa na força e vivacidade desta nova idéia, já que a impressão ou idéia presente da qual se parte transmite força e vivacidade à idéia conseqüente.

determinado de probabilidade ao que infere ser efeito desta idéia presente ou lembrada, de acordo com os casos semelhantes de que se teve experiência. Assim, “a probabilidade se funda na suposição de uma semelhança entre os objetos de que tivemos experiência e aqueles de que não tivemos”(I, III, VI, 119). Trata-se da pressuposição da regularidade entre passado e futuro, que aparece como uma generalização, por semelhança, do *modo de relação* entre os mais diversos eventos.

Se, por um lado, qualquer raciocínio a respeito das situações no espaço e no tempo depende de uma inferência causal, por outro lado, a inferência causal depende da repetição de uma determinada ordem espacial e temporal dos objetos precedentes. Essas são relações que se implicam mutuamente, ainda que, na prática reflexiva, a idéia de causa seja a noção fundamental (permite ir além do sensível e inferir um “sempre” para a relação percebida). Mas se ela é fundamental para as asserções no campo dos fatos, na “ordem das razões” a percepção de uma relação de espaço e de tempo é primeira, assim como o hábito e a regularidade da natureza. Sem estas últimas não haveria idéia de causa. Nesse sentido, a regularidade pressuposta é o fato original que permite os raciocínios sobre questões de fato, ao lado da possibilidade de comparação de idéias a partir de relações contingentes de espaço e tempo. É esta “premissa” – da regularidade – que completa uma observação particular (situação espaço-temporal) e permite erigir das experiências causais certas *regras de juízo*. A indução de que aquele “sempre” pode ser afirmado parte desta regularidade, e como ela não é uma necessidade, um dado, o “sempre” destes raciocínios é *provável*.

Podemos retomar agora a perspectiva da antecedência lógica de relações filosóficas frente às naturais, uma vez que já pudemos marcar algumas diferenças entre as relações no primeiro momento e no terceiro, conforme características próprias a um ou a outro (não se

trata, portanto, propriamente de uma identidade). A particularidade das relações filosóficas como categorias percebidas na própria natureza é a atualidade, no sentido em que a situação atual dos objetos permite certa percepção destas relações para que possa haver uma transição imediata entre as qualidades destes objetos ou entre eles. Este modelo será destacado pelo sujeito como a *forma* do entendimento. As comparações tornam-se conexões na medida em que a regularidade soma-se às relações percebidas, inclusive para a formação da idéia de conexão necessária, revelando aquele raciocínio dissimulado que participa da formação desta idéia (conforme exposta na primeira parte). Quer dizer, “vemos sempre que, em consequência de sua conjunção constante, os objetos *adquirem* uma união na imaginação”(I, III, VI, 122; grifo nosso). Porém a “aplicação” desta idéia, a ação de julgar segundo causas e efeitos – e assim, segundo a crença na regularidade da natureza – é precisamente a maneira de ser do entendimento, da reflexão.

A relação causal tem por isso dois modos distintos, conforme a perspectiva de análise. Como relação natural, traz em si uma espécie de raciocínio ligado já à regularidade, mas se traduz em uma função “natural” decorrente da observação das mais variadas possibilidades de relação inscritas no modo de aparecer dos objetos. Ela concerne ao segundo momento lógico por corresponder ao sujeito como *tendência*, mas revela um momento anterior por estar fundada na percepção, por exemplo, de relações de espaço e tempo (origem da idéia de causa...). Por outro lado, a causalidade pode ser uma relação filosófica, que revela um sujeito de reflexão que a utiliza como modo de raciocínio. Portanto, a causalidade não é uma relação filosófica percebida que permite diretamente a formação da idéia de causa como associação, pois ela decorre de outras idéias que, estas sim, devem estar presentes em certa experiência perceptiva, que antecede e constitui o sujeito. Até porque não existe propriamente inferência que preceda o sujeito, e a causalidade é sobretudo uma inferência¹⁹⁵. Sua possibilidade está nas demais relações filosóficas percebidas juntamente com as qualidades. “Assim, embora a causalidade seja uma relação *filosófica*, por implicar contigüidade, sucessão e conjunção constante, é apenas enquanto ela é uma relação *natural*, produzindo uma união entre nossas idéias, que somos capazes de raciocinar ou fazer qualquer inferência a partir dela”(I, III, VI, 122).

¹⁹⁵ É verdade, entretanto, que o hábito permite a “inferência” (indução), baseada na regularidade, que forma a idéia de conexão necessária. Mas ela não é “propriamente uma inferência” porque é *sentida* – é uma impressão de sensação que permite esta impressão de reflexão (conexão necessária).

2.2. REGRAS GERAIS

As regras gerais para se julgar sobre causa e efeito não são outra coisa que a sistematização do que está implicado por um raciocínio causal, isto é, de tudo o que o constitui. Segundo Hume, “essas regras *se formam segundo a natureza de nosso entendimento*, e conforme nossa experiência da operação deste nos juízos que formamos acerca dos objetos”(I, III, XIII, 182; grifo nosso). É assim que essas regras servem à identificação de um objeto *como causa* ou *como efeito* em determinada situação. Vejamos a apresentação que Hume faz das oito regras gerais:

- “1. A causa e o efeito têm de ser contíguos no espaço e no tempo.
2. A causa tem de ser anterior ao efeito.
3. Tem de haver uma união constante entre a causa e o efeito. (...)
4. A mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito jamais surge senão da mesma causa. (...)
5. (...) quando diversos objetos diferentes produzem o mesmo efeito, isso deve se dar por meio de alguma qualidade que descobrimos ser comum a todos eles. (...)
6. (...) quando, em um caso qualquer, ocorre algo que não esperávamos, devemos concluir que tal irregularidade procede de alguma diferença entre as causas.
7. quando um objeto aumenta ou diminui com o aumento ou diminuição de sua causa, deve ser visto como um efeito composto, derivado da união dos diversos efeitos diferentes, resultantes das diversas partes diferentes da causa. (...)
8. (...) um objeto que existe durante algum tempo em toda a sua perfeição sem produzir um efeito não será a única causa desse efeito, requerendo o auxílio de algum outro princípio que possa promover sua influência e operação (...)”(I, III, XV, 207-208).

Podemos ver que a sistematização proposta acima dá conta de todas as operações de nossa faculdade de raciocínio, que são exatamente aquelas que operam na experiência imediata do mundo. É por isso que Hume as trata como uma espécie de resumo: “eis toda a LÓGICA que penso dever empregar em meu raciocínio. E talvez sequer ela fosse muito necessária, pois poderia ter sido suprida pelos princípios naturais de nosso entendimento”(I, III, XV, 208). Afinal, essas regras são precisamente aquilo de que se constitui o entendimento, na medida em que exprimem as operações realizadas por ele na experiência

a partir dela própria. A função das regras é assim permitir todo e qualquer raciocínio, inclusive constituindo o entendimento, que é o conjunto das regras gerais para juízos de causação. Os raciocínios dependem então de que a mente possa distinguir as causas que propriamente operam em determinado evento – na experiência em que tal objeto aparece como causa essencial de outro, pois vimos que a causa não é uma qualidade deste ou daquele objeto.

As regras gerais são *extensivas* e *corretivas*. O caráter *extensivo* das regras gerais concerne à generalização de casos particulares da experiência para todos aqueles que forem a eles semelhantes. Dessa maneira, as regras extraídas da natureza estendem-se às situações presentes ou futuras, donde a regra extraída das experiências passadas é *geral*. A quarta e a sexta regras dizem justamente da possibilidade de generalização de uma relação. Dizer que a mesma causa produz o mesmo efeito significa que quando, “mediante um experimento claro, descobrimos as causas ou os efeitos de um fenômeno, imediatamente estendemos nossa observação a todos os fenômenos do mesmo tipo”(I, III, XV, 207).

O caráter extensivo das regras gerais, especialmente expresso nas regras 3 (união constante entre causa e efeito), 4 (mesma causa, mesmo efeito), e 5 (mesmo efeito, qualidade comum entre as causas), está sem dúvida apoiado sobre a regularidade da natureza. A expectativa de que o curso da natureza siga o mesmo mecanismo de relações é fundamental para a extensão que tais regras operam. A regularidade funciona assim como a premissa menor de todo processo de indução – principalmente daqueles que têm como ponto de partida uma única experiência. É que a experiência repetida não é requerida sempre, afinal, a própria noção de uma regularidade entre casos semelhantes faz a mente criar uma expectativa segura para as próximas experiências. A repetição exigida para a generalização (indução) é dada em alguns casos pela regularidade já constatada na experiência (mas pressuposta porque a experiência não poderia fundar o seu fundamento: a regularidade não pode ser experimentada absolutamente).

No que diz respeito ao caráter *corretivo* das regras, trata-se do fato de que o juízo pode corrigir uma sensação equívoca, uma inferência mal formulada. Sobretudo nas regras 6 (irregularidade, diferença entre as causas), 7 (aumento ou diminuição da causa, efeito composto) e 8 (objeto que permanece em sua perfeição algum tempo não é única causa do efeito), podemos encontrar os modos pelos quais elas são corretivas. Pela regra 6, por

exemplo, a crença na existência da idéia ausente pode ser contrariada pela experiência, revelando uma diferença de causa. Isso porque a causa julgada semelhante a outras passadas pode não ser propriamente semelhante: pode ser que uma fumaça vista ao longe nos dê a idéia de fogo, mas que seja reconhecida, quando nos aproximamos dela, como uma nuvem baixa mais escurecida. Neste caso, é a qualidade que não remontava aos casos precedentes, e não que a inexistência do fogo fosse consequência de uma exceção da relação causal. Parece ser esta a única ocasião passível de correção para relações entre idéias, pois nesse tipo de relação, caso a idéia não fosse outra, a relação não poderia ser outra também.

Nas questões de fato, a correção é fruto da possibilidade permanente em se corrigir a própria inferência – aqui, a questão não passa pelas qualidades, mas pela relação causal prevista. O juízo pode ser incorreto, e é por isso que, como veremos na discussão sobre a “razão”, há um ceticismo presente no fato de que um juízo sempre pode ser questionado em função da falibilidade da mente. Mas a mente tem um “freio natural” que impede de levar os questionamentos ao infinito de modo a nunca encontrar termo para um juízo. De todo modo, a reflexão pode estabelecer correções para efeitos aparentes, como a diminuição de um objeto pelo aumento da distância. “Todos os objetos parecem diminuir com a distância; mas, embora a aparência sensível dos objetos seja o critério original pelo qual os julgamos, não dizemos que eles realmente diminuam ao se distanciarem; corrigimos sua aparência pela reflexão, e assim chegamos a um juízo mais constante e estável a seu respeito”(III, III, III, 643).

2.3. RAZÃO

A racionalidade aparece em Hume cumprindo um papel diferente daqueles que lhe eram atribuídos até então. Se os séculos XVII e início do XVIII assistiam a um jogo pendular entre racionalistas e céticos, é porque este pêndulo era sustentado por uma idéia comum, qual seja, a de uma razão pura, universal. “Primeiro, a razão aparece no trono, ditando leis e impondo máximas, com um poder e autoridade absolutos. Seu inimigo, portanto, é obrigado a se abrigar sob sua proteção; e, empregando argumentos racionais para provar a falibilidade e incompetência da razão, produz como que uma carta patente,

assinada e selada por esta”(I, IV, I, 219-220). É na mão inversa que outra noção de racionalidade vem à baila, pois não será mais pensada como uma faculdade independente presente desde sempre no homem. É uma “terceira via” que batiza o *ceticismo mitigado* de David Hume.

Embora a razão não seja senão “um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas, que nos conduz por uma certa seqüência de idéias, conferindo-lhes qualidades particulares em virtude de suas situações e relações particulares”(I, III, XVI, 212), é preciso marcar o sentido que “instinto” parece ter aqui. Como já foi descartado, não se trata de um instinto presente na mente humana como uma *faculdade*¹⁹⁶. A razão não é um ponto de partida, mas conseqüência do hábito na formação do sujeito. Aliás, é possível notar desde início que a razão não protagoniza toda atividade humana, afinal, as conexões participavam da experiência imediata.

“É verdade que tal instinto surge da observação e experiência passada; mas quem poderá dar a virtude última que explique por que deve ser a experiência e a observação passada, e não a natureza por si mesma, o que produz tal efeito?”(I, III, XVI, 212). Esta questão retórica de Hume passa justamente pelo ponto principal desta exposição, pois *coloca a razão como conseqüência do hábito sem que com isso ela se torne um processo arbitrário* – o que de fato implicaria uma diferença significativa entre a razão como instinto dado naturalmente ou constituído. A questão aponta sobretudo a legitimidade da busca pelas condições de possibilidade das associações, já que a razão, sendo um instinto derivado da “observação e experiência passada”, não está presente no sujeito como princípio constituinte de uma natureza *a priori*, como a razão kantiana. Ora, ela constitui-se, na verdade, dentro da própria natureza, como se um dos aspectos da própria natureza fosse destacado de si mesma como motor da atividade humana. É nesse sentido que o hábito “não é senão um dos princípios da natureza humana, e extrai toda a sua força dessa origem”(I, III, XVI, 212).

A formação da razão aparece precisamente na formulação das regras gerais como modo de operação racional do sujeito. Mas de que maneira as regras gerais compõem o (são

¹⁹⁶ Dissemos de início que o termo “faculdade” não é rigoroso na descrição do entendimento humano, e isso porque não se trata em Hume de uma mente substancial de estruturas previamente determinadas. Há um processo, uma gênese, uma história, capaz de estabelecer esse *topos*, isto é, uma espécie de escopo funcional (o que vale para especificações tais como memória, imaginação, razão ou entendimento). É exatamente essa historicidade o grande rompimento filosófico, capaz de fazer entrever uma nova noção de sujeito.

“aplicadas” pelo) entendimento? Distinguir entendimento e imaginação parece útil para marcar a função do entendimento, ou, constituição da razão. Nesse sentido, veremos que, como diz Deleuze, “a teoria da razão vai de um ceticismo a um positivismo, de um ceticismo da razão a um positivismo do sentimento, o qual, finalmente, inclui a razão como uma reflexão do sentimento no espírito qualificado”¹⁹⁷.

ENTENDIMENTO, IMAGINAÇÃO E FANTASIA

O sentido do termo *fantasia* na filosofia de Hume pode ser pensado como o estado da mente sem qualquer determinação, sem qualquer relação causal. Isso porque “fantasia” parece designar em alguns momentos certo estado de relações ao léu, sem estarem submetidas a quaisquer regras gerais, logo, não se restringindo a qualquer limite determinável para o conhecimento legítimo. Na ausência de qualquer determinação do pensamento, isto é, no plano do acaso, a mente encontra-se “em seu estado *original* de indiferença, a que, na ausência de uma causa, ela retorna instantaneamente”(I, III, XI, 158; grifo nosso)¹⁹⁸. A imaginação, por sua vez, não é ausência de causas ou estado de indiferença: ela traz a constância das associações.

Na esteira de Deleuze, podemos dizer que originariamente há um movimento indiferente de idéias que exprime a fantasia como “coleção dos indivíduos separados”. Mas queremos marcar que se trata aqui do *acaso*, e não de liberdade de determinações, como no caso da imaginação. Pois a liberdade desta faculdade prescreve a possibilidade de diferentes relações, e não de quaisquer relações – as idéias se determinam em certa ordem e maneira através da causalidade como relação natural, embora o entendimento possa ainda corrigir tais associações. A liberdade da imaginação é plenamente diversa de um movimentar-se de idéias que se faz indiferentemente¹⁹⁹. Trata-se para a imaginação da possibilidade de negar relações (definição de diferença), e não da ausência delas. A

¹⁹⁷ Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*, p. 23.

¹⁹⁸ Ora, a ausência de uma causa liga-se à indiferença, inversamente, a causa, à diferença – vemos que a diferenciação realizada pela liberdade (e pressuposta para que esta liberdade possa ser atribuída ao sujeito) está atrelada ao reconhecimento de uma causa: causalidade e liberdade parecem estar mais implicadas do que uma atribuição comum aos termos nos permitiria supor.

¹⁹⁹ Talvez aqui o sentido da “ausência de determinação da mente” que aparece na tradução de “*indifference*” na seção sobre a probabilidade fundada no acaso, I, III, XI, 160 (nota da tradutora). Ou seja, enquanto fantasia a mente não opera atribuindo crença a uma experiência ou a outra. Trata-se de uma identificação do acaso com certo “estado *original* de indiferença” da mente (I, III, XI, 158).

ausência de relações é fantasia, e não diferenciação: é ser indiferente à ordem das idéias, às qualidades de semelhança, etc. Liberdade é, pois, o oposto de indiferença na mesma medida em que liberdade de juízo é o oposto de arbitrariedade.

Quando a mente passa de mera fantasia para imaginação é porque leva em conta as relações, de modo que reconhece algo na natureza capaz de servir como baliza par uma ordenação. É na medida em que a imaginação é determinada pelos princípios de associação que ela delimita o movimento indiferente da fantasia, tornando-se uma faculdade. Ou seja, num primeiro momento as idéias aparecem à mente sem que ela nomeie as relações (portanto, à fantasia), e erige-se daí um sujeito na medida em que os princípios da natureza humana afetam a fantasia, formada até então como “coleção de idéias” (incluídas as possibilidades de associações dadas como relações filosóficas), e a mente passa a observar a ordem e a especificidade das qualidades sensíveis.

Sabemos que é o *hábito* que, ao observar a conjunção constante entre objetos semelhantes, faz com que a mente crie uma tendência de passar da impressão do primeiro para a idéia do objeto seguinte. Evidentemente, é assim que a relação de causalidade é sentida pela mente, e o sujeito é antes de tudo a “aplicação” imediata desta relação causal *sentida*. Isso ocorre na imaginação. O sujeito é aqui o *efeito dos princípios de associação (sobretudo causal)*, embora dependente da presença das relações – em sua possibilidade. Porém, a tomada de consciência das regras em questão nessa relação permite à mente raciocinar, criando expectativas pela reflexão. É assim que o entendimento segue-se logicamente da imaginação. A observação das relações causais, como vimos, fornece o sistema causal a partir do qual o sujeito reflete, julga. O sujeito racional será, por fim, o *efeito da apreensão e aplicação das regras gerais*. “Se o sujeito é certamente o que ultrapassa o dado, não atribuamos previamente ao dado a faculdade de ultrapassar a si próprio”²⁰⁰.

²⁰⁰ Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*, p. 96. Para Deleuze, a passividade do sujeito determinado pelos princípios não sugere a necessidade de uma especulação quanto à gênese destes princípios na natureza, através do que queremos pensar a justificação da harmonia entre a mente e “curso da natureza”. Com isso talvez possamos apontar exatamente a coerência do paradoxo humiano – “o paradoxo coerente de Hume é apresentar uma subjetividade que se ultrapassa e que nem por isso é menos passiva” (Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*, p. 18). Ou seja, o estatuto do paradoxo como possibilidade fundamental da constituição deste sujeito exige algo de transcendente no sistema empirista, pois, caso contrário, a harmonia seria um pressuposto lógico, e o “natural” teria duas expressões: uma no mundo, uma no sujeito.

Mas o que diferencia a razão humana da animal? Se se estabelece um processo de gênese a partir da natureza, o que impede os animais de constituir uma racionalidade como a humana? Justamente por tratar-se de uma constituição natural, não poderá haver diferença em sentido forte. Por isso Hume diz: “nenhuma verdade me parece mais evidente que a de que os animais são dotados de pensamentos e razão, assim como os homens”(I, III, XVI, 209). A semelhança do modo de ação dos animais e dos homens revela suficientemente a similaridade de seu modo de perceber e raciocinar, ao menos no que diz respeito ao raciocínio imbuído nas ações práticas não reflexivas, na imaginação (tendência). “Temos consciência de que nós mesmos, ao adaptar os meios aos fins, somos guiados pela razão e por um propósito, e que não é irrefletidamente nem por acaso que realizamos ações que tendem à nossa autopreservação, a obter prazer e evitar a dor”(I, III, XVI, 209). O mesmo para os animais.

Mas é mister assinalar uma diferença óbvia, a de que “são incapazes de, mediante argumentos, formar a conclusão geral de que objetos que eles nunca experimentaram se assemelhem àqueles de que já tiveram experiência”(I, III, XVI, 211-212). Hume não dá maiores elementos sobre essa diferenciação, mas nos parece plausível marcar que, se “é unicamente por meio do costume que a experiência opera sobre eles”(I, III, XVI, 212), falta-lhes o giro que coloca o homem como agente frente à natureza. Daí que dizíamos ser o pressuposto da regularidade o ponto central, pois quando extraída como regra, descolada dos objetos em que aparece naturalmente (conforme o exercício da causalidade natural), permite à mente passar a uma razão como *reflexão do sentimento no espírito qualificado*.

De todo modo, o fundamental é que a racionalidade aparece antes como um sentimento, e funciona como tal; para depois permitir reflexão, sendo necessária certa correção sobre si mesma para assegurar um maior grau de certeza sobre os juízos. Mesmo nos raciocínios que envolvem ciências demonstrativas, o juízo pode ser errôneo; não porque as regras admitam alguma incerteza, mas pela falibilidade das faculdades humanas. Daí a necessidade de avaliação de casos semelhantes passados com vistas a um grau seguro de probabilidade para este ou aquele juízo. “Nossa razão deve ser considerada uma espécie de causa, cujo efeito natural é a verdade; mas esse efeito pode ser freqüentemente impedido pela irrupção de outras causas, e pela inconstância de nossos poderes mentais”(I, IV, I, 213).

Já que todo raciocínio repousa sobre a causalidade, de modo que “todo conhecimento se reduz a uma probabilidade, acabando por adquirir a mesma natureza que essa evidência que empregamos na vida diária”(I, IV, I, 215)²⁰¹, então a falibilidade da razão justifica a verificação de todos os juízos. Portanto “devemos sempre corrigir o primeiro juízo, referente à natureza do objeto, por meio de um outro juízo, referente à natureza do entendimento”(I, IV, I, 215). Trata-se de um ato reflexivo da mente, que reconhece a si própria como fonte passível de erro e submete-se a novas correções. Esse movimento tende assim ao infinito, subjugando cada grau de probabilidade a nova correção e diminuição de certeza. Se “todas as regras da lógica determinam uma contínua diminuição e, finalmente, uma total extinção da crença e da evidência”(I, IV, I, 216), é preciso encontrar um ponto de apoio à razão humana que permita atribuir aos juízos alguma segurança – caso contrário, o ceticismo em relação à razão sobreporá qualquer possibilidade de segurança aos atos do entendimento.

Ora, é preciso considerar que ninguém “jamais esposou sincera e constantemente tal opinião”(I, IV, I, 216). Julgamos: eis um fato da vida humana. “Quem quer que tenha se dado ao trabalho de refutar as cavilações desse ceticismo *total*, na verdade debateu sem antagonista e fez uso de argumentos na tentativa de estabelecer uma faculdade que a natureza já havia antes implantado em nossa mente, tornando-a inevitável”(I, IV, I, 216). Este é o sentido do termo “instinto” como qualificativo para a razão. Quer dizer, é pela necessidade natural do ato de julgar que a crença é antes de tudo algo como uma sensação, pois somos impelidos a ela enquanto sujeitos²⁰². É daí que o ceticismo da razão afirma um positivismo do sentimento, mas que inclui a razão por ser essencialmente reflexivo. “Se a crença, portanto, fosse um simples ato do pensamento, independente de uma maneira peculiar de concepção ou adição de uma força e vividez, ela necessariamente destruiria a si

²⁰¹ Note-se a distinção entre a evidência empregada na vida diária (crença com causalidade natural) e o conhecimento ou juízos segundo deliberação (crença como causalidade filosófica).

²⁰² Aliás, lembremos que há homogeneidade entre os conteúdos relativos ao *sentir* e ao *pensar*. Por isso, que ação nem crença sejam fundadas na razão (em sentido clássico, pois aqui elas *são* razão, racionalidade) não significa uma subordinação absoluta da razão às paixões, como sustenta Michaud: “Análises da causalidade, crenças, do sentimento moral, do funcionamento passional, da obediência e de acordos políticos insistirão sem trégua na *subordinação* da razão às paixões, das idéias aos sentimentos, das crenças às afecções” (Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 16 ; grifo nosso). A paixão é razão e vice-versa, distinguindo-se apenas pelo modo como seus conteúdos aparecem ou são “trabalhados” pelo sujeito. A razão é escrava da paixão apenas no sentido de que a paixão é determinante quando há confronto entre as “conclusões” da razão e o sentimento.

mesma, terminando sempre em uma total suspensão de juízo”(I, IV, I, 217). Esta alternativa pirrônica simplesmente não é possível diante do fato natural de que os homens julgam. A experiência diária dos próprios céticos extravagantes é suficiente para refutar um absoluto ceticismo da razão.

A experiência da crença continua existindo porque as conclusões se tornam fracas e “pouco naturais” depois do primeiro ou segundo raciocínio, de maneira a exercer uma influência distinta sobre o pensamento. Aliás, este é o motivo pelo qual os raciocínios da metafísica são menos prazerosos e têm menor naturalidade. “Assim como as emoções da alma impedem qualquer raciocínio e reflexão sutil, estas últimas ações da mente são igualmente prejudiciais às primeiras”(I, IV, I, 219).

Em suma, vimos de que maneira a experiência é o próprio desenrolar de uma racionalidade que envolve o sujeito, cuja razão é por isso produto de sua história. Sobre a distinção entre razão e experiência, Hume nos diz: “não obstante essa distinção ser tão universalmente admitida em ambas as esferas, ativa e especulativa, da vida, não hesitarei em declarar que ela é, no fundo, errônea, e no mínimo superficial”(IEH, 76; nota 1, inicia na p. 75). A própria origem da imaginação e da “razão” (ou entendimento) está na experiência, e equivale a ela porque só há racionalidade *como* experiência.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE OS PRINCÍPIOS E OPERAÇÕES DE NOSSA FACULDADE DE RACIOCÍNIO

Como as relações são sempre externas às qualidades, não se pode dizer que elas são propriamente percebidas, mas são intuídas com a percepção sensível (impressão) dos elementos simples, sobretudo na percepção da *maneira como* tais elementos estão dispostos na natureza. Esta idéia ficará mais clara na discussão sobre a formação das idéias abstratas de espaço e tempo. De todo modo, trata-se da descrição (ainda que em grande parte por inferências) do modo de constituição da experiência, sem apelo a qualquer explicação última do que, na natureza, permite essa constituição ou do porquê de sua forma geral. Este limite de projeto já foi justificado e encontra paralelo na pesquisa de Ockham: “acreditou-se por vezes mostrar uma falta ou uma fraqueza neste pensamento procurando nele o que

precisamente ele se recusa a fazer: uma dedução *a priori* da universalidade dos conceitos”²⁰³.

Como, para Hume, há *operação* na apreensão imediata, o que permite a percepção de um objeto como unidade nominal de determinadas qualidades simples, a intuição deve compreender desde início a possibilidade das relações que são tomadas na experiência imediata como conexões. Se para Ockham “a intuição não se opõe então à sensação como uma operação se opõe a uma apreensão imediata”²⁰⁴ é porque o ente natural era apreendido por um agente externo, sem qualquer realização do sujeito para o fenômeno, e com a conectividade dos “acidentes” como dado real (conectividade inteligível porque posta por Deus e acessível por meio de uma intuição intelectual das categorias reais presentes na existência concreta do ente natural). Logo, para Hume, a intuição não se opõe à sensação *assim como* uma operação *não* se opõe à apreensão imediata. A exterioridade das relações requer a intuição de sua possibilidade, ou seja, de *qual* relação está em questão (certas relações filosóficas, vimos, são mais do plano da intuição), e isso para que não seja uma construção arbitrária do sujeito ou uma consequência de correspondência prévia.

O que acontece, em resumo, é que algumas percepções formam a idéia de causa, e a aplicação desta idéia, uma vez formada, atua antes de tudo como *tendência* na vida do sujeito, como uma força muda e inevitável. É o hábito que fornece condição de existência a essa tendência. Quando esse mecanismo causal é reconhecido como forma geral para os juízos, operando na reflexão, temos o reconhecimento da racionalidade inerente à atividade imediata do sujeito como a razão (um só mecanismo, uma só forma) de que se valem as previsões, as ciências, os argumentos, a filosofia. O raciocínio que está na crença imediata (imaginação) é o mesmo, enquanto forma, do raciocínio que está na crença relativa a uma previsão (entendimento). Eles correspondem a dois modos da mesma razão (presentes no segundo e terceiro momentos da formação do sujeito, como tendência e reflexão), tal qual os dois sentidos do termo “relação”. Mas em ambos trata-se de um e mesmo eixo: a causalidade, em *modos* distintos (natural e filosófica). Nesse sentido amplo, a considerar que é sempre a causalidade que está em questão, é verdade que “Hume não apenas admite

²⁰³ Alféri, *op. cit.*, p. 150.

²⁰⁴ Alféri, *op. cit.*, p. 165.

que a razão produz juízos sobre causas e efeitos, ele afirma que a razão não é outra coisa senão a descoberta de tais conexões”²⁰⁵.

Portanto, a gênese da razão pelo hábito é uma gênese oblíqua (passa pela conexão necessária como resultado de inferência), e é em si mesma a negação da razão demonstrativa. De tal modo, não é à razão que pertence, de antemão, a proporção das conexões entre os objetos da experiência, mas essas conexões dependem fundamentalmente da percepção sujeito, de sua constituição como “coleção” de percepções (*inclusive* de relações, isto é, da percepção da possibilidade de relações)²⁰⁶. Se a razão não está de antemão no trono de onde emergem as leis e máximas da vida, com poder e autoridade absoluta²⁰⁷, é porque ela surge *pela* ou *na* natureza, isto é, primeiro há um conjunto de relações possíveis, depois ela surge como o modo de experiência natural e depois (logicamente) como experiência reflexiva. Nesse sentido, pode-se dizer “que a vida da consciência é uma vida *que cumpre alguma coisa*, cumpra bem ou mal, uma vida que cumpre um sentido de ser: ela já é isso enquanto consciência intuitiva sensível, e ela o é plenamente enquanto consciência científica”²⁰⁸.

Parece-nos, pois, que a possibilidade de mostrar uma gênese para as associações que atuaram como princípios de um sujeito já determinado, isto é, da mente como natureza humana, evidencia a distância do projeto humano em relação a uma psicologia naturalista, quanto mais de “ficções”, como a qualifica Husserl²⁰⁹. Se Husserl acusa uma inconsistência absurda de Hume no que tange à justificação das associações, dizendo que “é bastante possível esclarecer psicologicamente a origem dessas ficções (bem entendido, sobre o terreno do sensualismo imanente) partindo da legalidade imanente das associações e das relações entre idéias”²¹⁰, é porque limita o texto do *Tratado* àquilo que nele se oferece como descrição do objeto de investigação, sem considerar que está lá, ao que parece, o modo pelo qual essas relações se justificam e participam da experiência. É por isso que

²⁰⁵ Winters, B, *Hume on Reason*, p. 231.

²⁰⁶ “Coleção” de percepções que envolve ainda a impressão de sensíveis sem realidade ontológica que possa ser inferida, como a intuição de não-reais, as emoções, paixões, etc.

²⁰⁷ I, IV, I, 219.

²⁰⁸ Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 104.

²⁰⁹ Husserl afirma sobre a filosofia humiana: “nós devemos dizer em consequência: razão, conhecimento, mesmo o valor verdadeiro, o ideal puro, de qualquer natureza que seja, mesmo ético – tudo isso é ficção” (Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 102).

²¹⁰ Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 101.

procuramos indicar um campo de constituição anterior até mesmo ao sujeito como tendência.

Mas qual a necessidade de pensar essa gênese do sujeito? Qual o valor filosófico dessa abordagem? A gênese do sujeito esboça uma solução ao problema da harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e o pensamento. Se não pudéssemos esboçar uma solução como essa, a harmonia seria uma afirmação dogmática de cunho leibniziano, i.e., estaria dada como um pressuposto lógico que fugiria completamente aos propósitos empiristas da filosofia de Hume, exteriorizando percepção e objeto. Estaria estabelecida a representação como exterioridade absoluta, porém correspondente, sem qualquer Deus leibniziano a justificar uma esfera frente à outra. É a distinção entre percepção e objeto que está na base da ficção relativa à idéia de um mundo exterior ao campo das percepções.

Antes de passarmos então a uma análise dessa separação comum entre objeto e percepção, origem de ficções como a exteriorização que carrega a crença em um mundo exterior, assinalemos ainda o sentido de “natural” e de “princípio” como caracterização das relações naturais, o que é aparentemente contrario a nossa argumentação. Acontece que as associações são *princípios* da natureza humana justamente porque se trata já da perspectiva da *natureza humana*. Ou seja, antes de ser tendência, não há ainda sujeito, não há ainda natureza. Como diz Deleuze, o espírito (*mind*) torna-se natureza quando determinado a realizar associações – ele não é já um simulacro dotado desta ou daquela faculdade. Examinar aquilo que torna possível a gênese do sujeito é, pois, investigar aquilo que permite que ele se constitua, e que logicamente o precede. No entanto, como essa gênese é um processo *natural* (a primeira etapa pode ser dita mesmo “necessária”, uma vez que a razão aparece neste sentido inclusive nos animais, como um “instinto”), trata-se de associações que determinam o sujeito naturalmente. O que não quer dizer, inversamente, que não haja elementos anteriores fundamentais a tal determinação. De outra maneira, como dissemos acima, as associações seriam simplesmente correspondentes ao mundo, e diriam respeito a uma natureza exterior a ele.

Em suma, é por isso que destacamos três etapas na formação do sujeito. A primeira concernente a tudo aquilo que torna possível uma gênese do sujeito a partir da experiência, com a participação fundamental do hábito, cujo efeito é (ou “*produzindo*”) uma “harmonia preestabelecida” entre o curso da natureza e o pensamento. É nessa primeira etapa que se

encontra então toda condição de possibilidade das operações que caracterizam a segunda etapa, em que há propriamente um sujeito, uma organização natural do mundo, dos objetos, enfim, uma composição da experiência. Uma vez apreendida a causalidade como regra geral desta composição, combinada à crença na regularidade da natureza, forma-se um sujeito de reflexão – momento logicamente terceiro na formação do sujeito.

CAPÍTULO 2 – MUNDO EXTERNO, ALMA E IDENTIDADE PESSOAL

I – CATEGORIAS CLÁSSICAS: NOÇÃO DE SUBSTÂNCIA

O sentido da racionalidade humana exposto acima deve abrir espaço a uma consideração atenta da função que ela exerce nas crenças humanas, em especial no que concerne à crença no *mundo externo*, isto é, nos objetos como existências *distintas* ou *contínuas* (o que implica a noção de identidade); e à crença na existência do “eu”, ou seja, em uma *identidade pessoal*²¹¹. Nas *considerações finais sobre o atomismo*, apontamos à destituição de sentido do termo substância, indicando já que a crítica à substância comporta tanto uma deslegitimação da crença na existência de um mundo externo quanto uma crítica à identidade pessoal e imaterialidade da alma – por se tratar do resultado inverso de uma mesma perspectiva filosófica.

Nesse sentido, pretendemos mostrar que a crítica à noção de mundo externo corrobora a noção de mundo exposta na primeira parte, segundo a qual não pode haver uma ontologia positiva para a filosofia, e para a qual a descontinuidade é uma consequência analítica antes de ser uma asserção positiva sobre o mundo “em si mesmo”, o que faz com que a experiência já conectada seja justificada por sua relação e dependência incondicional ao sujeito (de modo que a experiência aparece como um campo fenomênico). Inversamente, a crítica à noção de identidade pessoal ou à imaterialidade da alma deve corroborar a concepção de sujeito defendida acima, segundo a qual deve haver uma gênese do sujeito (não é uma esfera ontologicamente já determinada) como um *topos* que se destaca da

²¹¹ Questões que evidentemente estavam no centro do debate filosófico da época, especialmente em filósofos como Berkeley ou Descartes.

natureza a partir das impressões sensíveis – determinado a isso pelo próprio movimento interno da natureza – constituindo uma *natureza humana*.

1. A CRENÇA NO MUNDO EXTERNO

É certo que se crê comumente na existência de objetos externos, mas é preciso compreender que essa crença decorre antes da *imaginação* que da razão. E por mais que a reflexão possa pôr em dúvida este modo de pensar, sempre retornamos a ele como diretriz da vida prática guiada pela imaginação, segundo a influência do hábito. “Enquanto nossa atenção está voltada para o assunto em questão, o sistema filosófico e refletido pode prevalecer; mas assim que relaxarmos nossos pensamentos, a natureza se revela, trazendos de volta à nossa primeira opinião”(I, IV, II, 247) – opinião esta que “abraçamos por uma espécie de instinto ou impulso natural”(I, IV, II, 247).

Veremos que aquilo que se apresentaria por alguma *diferença específica* em relação às percepções é conseqüência do que se apresentaria como resultado de sua *diferença numérica*. O primeiro modo de diferença opõe-se à semelhança, o segundo, à identidade²¹². Por isso, cada um deles permite problematizar um dos dois campos de investigação que a reflexão sobre a crença no mundo externo suscita: a noção de diferença específica refere-se à questão já anunciada da existência de um objeto externo (independente, distinto); enquanto a noção de diferença numérica traz à luz a questão da identidade de um objeto (contínuo).

Deste modo, “devemos examinar separadamente estas duas questões, que são igualmente confundidas: por que atribuímos uma existência CONTÍNUA aos objetos, mesmo quando não estão presentes aos sentidos? e por que supomos que possuem uma existência DISTINTA da mente e da percepção?”(I, IV, II, 221). Por isso, dividiremos a discussão em duas seções: uma 1.1) sobre a *diferença específica*, relativa à crença em um mundo externo (remonta à noção de existência *distinta*), que deve fornecer uma

²¹² Na medida em que a diferença é uma idéia negativa, ela surge apenas por oposição a algo de “positivo e real”, ou, o que é o mesmo, ela aparece através da negação de uma relação reconhecida, percebida. Assim, ainda que qualquer relação possa ser negada, instituindo uma separação entre os termos até então relacionados por determinada categoria, as duas relações filosóficas mais gerais são suficientes para especificar dois tipos de diferença: “a diferença pode ser de dois tipos, conforme seja oposta à identidade ou à semelhança” (I, I, V, 39).

apresentação geral do problema; e outra 1.2) sobre a *diferença numérica*, que se refere mais precisamente à crença em uma identidade, onde a noção de existência *contínua* estará em pauta. Todavia trata-se evidentemente de questões intimamente relacionadas que parecem suscitar crenças opostas mas igualmente “naturais”.

1.1. DIFERENÇA ESPECÍFICA

Já falamos algo sobre este tipo de diferença quando discutimos a idéia de existência externa. Tratou-se de mostrar que a noção de mente humana não permite a suposição de um “em si” que assegurasse a significação da idéia de um mundo externo. Eis o velho e bom método do princípio da cópia, pelo qual Hume pode afirmar o equívoco que é a própria questão, ao menos no que está de acordo com os limites da razão humana²¹³ (portanto, de qualquer especulação). No entanto a referência a um mundo externo é comum não apenas entre filósofos, mas também ao vulgo. O fato é que se admite, normalmente, a “existência CONTÍNUA dos objetos, mesmo quando não estão presentes aos sentidos” e que eles “possuem uma existência DISTINTA da mente e da percepção”(I, IV, II, 221). Saber o que *produz* a *crença* na existência contínua e distinta dos objetos é o único tema possível e adequado ao próprio método aplicado, “pois, quanto à noção de existência externa, quando considerada como algo especificamente diferente de nossas percepções, já mostramos seu absurdo”(I, IV, II, 221)²¹⁴.

Hume investiga então se a produção dessa *opinião* (ou *crença*) ocorre pelos *sentidos*, *razão* ou *imaginação*. Certamente não se trata de crença advinda dos *sentidos*, pois assim estaríamos diante da realidade da existência contínua dos objetos. Isso seria manifestamente um absurdo: “seria supor que os sentidos continuam a operar, mesmo após terem cessado qualquer tipo de operação”(I, IV, II, 221). O que está em pauta é essa crença *quando o objeto não está mais presente aos sentidos*. E seriam os sentidos responsáveis então pela crença na existência *distinta* dos objetos? Como dissemos alhures: “que nossos sentidos não oferecem suas impressões como imagens de alguma coisa distinta, ou seja,

²¹³ Lembremos que os limites da razão humana são, sempre, os limites da percepção. “Pois as idéias dos objetos e as percepções são iguais sob todos os aspectos, apenas acompanhadas da suposição de uma diferença, desconhecida e incompreensível” (I, IV, V, 276).

²¹⁴ Vide seção 2.2, sobre *existência*.

independente e externa, é evidente”(I, IV, II, 222). Ademais, se os sentidos oferecem sobretudo elementos singulares organizados, uma dessas unidades não poderia sugerir a existência distinta de um mundo externo, como se houvesse, “lá”, uma coisa a causar a impressão sensível: *a impressão é a percepção sensível da coisa ela mesma*. Não se pode assegurar racionalmente a existência de algo como um “objeto = X” como causa da impressão (aliás, é só por isso que a natureza simples da impressão pôde corresponder a uma asserção ontológica).

“Ora, se os sentidos apresentassem nossas impressões como externas e independentes de nós, tanto os objetos como nós mesmos teríamos de ser evidentes para nossos sentidos – de outro modo, não poderíamos ser comparados por essas faculdades”(I, IV, II, 222). Essa dificuldade aponta para as questões da identidade e natureza de um “eu”; porém, por ora, basta dizer que a imprecisão daquelas idéias é suficiente para mostrar que “é absurdo imaginar que os sentidos alguma vez sejam capazes de distinguir entre nós e os objetos externos”(I, IV, II, 222).

Aqui se trata também da importante questão do corpo próprio, que a Hume afigura-se como uma confusão na distinção entre *natureza e situação* das percepções. Segundo Hume, “não é propriamente nosso corpo o que percebemos quando olhamos para nossos membros e partes corporais, mas certas impressões que entram pelos sentidos; de modo que a atribuição de uma existência real e corpórea a essas impressões, ou a seus objetos, é um ato da mente tão difícil de explicar quanto o que estamos agora examinando”²¹⁵. A atribuição de uma região de ser distinta daquela dos objetos para o corpo passa ainda por dois outros conceitos: a extensão e a distância. A não-extensão de impressões como sabor, aroma e som, contribui para a discordância entre o vulgo e os filósofos, na medida em que apenas o vulgo crê que elas possam se situar fora do corpo²¹⁶. Tampouco a distância ou

²¹⁵ A questão de Hume sobre a natureza comum das percepções concernentes ao corpo “próprio” ou aos objetos “externos” é de extrema importância, já que incide exatamente sobre a origem das exteriorizações que, em muitos pensamentos filosóficos, terminarão por encontrar um hiato entre o “eu” e o mundo. Para Hume, o corpo é *percebido*, o que significa que ele é objeto em uma situação espacial determinada, mas não difere em nada em natureza – somente em situação espacial – dos demais objetos. “A dificuldade, portanto, está em saber até que ponto nós somos objetos de nossos sentidos” (I, IV, II, 222). Assim, tanto no que diz respeito ao corpo quanto aos demais objetos, “a dificuldade não diz respeito a sua natureza, mas a suas relações e situação” (I, IV, II, 222).

²¹⁶ Inversamente, impressões como figura, volume, movimento e solidez são tidos frequentemente como exteriores, embora existam da mesma maneira que as impressões citadas acima – “tão forte o preconceito a favor da existência distinta e contínua (destas) qualidades” (I, IV, II, 225).

“exterioridade” é fruto dos sentidos, e alguns filósofos reconhecem aí a necessidade de algum tipo de raciocínio e experiência. Em suma, seja em função da noção de corpo próprio, seja por meio de determinadas impressões não-extensas, seja devido à distância, pensar os objetos como existência distintas e independentes com base nos sentidos é simplesmente confundir *independência real do objeto* com *situação espacial externa*.

É o limite das percepções como tudo o que existe que recoloca a discussão, pois “como tudo o que entra na mente é na *realidade* uma percepção, é impossível que alguma coisa pareça diferente em sua *sensação [feeling]*”(I, IV, II, 223)²¹⁷. Os sentidos não são, pois, a fonte da crença na existência independente das percepções, i.e., de sua existência *contínua*, visto que “não podem operar além do domínio em que realmente operam”; ou de sua existência *distinta*, uma vez que “não podem oferecê-la à mente nem como representada, nem como original”(I, IV, II, 224).

Nesta discussão, encontramos opiniões contrárias entre filósofos e vulgo, de modo que não se poderia atribuir à *razão* a produção de tal opinião. “Porque a filosofia nos informa que tudo o que aparece à mente não é senão percepção, e possui uma existência descontínua e dependente da mente; o vulgo, ao contrário, confunde percepções e objetos, atribuindo uma existência distinta e contínua à próprias coisas que sente ou vê”(I, IV, II, 226). Essa confusão que faz o vulgo no que concerne a objetos e percepções é, no limite, o avesso da distinção ontológica que pretende o filósofo, que o faz encontrar a exterioridade do modelo representacionista. Isso porque, se este último afirma a dependência das percepções em relação à mente, é só porque supõe uma outra região de ser em que deve estar imerso o objeto (ou antes, a coisa enquanto tal). “Mesmo após distinguirmos nossas percepções de nossos objetos, ainda somos incapazes de raciocinar partindo da existência daquelas para a destes”(I, IV, II, 226). Ou seja, mesmo que privilegiássemos a reflexão filosófica, o que não é um costume humano, cairíamos na conhecida dificuldade da passagem entre uma esfera e outra, entre percepções e objetos. Assim, a oposição entre as opiniões de uns e outros mostra que a razão não fornece a crença na existência distinta e contínua dos corpos.

²¹⁷ Afinal “todas as impressões (externas e internas, paixões, afetos, sensações, dores e prazeres) são originalmente equivalentes; sejam quais forem as diferenças que possamos observar entre elas, todas aparecem em suas verdadeiras cores, como impressões ou percepções” (I, IV, II, 223).

Deste modo, resta-nos a *imaginação* como produtora desta crença tão comumente observada. Isso significará o reconhecimento desta opinião, para a qual é preciso supor uma distinção entre percepção e objeto, como uma *ficção* propriamente dita²¹⁸. “Como todas as impressões são existências internas e percíveis, e aparecem como tais, a noção de sua existência distinta e contínua tem de surgir da concorrência de algumas de suas qualidades com aquelas da imaginação”(I, IV, II, 227). Passa-se então a investigar a origem dessa crença, malgrado ela não esteja fundada nem os sentidos nem na razão, e não seja senão uma ficção (não tem verdade, realidade, existência). Por isso, para compreender o sentido pelo qual Hume se refere aqui às impressões como *internas* e *percíveis*, é preciso entender que o autor está se colocando na linguagem ordinária em função da investigação sobre a crença comum em tais noções.

O procedimento de Hume será o de comparar aquelas percepções (impressões) a que normalmente se atribui uma existência distinta e contínua com aquelas tomadas como internas e percíveis – ou seja, trata-se de investigar a concorrência de certas qualidades das impressões com aquelas da imaginação. Mas como a impossibilidade de uma existência distinta dos objetos é diretamente consequência da impossibilidade de sua existência contínua, podemos investigar diretamente o modo como a imaginação engendra a crença na existência contínua dos objetos. Afinal, é preciso que os objetos sejam tidos como *contínuos* (idênticos a si mesmos) *antes* e *para* serem considerados *distintos*.

Devemos ressaltar, antes disso, que a *diferença específica* recai, necessariamente, na oposição de dois mundos – conforme se pode constatar nos sistemas filosóficos antigos e modernos. O que se encontra em geral como ponto comum de uma pesquisa pela história da filosofia (feita à época) é a difícil noção de *substância*, que estaria além das qualidades visíveis, como um substrato real a uni-las. Aquilo que une as diversas qualidades de uma experiência concerne, pois, à única esfera realmente atual – aquela das impressões – que não aponta a nada “além” de si mesma, a não ser por meio de uma crença natural ou, antes, de uma ficção. Portanto, é no âmbito dos fenômenos, da percepção (idêntico ao domínio da

²¹⁸ O sentido dessa ficção é a crença em um mundo em si distinto da percepção, do qual a impressão seria um signo externo. Tendo isso em vista, parece ser possível relativizar a afirmação de que, para Hume, “todas as categorias da objetividade – aquelas que são científicas e nas quais a vida científica pensa um mundo objetivo fora da alma, aquelas que são pré-científicas e nas quais a vida cotidiana pensa um mundo objetivo e fora da alma – são ficções” (Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 101). Isso porque essas categorias só aparecem como ficções devido à suposição da diferença entre objeto e percepção.

experiência) que podemos encontrar todos os elementos concernentes à *situação* dos objetos²¹⁹.

1. 2. DIFERENÇA NUMÉRICA

Restou-nos então a *imaginação* como produtora da crença na existência contínua dos corpos, e, por conseqüência, como origem da noção de identidade. Conforme indicado, trata-se da concorrência de certas qualidades das impressões com as da imaginação, de modo que a comparação entre as impressões geralmente consideradas distintas e contínuas com aquelas reconhecidas como internas e percíveis deve revelar as qualidades em questão.

Hume afasta desde início a distinção usual entre impressões involuntárias e fortes e as demais, uma vez que dores e prazeres, paixões e afetos, podem ser tão involuntários e fortes quanto impressões de figura, extensão, cor e som. É preciso buscar essas qualidades alhures. “Após um breve exame, descobriremos que todos os objetos a que atribuímos uma existência contínua possuem uma constância peculiar, que os distingue das impressões cuja existência depende de nossa percepção”(I, IV, II, 227). Trata-se antes de tudo da *ordem* de certas impressões, isto é, da constância quanto à ordenação de vários objetos em diversas experiências. É a relação espacial de contigüidade entre determinados objetos que suscita a idéia de uma existência contínua.

“Tal constância, entretanto, não é tão perfeita a ponto de não admitir exceções bastante consideráveis”(I, IV, II, 228). É certo que há qualidades que mudam, ou mesmo a posição de um objeto, não obstante a coerência geral que possa haver na relação de uns com os outros, que “serve de fundamento a uma espécie de raciocínio causal, produzindo a opinião de sua existência contínua”(I, IV, II, 228). Pode-se estabelecer assim que a *coerência* e a *constância* de certas impressões estão na base da crença (ou opinião) da existência contínua dos corpos. O que a memória e os sentidos podem fornecer é a coerência de uma situação presente a situações passadas, nas quais os objetos mantêm uma coerência espacial que sugere sua existência externa e contínua. Justamente, *sugere*, porque

²¹⁹ A questão da existência distinta dos objetos refere-se, conforme indicado, “a sua situação, bem como a suas relações; a sua posição externa, bem como à independência de sua existência e operação” (I, IV, II, 221).

se trata ao fim e ao cabo de uma inferência. A crença no mundo como algo real e duradouro, quer dizer, na continuidade dos objetos, é decorrente de inferências que se voltam aos objetos presentes, e àqueles que a memória possa a eles relacionar, para encontrar aí uma união, a justificar a coerência da experiência em relação a esses dois ou mais momentos no tempo. É algo próximo, portanto, às conclusões de causa e efeito, em que opera o costume (hábito) e que são reguladas pela experiência passada. “Ao examiná-la, entretanto, veremos que esses dois tipos de raciocínios são, no fundo, consideravelmente diferentes, e que a inferência baseada na coerência só resulta do entendimento e do costume de maneira indireta e oblíqua”(I, IV, II, 230).

O que difere precisamente a coerência e o raciocínio causal é que, no caso da primeira, não podemos nunca pretender uma regularidade perfeita, como aquela que justifica a certeza, o conhecimento, pois seria preciso negligenciar a diferença numérica dos eventos semelhantes²²⁰. É por isso que a identidade seria algo como uma regularidade perfeita no que concerne à coerência e constância de um objeto. “Ora, é evidente que, sempre que inferimos a existência contínua dos objetos dos sentidos partindo de sua coerência e da freqüência de sua união, é com o objetivo de atribuir aos objetos uma regularidade *maior* que a observada em nossas percepções”(I, IV, II, 230; grifo nosso). Não é racionalmente lícito pretender ultrapassar assim o escopo das percepções, até porque a crença na regularidade da natureza não permite imprimir aí uma necessidade concernente à própria natureza dos objetos. Desta maneira, a coerência das aparições permite-nos compreender a origem da crença natural na continuidade dos objetos, embora essa continuidade não possa ser reconhecida como algo real. “Os objetos já possuem uma certa coerência tais como aparecem aos sentidos; mas essa coerência será muito maior e uniforme se supusermos que têm uma existência contínua; e como a mente já vem observando uma uniformidade entre esses objetos, ela continua naturalmente, até tornar a uniformidade o mais completa possível”(I, IV, II, 231).

Portanto, opõe-se à semelhança absoluta (identidade) uma diferença numérica que a mente tende a negligenciar, desconsiderando a descontinuidade entre as percepções e

²²⁰ “Quando constatamos, por exemplo, que a percepção do sol ou do oceano retorna a nós, após uma ausência ou aniquilação, com partes semelhantes e numa ordem semelhante à de sua primeira aparição, temos uma tendência a não considerar essas percepções intermitentes como diferentes (o que na verdade são), mas, ao contrário, como numericamente idênticas, em virtude de sua semelhança” (I, IV, II, 232).

supondo algo real e secreto a conectá-las. Com efeito, “essa inferência a partir da constância de nossas percepções, como a inferência precedente, baseada em sua coerência, dá origem à opinião da existência contínua dos corpos, que é anterior à de sua existência distinta e produz este último princípio”(I, IV, II, 232).

A IDENTIDADE (DE UM OBJETO)

A crença na existência contínua dos objetos está diretamente ligada à noção comum de identidade, noção esta que se opõe justamente à diferença numérica observada entre as percepções. Nesse sentido, é preciso marcar o estatuto de ficção da idéia de *identidade*, pois a continuidade dos corpos recai necessariamente sobre essa noção, já que eles devem sustentar uma identidade absoluta a si mesmos para existirem independentemente da mente, continuamente.

A identidade não é um signo real, ou seja, uma qualidade significativa, verdadeira. De início porque a idéia de identidade supõe a possibilidade de uma duração, já que se trataria “da idéia distinta de um objeto que permanece invariável e ininterrupto ao longo de uma suposta variação de tempo”(I, IV, VI, 286) – continuidade. Porém a idéia de tempo não se aplica a um objeto como se fosse algo que o perpassasse em sua natureza, donde a duração é uma ficção, mesmo que a idéia – abstrata – de tempo não o seja. A idéia de tempo depende da noção de mudança, logo, de diferença. Ao contrário, a identidade depende de uma duração, de modo que ela só pode se dar na comparação particular – desse aspecto temporal – com outro objeto em mudança. Entretanto a idéia suscitada neste caso é, veremos melhor, a de *unidade*. E caso se trate de um único objeto, a mudança implica pelo menos uma diferença *numérica*, sendo *dois* objetos *iguais*, e não uma identidade – para que haja alguma relação temporal – o que dá a noção de *pluralidade*.

É então pela impossibilidade de perceber algo como a duração ininterrupta de um objeto que a identidade não pode ser dita real: importante lembrar que objeto e percepção são o mesmo. Todavia não se trata de dizer que não *existe* absolutamente identidade nos corpos, mas que ela não é *realmente* dada como uma qualidade. Inclusive porque essa afirmação escapa à esfera de investigação da razão humana, pois aponta a um conceito que diria respeito à natureza do objeto percebido – isto é, decorreria de uma investigação

ontológica positivamente formulada. Ver um quadro, virar-se, e tornar a olhá-lo não faz visível nenhum índice de identidade – até mesmo porque o movimento concerne ao sujeito que percebe. Podemos dizer no entanto que este sujeito afirmaria certamente a identidade do quadro, mas isso por um trabalho da imaginação.

Acontece que a imaginação passa a atribuir, em função dessa semelhança, uma *continuidade* que fundaria a identidade do objeto a si mesmo, como um ser *independente* da percepção. Cada olhar traz uma percepção, e sendo percepção o mesmo que objeto (ao menos a razão não poderia separar tais noções, como a imaginação o faz), não se pode traçar sua identidade como algo independente da mente. Assim como a certeza é uma regularidade perfeita, ou como “substância” nomeia um conjunto de simples, a identidade (o *mesmo* objeto) nomeia uma *semelhança aparentemente perfeita entre objetos numericamente diferentes*.

Ora, no pensamento humiano a indistinção entre uma relação de igualdade e uma outra de identidade ($A = A$; $A \text{ é } A$) não representa uma confusão ingênua, pois não está em questão uma afirmação de natureza ontológica nem subjetiva (não é um juízo). Trata-se da natureza *da percepção*, isto é, da maneira como o fenômeno se apresenta na experiência. Daí a grande diferença, por exemplo, com a ontologia fundamental de Heidegger, para quem a diferenciação entre a categoria de igualdade e de identidade, aplicada à natureza dos objetos “eles mesmos”, será fundamental para especificar a identidade ($A \text{ é } A$) como uma asserção ontológica – que diz diretamente da natureza do objeto, ou antes, do ente (que ele é) –, distanciando-se assim de qualquer esfera subjetiva, à qual se referiria necessariamente um *juízo* de igualdade ($A=A$), ainda que se pretendesse ingenuamente que essa igualdade representasse a identidade do objeto²²¹.

Portanto, Hume não distingue a identidade do tipo igualdade ($A=A$), o que significa uma unidade a partir de dois momentos comparados (há uma diferença numérica que implica uma relação de comparação), de uma identidade do tipo ontológica, de existência real do objeto como unidade para si mesmo ($A \text{ é } A$)²²². Isso porque o objeto é *para* o sujeito que nomeia a relação e que, para tanto, a percebe; além de a relação de tempo ser

²²¹ Cf. Heidegger, *O Princípio de Identidade*.

²²² O contraponto mais preciso parece ser ainda a proposta heideggeriana: “‘A é A’ não diz apenas: cada A é ele mesmo o mesmo; ela diz antes: consigo mesmo é cada A ele mesmo o mesmo” (Heidegger, *O Princípio de Identidade*, p. 174). Neste caso, basta que se atente a um termo apenas, na relação de identidade dele para si mesmo.

para o sujeito. Deste modo, não se trata de cópula por juízo, nem de nomeação do ser idêntico do ente (objeto) ele mesmo. Trata-se da nomeação de uma unidade ou aparente continuidade no tempo – como no caso do uso possível do termo substância, e de acordo com o horizonte nominalista: elas nomeiam uma *ficção* da imaginação, que ultrapassa aquilo que é dado como impressão²²³.

A unidade evocada pelo termo “identidade” ou “substância” permanece assim na esfera da linguagem, que se reporta somente às idéias e que está, portanto, submetida à liberdade da imaginação. Daí que Hume possa fazer uso de uma análise lingüística para explicar o *principium individuationis*: “na proposição: *um objeto é o mesmo que ele próprio*, se a idéia expressa pela palavra *objeto* não se distinguisse de modo algum da idéia significada por *ele próprio*, nossas palavras na verdade não teriam sentido, e a proposição não conteria um predicado e um sujeito, os quais, entretanto, estão implicados na afirmação”(I, IV, II, 233). Quer dizer, a identidade do objeto não está dada já pelo objeto ele mesmo, mas é algo que se afirma ou se nega *do* objeto, i.e., um predicado. Porém, para ser propriamente um predicado (real), a identidade teria que ser uma qualidade destacável presente neste ou naquele objeto. É precisamente nesse sentido que “um objeto isolado transmite a idéia de unidade, não a de identidade”(I, IV, II, 233).

Mesmo dentro de uma multiplicidade, a unidade é percebida na *diferenciação* dos objetos entre si; portanto, de maneira relacional: “a mente decreta sempre que um não é o outro”(I, IV, II, 233). Afinal, a diferenciação mostrou-se desde início uma função fundamental ao sistema humiano, já que é assim que se destacam os objetos, deles suas qualidades simples, e a partir do que se desenrola toda crítica às noções tradicionais, especialmente no que concerne à análise da causalidade. É através do trabalho de diferenciação que a imaginação distingue idealmente a simplicidade presente em determinado fenômeno, definindo tanto as unidades componentes da experiência quanto a pluralidade que possa nela se apresentar. É importante notar que a quantidade é determinada, em qualquer que seja o caso, a partir da relação de *diferença* – ou seja, mais

²²³ A unidade do diverso sensível é uma associação do sujeito que obedece às características presentes (os aspectos – exatamente o que permite as idéias gerais ou abstratas), cuja existência é indicada através das qualidades simples. Reificar este aspecto ou a coexistência de tais qualidades como uma essência é procurar reificar essa unidade. Mas *nomear* um objeto é reconhecer a regularidade perfeita (que permite, pelo hábito, a associação imediata) da relação de coexistência de certas qualidades e de seu modo de organização (relações), donde as impressões complexas da experiência e sua constância (não-arbitrariedade).

precisamente, a partir *da negação de uma relação* – entre um objeto e outro, ou uma qualidade e outra. “Após supormos que um objeto existe, devemos supor ou que um outro também existe – nesse caso, temos a idéia de pluralidade –, ou que não existe – e, nesse caso, o primeiro objeto permanece como uma unidade”(I, IV, II, 233).

Mas para identificar a origem da idéia de identidade, já que se trata de uma ficção – por isso, de uma idéia existente –, é preciso ressaltar o papel da relação de tempo. Dissemos acima que a idéia de duração deveria estar implicada, como idéia verdadeira (crença), se é para ser realmente possível a idéia de identidade. Ou seja, se a identidade fosse uma idéia proveniente de uma impressão, essa impressão seria a da duração no tempo de um mesmo objeto. Neste sentido, tratar-se-ia de um meio-termo, segundo Hume, entre a unidade e a pluralidade – que, no fim das contas, são as noções que resultam diretamente da experiência efetiva. O que chamamos “identidade” é, finalmente, ou bem a unidade face a uma suposta duração, ou bem a pluralidade (ou número) face à mesma noção fictícia de duração. Para Hume, essa noção intermediária deriva de uma ou outra perspectiva sobre a mesma experiência, ou seja, do modo como o sujeito considera a situação temporal²²⁴.

“Porque, quando consideramos dois pontos quaisquer desse tempo, podemos vê-los por duas perspectivas diferentes: podemos, por um lado, considerar a ambos exatamente no mesmo instante – nesse caso, eles nos dão a idéia de número, tanto por si mesmos como pelo objeto, que deve ser multiplicado para ser concebido de uma só vez como existindo nesses dois pontos diferentes do tempo. Por outro lado, podemos fazer acompanhar a sucessão do tempo por uma sucessão semelhante de idéias, concebendo primeiro um momento, juntamente com o objeto então existente, e depois imaginando uma mudança no tempo sem qualquer *variação* ou *interrupção* no objeto – e nesse caso, eles nos dão a idéia de unidade”(I, IV, II, 234)²²⁵.

A questão é que o tempo passa ou segundo uma sucessão numérica de objetos, donde a pluralidade; ou segundo a sucessão de outros objetos que aquele considerado (no

²²⁴ Portanto, o objeto pode ser percebido como uma unidade ou pluralidade – e, assim, *ser* um ou outro efetivamente.

²²⁵ A tradução para o português utilizada destaca em nota a correção proposta pelos editores da David Fate Norton e Mary J. Norton (coleção Oxford Philosophical Texts, Oxford: Oxford University Press, 2000), qual seja, corrigir “unidade” por “identidade”. Entretanto parece que Hume pretende justamente definir o modo de percepção da unidade, a fim de mostrá-lo como fonte da noção em questão, de identidade. Se a idéia de identidade vem de uma confusão a partir da idéia de unidade (ou da idéia de número) em uma situação determinada, é a antes a exposição da unidade identificável nesta situação – através de uma perspectiva particular – que é desenvolvida. Hume mostra como, de uma unidade supostamente durável, derivaria a idéia de identidade.

caso, uma “sucessão semelhante de idéias”). Desta maneira, o ponto central é antes *o modo de apreensão da passagem do tempo* que uma determinação ontológica do objeto, ou objetos, daquela experiência particular. A sucessão das idéias é uma relação temporal aplicada indevidamente, fazendo supor uma natureza temporal que perpassaria todo e qualquer objeto em si mesmo, independentemente do sujeito. Isso faria do objeto algo *distinto e contínuo*, diferente da percepção – afinal, a temporalidade não diria respeito à percepção, mas à natureza do objeto. Neste caso, estaria dada a necessidade de separação entre objeto e percepção, pois haveria uma natureza diferente identificada – suposta – em um caso e não “em outro”. Eis aqui, ao que parece, a origem de formulações representacionistas ou dualistas, de acordo com as quais a história da filosofia, em vários de seus momentos, faz do sujeito uma esfera ontologicamente distinta da esfera dos objetos, do mundo, ou transcendental em relação àquilo que sustenta secretamente “coisas em si”.

Em suma, a situação temporal do objeto permite outro modo de análise da proposição acima, pois agora há “uma diferença entre a idéia significada pela palavra *objeto* e a significada por *ele próprio*” (I, IV, II, 234), o que faz com que a imaginação alcance um meio-termo entre a unidade e a pluralidade da experiência de um objeto no tempo. O *principium individuationis* refere-se então a essa *invariabilidade e ininterruptibilidade* do objeto face a uma ficção anterior, a duração. É o modo de reflexão sobre o tempo que abre espaço a esse meio-termo entre a unidade e a pluralidade (número) forjado pela imaginação.

A invariabilidade é a única característica supostamente observada durante um exame da situação de sucessão de objetos similares, mas não é suficiente para a formação de uma idéia verdadeira de identidade. Trata-se agora não mais de pensar a semelhança de determinadas percepções, mas de voltar-se ao ato de refletir sobre elas ou, mais precisamente, ao *exame* da unidade ou pluralidade de objetos semelhantes²²⁶. Neste caso, “uma sucessão de objetos relacionados coloca a mente nessa disposição, sendo considerada por meio do mesmo *progresso suave e ininterrupto da imaginação* que acompanha a visão de um mesmo objeto invariável” (I, IV, II, 237; grifo nosso). A ficção aqui repousa sobre o fato de que uma relação, sobretudo a de identidade, é às vezes tomada pela mente como

²²⁶ “A primeira é a semelhança entre as percepções; a segunda, a semelhança entre o ato pelo qual a mente examina uma sucessão de objetos semelhantes e aquele pelo qual examina um objeto idêntico” (I, IV, II, 238).

uma conexão, sem que haja ali a participação de uma regularidade perfeita e uma perspectiva futura, como no caso das conexões. A mente confunde disposições similares, pois “passa facilmente de uma à outra, e não percebe a mudança, a não ser por uma rigorosa atenção, da qual, em geral, é inteiramente incapaz”(I, IV, II, 236). A facilidade que tem a mente em transitar de uma idéia à outra torna essa passagem insensível e dá origem a confusão. “O pensamento desliza ao longo da sucessão com a mesma facilidade com que considera um objeto único; por isso confunde a sucessão com a identidade”(I, IV, II, 237). Para haver aí uma identidade seria preciso haver uma coincidência absoluta de *aparência e situação*.

É certo que esta discussão suscita uma contradição comum no exame das percepções, contradição esta que opõe vulgo e filósofos, por um lado, e os une, por outro²²⁷. Afinal, “as interrupções na aparição dessas percepções são aqui tão longas e freqüentes que é impossível desprezá-las; e como a *aparência* de uma percepção na mente e sua *existência* parecem à primeira vista exatamente a mesma coisa, pode-se duvidar de que algum dia sejamos capazes de concordar com uma contradição tão palpável e supor que uma percepção exista sem estar presente à mente”(I, IV, II, 239). Acontece que se crê normalmente que a existência é distinta, de modo que a não-existência do objeto “para nós” significaria apenas uma ausência deste frente aos sentidos. Que a interrupção da aparição não implique interrupção de sua existência é, portanto, um ponto a ser analisado somente como conclusão comum da mente, e não como fato²²⁸.

De modo geral, a experiência da semelhança é o eixo de toda atribuição de continuidade aos objetos (fundamental também para a noção de duração). “Essa semelhança nos dá uma propensão a considerar essas percepções intermitentes como uma mesma coisa; e também uma propensão a conectá-las por uma existência contínua, para justificar essa identidade e evitar a contradição em que a aparição descontínua dessas percepções parece necessariamente nos envolver”(I, IV, II, 242). A analogia com a

²²⁷ Ambos chegam, por vias diversas, à crença na identidade, embora os filósofos a derivem de uma dupla existência, enquanto o vulgo a supõe apesar da crença na identidade absoluta entre percepção e objeto. O vulgo aplica contraditoriamente a este último a duração, enquanto os filósofos situam a identidade no objeto justamente em função de uma suposta diferença entre este e a percepção. Entretanto, mesmo os filósofos passam a maior parte de suas vidas segundo a crença de que objetos e percepções são a mesma coisa.

²²⁸ “Podemos começar observando que a dificuldade neste caso não diz respeito à questão de fato, a saber, se a mente forma uma tal conclusão acerca da existência contínua das percepções, mas apenas à maneira como a conclusão é formada e aos princípios de que deriva” (I, IV, II, 240).

constância da experiência de determinados objetos semelhantes – fonte da crença na regularidade da experiência –, faz com a que a experiência de novos objetos (impressões) carregue mais vividamente a crença de que são contínuos²²⁹. Afirmar esta que, conforme a presente exposição, resulta completamente da imaginação e não poderia jamais apoiar-se em alguma experiência efetiva (que lhe desse estatuto de verdade, de realidade).

Assim, no que concerne à crença na existência contínua dos objetos, que ocorre tanto por parte dos filósofos quanto do vulgo, a questão é que a crença permanece ou 1) contradizendo a identidade entre percepções e objetos (vulgo e filósofos na maior parte do tempo, na vida comum); ou 2) instituindo uma separação entre objeto e percepção que implica uma dupla existência, uma representação (filósofos). No primeiro caso, o fundamental está justamente na combinação de duas noções contrárias: “o vulgo *pressupõe* que suas percepções são seus únicos objetos e, ao mesmo tempo, *crê* na existência contínua da matéria”(I, IV, II, 242)²³⁰. O problema não é pressupor desde início a coincidência entre percepção e objeto, mas o fato de tirar daí, em função da semelhança das percepções descontínuas, uma identidade da matéria aparentemente expressa na forte semelhança de diferentes impressões. Trata-se de uma tendência natural, que leva o vulgo de uma opinião à outra, e da continuidade à existência distinta e independente.

No segundo caso, há o reconhecimento de dependência das percepções em relação aos sentidos, cuja conclusão deveria ser a de que as percepções não têm existência contínua ou independente. Daí que os filósofos “supõem que aquelas (as percepções) são descontínuas, percíveis e diferentes cada vez que retornam; e que estes últimos (os objetos) são ininterruptos e preservam uma existência contínua e uma identidade”(I, IV, II, 244). É a partir da hipótese a respeito da identidade e continuidade das percepções descontínuas que os filósofos recaem na opinião da dupla existência, da qual já mostramos a impossibilidade. “Como os únicos seres que jamais estão presentes à mente são as percepções, segue-se que podemos observar uma conjunção ou uma relação de causa e

²²⁹ “Se, às vezes, atribuímos uma existência contínua a objetos que nos são perfeitamente novos, e de cuja constância e coerência não tivemos nenhuma experiência, é porque a maneira como eles se apresentam a nossos sentidos se assemelha à dos objetos constantes e coerentes; e essa semelhança é uma fonte de raciocínio e analogia, levando-nos a atribuir as mesmas qualidades aos objetos similares” (I, IV, II, 242).

²³⁰ “Pressupõe” porque não reflete a respeito, e “crê” porque a continuidade aparece como consequência da atribuição de identidade às percepções semelhantes.

efeito entre diferentes percepções, mas nunca podemos observá-la entre percepções e objetos”(I, IV, II, 245).

A dupla existência é, portanto, o “fruto monstruoso” forjado pelos filósofos a fim de combinar dois princípios antagônicos: a descontinuidade das percepções (satisfazendo a razão) e a crença na existência contínua dos objetos (o que satisfaz a tendência natural da imaginação). O absurdo de tal hipótese é justamente que ela provém da concorrência de qualidades contrárias, uma delas já sendo fruto de ficção (continuidade), fazendo surgir aí uma nova ficção, esta da dupla existência. Ou seja, “a contradição entre essas opiniões, nós a eludimos por meio de uma nova ficção, conforme tanto à hipótese da reflexão quanto à da fantasia, atribuindo essas qualidades contrárias a existências diferentes: a *descontinuidade* às percepções, e a *continuidade* aos objetos”(I, IV, II, 248). Entretanto a ficção filosófica da dupla existência tem a vantagem de oferecer uma saída racional à concorrência daquelas qualidades, reativa à concorrência entre razão e imaginação.

Com efeito, o fato de que as conclusões sobre aquilo que os sentidos oferecem à mente são governadas sobretudo pela imaginação coloca em questão a crença incondicional aos sentidos. Pois, já que os sentidos são o ponto de partida necessário, e que a imaginação conduz a falsas suposições naturalmente, como atingir um sistema racional a partir deles? Daí por que Hume põe em xeque a confiança implícita nos sentidos que havia tomado como premissa: “estou mais inclinado a não ter fé alguma em meus sentidos, ou antes imaginação, do que a depositar neles uma tal confiança implícita”(I, IV, II, 250). Mas é precisamente pelo mesmo motivo que não faz sentido perguntar pela existência dos corpos, e é por isso ainda que esta dúvida cética proveniente do confronto entre razão e sentidos (na verdade, entre razão e imaginação) será sempre o resultado de uma reflexão que pretenda ultrapassar os limites da razão, ou antes da experiência humana.

2. IMATERIALIDADE DA ALMA E IDENTIDADE PESSOAL

“Certamente não há na filosofia questão mais abstrusa que aquela concernente à identidade e à natureza do princípio de união que constitui uma pessoa”(I, IV, II, 222). Não é à toa que o cogito cartesiano tomou tamanha proporção na história da filosofia – aparecia ali o projeto de definir uma identidade absoluta do homem a si mesmo enquanto existência

distinta do mundo, contínua e independente, capaz ainda de justificar a identidade dos objetos (juízo). Para Hume, este projeto é fadado ao fracasso desde início, pois a *identidade* e a *natureza* do princípio de união que sugerem a existência desse *em si* (“eu”) resultam de uma ficção – o que significa que a idéia existe, embora não seja verdadeira. A origem dessa ficção é o que interessa a Hume, no mesmo sentido em que interessou a origem da idéia de mundo externo. Aliás, trata-se exatamente da idéia complementar e contrária a esta última.

2.1 IMATERIALIDADE DA ALMA

A noção de substância aplicada aos objetos exige, em contrapartida, a suposição de uma substancialidade concernente àquilo que lhes é exterior e que delimitaria a esfera de ser das percepções. É assim que, muitas vezes, os filósofos recaem em uma substancialização da alma, como conseqüência da duplicação do mundo extraída da suposta relação representacionista entre percepções e objetos. Se mostramos que a mente não se determina como algo externo e diferente ao campo dos objetos, foi justamente porque as noções de *substância* e de *inerência* não se aplicam a isso que denominamos *mente*. É este ponto que evidencia a particularidade da filosofia humiana, e que opõe Hume “aos filósofos que constroem raciocínios meticulosos para mostrar que nossas percepções seriam inerentes a uma substância material ou a uma substância imaterial”(I, IV, V, 264-265).

A negação da mente como substância pode ser feita de acordo com o método humiano da busca por uma impressão correspondente a determinada idéia. “Como toda idéia é derivada de uma impressão precedente, se tivéssemos uma idéia da substância de nossas mentes, teríamos que ter dela também uma impressão – o que é muito difícil, senão impossível, de se conceber”(I, IV, V, 265). A definição de substância como “*alguma coisa que existe por si mesma*”²³¹ remeteria a toda existência, já que cada percepção é distinguível e separável, inteligível por si mesma, “sem necessitar de nada mais para sustentar sua existência”(I, IV, V, 266). Assim, o horizonte nominalista é ainda o único a precisar o sentido – nominal – da alma, ou mente, já que “a alma não nos é inteligível em si mesma”²³².

²³¹ Como poderiam pretender alguns sistemas filosóficos. Cf. I, IV, V, 265.

²³² Alféri, *op. cit.*, p. 423.

Deste modo, a questão que versa sobre a materialidade ou imaterialidade da alma não tem sentido, pois nos dois casos está suposta a noção de *substância* ou ao menos de *inerência*. Não é preciso pensar a inerência das percepções a algo se justamente elas são existentes por si mesmas. “Como seria possível, então, responder à questão *se as percepções são inerentes a uma substância material ou imaterial*, quando nem mesmo compreendemos o sentido da questão?”(I, IV, V, 266). Porém Hume analisa um argumento que considera importante e que lhe permite desenvolver alguns pontos que corroboram sua posição quanto ao *non-sens* da questão acima. Trata-se do confronto entre as características da extensão e do pensamento, a fim de mostrar a incompatibilidade de tais qualidades. A discussão toca efetivamente o problema da *conjunção local* da alma com a matéria, e não de sua substancialidade.

Acontece que um pensamento, ou um desejo, etc., não é extenso (não tem figura nem é composto de partes) e tampouco é um ponto matemático (não se pode somar dois ou três desejos a formar outra quantidade). Essa reflexão tem como consequência a máxima de que “*um objeto pode existir, sem entretanto estar em nenhum lugar*”(I, IV, V, 268). Eis o modo de existência da maioria dos seres, excetuando-se aqueles da visão ou do tato, dos quais deriva justamente a idéia de extensão. Um objeto não tem *lugar* ou quando não há uma situação determinada entre partes do objeto (o que daria uma figura ou quantidade), ou quando não há uma situação que defina uma relação de distância ou contigüidade a outro objeto²³³. Vimos que as relações são em grande medida definidas pela *situação* (especialmente as *relações de fato*), além do fato de que a crença na existência de corpos externos decorre sobretudo da confusão entre *independência real do objeto* e *situação espacial externa*. “Não será necessário provar agora que essas percepções simples e que não existem em nenhum lugar são incapazes de ter uma conjunção espacial com a matéria ou com os corpos extensos e divisíveis – pois só é possível fundar uma relação sobre uma qualidade comum”(I, IV, V, 268)²³⁴. Em suma, o pensamento não delimita uma extensão nem uma quantidade, não sendo objeto “em um lugar” nem substância.

²³³ Cf. I, IV, V, 268.

²³⁴ Hume nos reporta em nota à Parte I, Seção V, onde expõe as sete categorias de relação. É precisamente porque é impossível comparar qualidades absolutamente distintas que não há conjunção espacial alguma entre as percepções que se referem ao tato e à visão (maior parte das impressões de sensação) com as demais, em grande parte, advindas de impressões de reflexão. E que qualidades como sabor e aroma sejam coexistentes com a cor ou figura de uma fruta, em seu aparecimento, não significa que o sabor esteja espacialmente

A relação de causa e efeito entre matéria ou movimento e pensamento não é, como nenhuma outra relação causal, uma necessidade decorrente de certa “transmissão real” entre eles, embora seja verdade que a matéria ou o movimento influenciam o pensamento e as paixões. “Pois todos podem perceber que as diferentes disposições de seus corpos mudam seus pensamentos e sentimentos”(I, IV, V, 280). Por serem percepções, as mudanças concernentes à matéria e ao movimento produzem geralmente mais que uma simples diferença de situação e posição de objetos. Todas as idéias, uma vez que são conseqüentes a determinadas impressões, provêm de alguma maneira da matéria – é o caso de todas as impressões de reflexão, derivadas das impressões de sensação e de suas combinações, cujo exemplo mais significativo é sem dúvida a conexão necessária. Pensamento e movimento (ou matéria) são idéias diferentes – diferença que há entre todas as idéias –, mas pode-se notar entre eles a conjunção constante que permite relacioná-los causalmente em determinadas situações. “Sendo estas as únicas circunstâncias que entram na idéia de causa e efeito, quando aplicada às operações da matéria, podemos concluir com certeza que o movimento pode, e de fato é, a causa do pensamento e da percepção”(I, IV, V, 280). Se a origem do pensamento pode reportar-se à matéria e ao movimento, não é preciso apostar na hipótese da substancialidade da alma para justificar a origem das percepções inextensas criando um campo de existência diferenciado.

2.2 IDENTIDADE PESSOAL

Se a característica de existência das percepções pôde definir a esfera da mente, de modo que uma percepção não possa ser pensada como ausente sem ser aniquilada, então devemos concluir justamente a ausência de conexão necessária entre as diversas percepções. Pois não há nessa rede coesa de percepções tal *necessidade*, suposta para uma mente concebida como esfera ontológica “interna”, com um exterior, idêntica a si mesma, um “eu”. Se “*mente não é senão um feixe ou coleção de diferentes percepções, unidas por certas relações, e as quais supomos, embora falsamente, serem dotadas de uma perfeita simplicidade e identidade*”; então, “não é absurdo separar da mente uma percepção

localizado no objeto. Esta idéia ocorre normalmente porque, “partindo de relações de causalidade e de contigüidade temporal entre dois objetos, fantasiemos também a de uma conjunção no espaço, com o propósito de fortalecer a conexão” (I, IV, V, 270).

particular qualquer, isto é, romper todas as suas relações com essa massa conectada de percepções que constituem um ser pensante”(I, IV, II, 240).

Não pode haver qualquer vínculo necessário entre “mente” e “percepções” precisamente porque aquela não é senão o conjunto coeso destas, conjunto que tampouco é um todo predeterminado segundo uma natureza comum e necessária. Não há, segundo Hume, qualquer impressão que sugira essa unidade como *uma* idéia determinada – ainda menos como uma idéia simples, que deveria ser neste caso constante e invariável. Nesse sentido, há uma oposição direta deste pensamento ao *cogito* cartesiano (ou, por herança, husserliano²³⁵), que afirma a evidência primeira do “eu”, a partir da qual se pode deduzir todas as demais existências e suas relações. De acordo com o sentido possível para o termo “sujeito” – segundo a exposição realizada até aqui, logo, frente a cada problema filosófico levantado e ao método definido pelo objeto em pauta – “o eu ou pessoa não é uma impressão, e sim aquilo a que nossas diversas impressões e idéias supostamente se referem”(I, IV, VI, 284). Uma “inspeção do espírito” poderia resultar na constatação de que se está sempre pensando, mas não como uma sensação vazia de apelo universal: trata-se sempre deste ou daquele pensamento, desta ou daquela idéia, evidentemente existentes (mas que não exprimem nenhuma existência outra que os “contenha”).

Toda existência é percepção; e não há algo que exista e que, por contê-las, as faça igualmente existir. É por isso que a aniquilação das percepções seria necessariamente a aniquilação da mente ou “eu”. “E se a morte suprimisse todas as minhas percepções; se, após a dissolução do meu corpo, eu não pudesse mais pensar, sentir, ver, amar ou odiar, eu estaria inteiramente aniquilado – pois não posso conceber o que mais seria preciso para fazer de mim um perfeito nada”(I, IV, VI, 284-285). A *sucessão ininterrupta* das percepções é suficiente para garantir a totalidade da experiência de um sujeito, sendo desnecessário, e mesmo contraditório, pensar em uma natureza simples e idêntica a si mesma – uma substância – a fornecer o sentido de unidade que a relação temporal sintetiza. Na mente “não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade”(I, IV, VI, 285).

²³⁵ Não se trata dos primeiros trabalhos de Husserl, mas daqueles posteriores às cinco lições de *A Idéia da Fenomenologia*, especialmente o texto *Meditações Cartesianas*.

A origem desta crença na identidade ou simplicidade relativa à mente (ou, mais precisamente, desta ficção) é análoga à origem da idéia de identidade ou substancialidade atribuída aos objetos. Da mesma maneira como se pretende esconder a descontinuidade das percepções semelhantes ou a ausência de uma duração para um objeto, “criamos a ficção da existência contínua das percepções de nossos sentidos, com o propósito de eliminar a descontinuidade; e chegamos à noção de uma *alma*, um *eu* e uma *substância*, para encobrir a variação”(I, IV, VI, 287). A atribuição de identidade aos objetos, ou, inversamente, à mente, é resultado de uma inferência natural a partir da sucessão de objetos relacionados, já que a passagem de um momento a outro é realizada com facilidade. Esta transição é ainda mais fácil quando a parte em mudança é proporcionalmente pequena em relação ao todo. Mas independentemente da grandeza proporcional (e não absoluta) da parte que é adicionada ou aniquilada, o que implica a mudança do objeto, trata-se de uma interrupção que contraria a idéia de identidade²³⁶. “Por isso, como essa interrupção faz que um objeto deixe de parecer o mesmo, é o progresso ininterrupto do pensamento que deve constituir a identidade perfeita”(I, IV, VI, 289). Portanto, a ficção é fruto, em última instância, da sucessão rápida das percepções, i.e., do pensamento.

Ao derreter um pedaço de cera e observar todas as mudanças sensíveis sofridas pelo mesmo objeto, passamos sucessivamente da percepção de uma qualidade a outra, de modo que a unidade nominal “cera” justifica-se pelo movimento ininterrupto de cada percepção e pela relação entre tais “partes”, ou entre o objeto e outros relacionados a ele. Analogamente, plantas, vegetais ou homens têm momentos em que todas as suas partes alteram-se, mas não perdem sua “identidade” porque o fim comum e a simpatia entre as partes fazem supor uma relação causal entre elas. A sucessão é reforçada aqui pelas relações entre as partes. Como vimos acima, as relações implicam um modo ou outro de diferença, uma vez que as relações negadas revelam ou bem uma diferença numérica, ou bem uma diferença específica; mas a identidade nominal pode ser empregada apesar de mudanças das duas ordens de diferença. Hume dá como exemplo a destruição de uma igreja

²³⁶ Porém, a insensibilidade à diferença está mais ligada à maneira da sucessão que à proporção da parte alterada, de modo que “a alteração de uma parte considerável de um corpo destrói sua identidade; mas é de se notar que, quando a alteração se produz de forma *gradual* e *insensível*, nossa tendência a atribuir a ela esse mesmo efeito é menor” (I IV, VI, 289). O fim que guia a alteração de partes de um objeto é um dos motivos da transição fácil da mente entre as partes concernentes, o que produz, por exemplo, a identidade de um navio que sofreu sucessivos consertos.

de tijolos e a reconstrução desta mesma igreja em pedra de cantaria e arquitetura moderna pela paróquia local. “Aqui, nem a forma nem o material são os mesmos, e não há nada que seja comum aos dois objetos, a não ser sua relação com os habitantes da paróquia – mas isso é suficiente para nos fazer dizer que esses objetos são uma mesma coisa”(I, IV, VI, 290).

A operação da imaginação que faz emergir a ficção da *identidade pessoal* é exatamente da mesma ordem que a produção da noção de identidade relativa aos corpos. “A identidade que atribuímos à mente humana é apenas fictícia, e de um tipo semelhante à que atribuímos a vegetais e corpos animais”(I, IV, VI, 291). Malgrado a distinção e separabilidade de cada percepção diferente, a suposição de que há uma identidade a unir o curso das percepções é tão natural que impõe a questão do vínculo entre as percepções: trata-se de um vínculo real ou simplesmente sentimos um vínculo entre as idéias? Evidentemente, não pode haver um vínculo real, pois uma conexão desta ordem não é jamais observada pelo entendimento. “A identidade não é alguma coisa que pertença realmente a essas diferentes percepções e que as una umas às outras; é apenas uma qualidade que lhes atribuímos quando refletimos sobre elas, em virtude da união de suas idéias na imaginação”(I, IV, VI, 292). E se o que define uma união é um dos três princípios de associação, já que “essas relações são os princípios de união do mundo ideal”(I, IV, VI, 292), a identidade remonta a um ou mais desse princípios. “E, como a *essência mesma dessas relações* é produzir uma transição fácil entre idéias, segue-se que nossas noções de identidade pessoal decorrem integralmente do progresso suave e ininterrupto do pensamento ao longo de uma cadeia de idéias conectadas, de acordo com os princípios acima explicados”(I, IV, VI, 292; grifo nosso).

A *semelhança* e a *causalidade* são as relações naturais que mais influenciam a produção dessa sucessão ininterrupta do pensamento. A *semelhança* diz respeito à produção da identidade na medida em que é por meio desta relação que a imaginação produz um elo entre as diversas percepções, elo este capaz de sugerir uma continuidade onde se percebe uma diversidade²³⁷. Quer dizer, o hábito permite a relação entre percepções passadas semelhantes, e essa relação sugere a continuidade do objeto, pois a imagem que a memória

²³⁷ Veremos adiante como a semelhança se expressa propriamente no modelo hábito-expectativa, em que essa continuidade adquire sentido em meio à diversidade.

fornece (idéia) assemelha-se ao objeto presente, de modo que as percepções semelhantes inseridas na cadeia de pensamento facilitam a transição da imaginação de uma à outra. “Por esse aspecto, portanto, a memória não apenas revela a identidade, mas também contribui para sua produção, ao produzir a relação de semelhança entre as percepções”(I, IV, VI, 293). Logo, continua sendo verdade que a relação temporal é essencial, já que a memória é a impressão passada atualizada como idéia, e que a sucessão das idéias semelhantes delimita a suposta continuidade do objeto, ou do *eu*²³⁸. Se fosse possível “assistir” à vida íntima de outra pessoa, outra mente, a sucessão das percepções revelada pela memória evidenciaria a semelhança que permite nomear esse conjunto de variações *uma* mente.

No entanto é a *causalidade* novamente que fornece o nexos entre as percepções implicadas nessa sucessão –, pois não basta que elas sejam sucessivas, é preciso que estejam conectadas nessa sucessão, que apresentem alguma relação entre si. Neste sentido, “a verdadeira idéia de uma mente humana é a de um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências, encadeadas pela relação de causa e efeito, e que produzem, destroem, influenciam e modificam-se umas às outras”(I, IV, VI, 293). Sem essa implicação de umas idéias em relação às outras, a mente seria nada mais que uma grande memória sensível, ou seja, que a sucessão sem sentido de toda experiência atual. Isso significa que as impressões de reflexão são fundamentais na formação do sujeito. Em suma, a mente é o conjunto de percepções, mas de percepções que se relacionam e se transformam das mais variadas formas, e “por mais mudanças que sofra, suas diversas partes estarão sempre conectadas pela relação de causalidade”(I, IV, VI, 294).

Tanto na relação de semelhança quanto de causalidade, portanto, a memória cumpre papel fundamental. “Como a memória nos faz conhecer a continuidade e a extensão dessa sucessão de percepções, devemos considerá-la, sobretudo por essa razão, como a fonte da identidade pessoal”(I, IV, VI, 294). Entretanto trata-se antes do fato de que a memória *revela* a identidade pessoal, em vez de *produzi-la*, pois a identidade existe em decorrência das relações entre diferentes experiências, embora não se tenha sempre a memória de todas elas. A identidade pessoal está na sucessão de relações causais entre as percepções ou objetos, e revela-se por meio da memória, ainda que tenhamos dela uma experiência

²³⁸ Se a memória não revelasse uma distância temporal entre as percepções semelhantes, não poderia haver a idéia de continuidade, fundamental à produção da noção de identidade. A mente seria, neste caso, um constante “*agora*”, ou uma sucessão de “*agoras*” desconectados.

parcial. Pode-se explicar assim que a identidade pessoal não se refere a um princípio de união real, “mas como as relações e a facilidade da transição podem diminuir gradativa e insensivelmente, não possuímos um critério exato que nos permita resolver qualquer controvérsia sobre o momento em que adquirem ou perdem o direito ao *nome* de identidade” (I, IV, VI, 295; grifo nosso). O mesmo modelo que mostra a origem e incerteza da noção de identidade revela o estatuto da noção de *simplicidade* aplicada a um objeto complexo. Trata-se do inverso do mesmo modo de ficção.

Uma vez que a mente não é uma identidade, uma substância, e não tem, portanto, uma natureza *a priori*, justifica-se a démarche levada a cabo acima, pela qual pretendemos ter problematizado a formação da imaginação e do entendimento. A gênese do sujeito revela-se então o ponto central de uma investigação sobre a natureza humana, donde a necessidade de pensar a origem das relações e das associações. Husserl nos diz que “em Hume é a alma em seu conjunto (...) que produzia o mundo em seu conjunto, o *mundo mesmo* e não simplesmente uma imagem”²³⁹. Justamente, ela não *produz* o mundo, mas é produzida em relação a ele. Tanto que pensar algo além da percepção, supondo um em si exterior e diferente, é que não seria “senão uma ficção”²⁴⁰.

Com efeito, o fundamental em Hume, e talvez com mais radicalidade do que tenham reconhecido os filósofos posteriores, é que as percepções são conectadas entre si, mas nada as conecta a uma mente: a mente é nada mais que o espaço lógico no qual se desenrola a experiência e que se determina como natureza humana ao participar da realização desta experiência. A mente é o *topos* da abertura da natureza humana à experiência, ao mundo. E isso apenas porque a mente (ou o sujeito, neste caso), é a síntese temporal das percepções. “O hábito é a raiz constitutiva do sujeito e, em sua raiz, o sujeito é a síntese do tempo, a síntese do presente e do passado em vista do porvir”²⁴¹.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE MUNDO EXTERNO, ALMA E IDENTIDADE PESSOAL

De acordo com Hume é certo que “existe uma conexão íntima entre o princípio de uma existência *contínua* e o de uma existência *distinta* ou *independente*; e que, tão logo

²³⁹ Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 104.

²⁴⁰ Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 104.

²⁴¹ Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*, p. 103.

estabelecemos um deles, o outro se segue como uma consequência necessária”(I, IV, II, 243). O contrário da existência distinta, que forja um mundo exterior, é a existência contínua (logicamente anterior), que participa da suposição do mundo exterior, mas supõe delimitar certa “interioridade” à qual aquele pudesse se opor. Segundo a opinião dos filósofos, os objetos teriam uma existência contínua, portanto distinta, portanto externa, e, conseqüentemente, diriam respeito a uma esfera ontologicamente distinta daquela em que aparecem as percepções descontínuas e aparentemente dependentes. No entanto, dado o campo das percepções como o limite de tudo aquilo que pode compor a experiência humana, é fato que “podemos perfeitamente supor em geral, mas é impossível concebermos distintamente, que os objetos tenham uma natureza que não seja exatamente a mesma que a das percepções”(I, IV, II, 251)²⁴².

Ademais, a *descontinuidade das percepções* não implica diretamente uma *ontologia do descontínuo* precisamente porque essa descontinuidade²⁴³ não participa da vida prática, como mostra a crença do vulgo, e é resultado analítico de uma experiência dinâmica e conectada em um fluxo ininterrupto. A experiência objetivamente considerada é justamente esta em que os elementos estão em conexão, já que a descontinuidade absoluta é apenas uma inferência analítica da reflexão, quase um artifício. *Na experiência*, portanto, a associação não *aparece* como extrínseca: posso sempre ler algo em outro algo, passar de uma idéia a outra (e isso inclusive imediatamente), acompanhando as relações *percebidas*; ou, antes ainda, deve haver aquela conexão ininterrupta para que haja mesmo alguma experiência. É por isso que o termo “mente” designa em Hume uma unidade nominal, para diferenciá-la do estatuto de interioridade evocado pela palavra “eu”; mas não faz que *nomear* uma unidade (como no uso possível do termo “substância”, esvaziado do sentido

²⁴² Por isso que a discussão sobre mundo externo e interno remonta ao tema das impressões, donde Hume propõe como *démarche* “examinar alguns sistemas gerais, antigos e modernos, que foram propostos a respeito de ambos os mundos, antes de passar a uma investigação mais detalhada sobre as impressões. Talvez vejamos, no final, que esse tema não está muito distante de nosso propósito presente” (I, IV, II, 251).

²⁴³ Descontinuidade esta que se contrapõe à suposição do vulgo e dos filósofos sobre a continuidade dos objetos, a partir justamente desta distinção entre percepção e objeto, apoiada em uma ilusão derivada da constância das percepções: “É uma grande ilusão supor que nossas percepções semelhantes possuem uma identidade numérica; e é essa ilusão que nos leva à opinião de que essas percepções são ininterruptas, e existem mesmo quando não estão mais presentes aos sentidos” (I, IV, II, 250). Não obstante a diferença numérica entre percepções, uma ontologia do descontínuo deveria supor ainda a completa ausência de relações entre os objetos, as quais permitem a conexão realizada pelo sujeito como transição imediata de uma idéia à outra.

forte que lhe deu a história da filosofia, ou como no uso possível do termo “identidade”, desvinculado de uma referência à suposta natureza substancial do objeto sensível²⁴⁴).

Eis então, em linhas gerais, a desconstrução de dualismos modernos realizada por Hume, que se coloca assim em um novo quadro conceitual, em uma nova opção ao modelo corrente. Esta subversão do quadro conceitual clássico revela o projeto humiano como uma tarefa ímpar na história da filosofia, na qual aparece, talvez pela primeira vez, a figura do sujeito como constituinte de uma experiência que é, sobretudo, *para* ele. Pois como a unidade que o termo “mente” nomeia é formada pela conexão das diversas percepções, e como as percepções são objetos para um sujeito, ela se identifica ao fim e ao cabo com a unidade que o termo “experiência” possa exprimir²⁴⁵. Se dizíamos de início que há uma identidade entre experiência e percepções, era de se esperar que encontrássemos como delimitação ao que denominamos “mente” o mesmo campo de existências que define a experiência.

Se Hume dizia que não há questão mais abstrusa em filosofia que esta sobre a identidade e natureza do princípio de união que constitui uma pessoa, um “eu”, parece ser justamente porque não há nada que subsista *realmente* como um nexos entre as diversas experiências e raciocínios, senão a sucessão veloz das mais diversas sensações. Essa sucessão é então a base da conexão entre as percepções, combinada com as relações de semelhança e causalidade. Mas se trata de uma conexão que ocorre na mente, isto é, no desenrolar da experiência do sujeito. Com efeito, há uma conexão entre as percepções que é a mente, embora esta conexão não se determine como uma necessidade ontológica, mas, por assim dizer, “fenomenológica”. Afinal, não há nenhum vínculo necessário entre mente e percepções, i.e., não há qualquer relação de necessidade *a priori* entre as percepções; mas uma vez existentes, elas passam a reenviar umas às outras, conforme as relações que possam evocar nesta rede. Portanto, a mente é a sucessão ininterrupta das percepções, sendo *este* o campo de existência (ou experiência) deste sujeito. Veremos na próxima parte como o “hábito-expectativa” permite definir a mente fornecendo o sentido desta sucessão ininterrupta.

²⁴⁴ O termo “identidade” pode pretender exprimir tão somente a forte semelhança entre percepções sucessivas.

²⁴⁵ As idéias resultantes da liberdade da imaginação ou da reflexão, como o simples, compõem a experiência, definida aqui em sentido largo, pois são sempre percepções, objetos existentes.

É porque *sujeito e mundo fenomênico* coincidem que a distinção entre verdade e falsidade, crença e ficção, ou mesmo entre impressões e idéias, só pode ser de grau. Afinal, não está em questão qualquer tipo de correspondência entre esferas de ser distintas; mas sim a força e vivacidade das existências que compõem essa *mesma* esfera de ser. E não se trata de solipsismo porque o ponto de partida para a gênese do sujeito, como discutimos anteriormente, é a experiência sensível dos objetos, que são assim percepções para qualquer sujeito que se constitua também a partir desta experiência. Isso não implica alguma crença sobre corpos externos, mas simplesmente uma situação espacial externa da mesma ordem, e de uma mesma natureza humana. Daí por que o discurso, ou o diálogo, pode valer-se de palavras a fim de *significar* esta ou aquela impressão (ou idéia delas decorrente), e é por essa razão que uma argumentação deve buscar as impressões originais capazes de significar o discurso e mostrá-lo verdadeiro.

Nesse sentido, parece precisa a formulação de Deleuze, segundo a qual “vê-se o fundo único do empirismo: é porque a natureza humana em seus princípios ultrapassa o espírito (*mind*), que nada no espírito (*mind*) ultrapassa a natureza humana; nada é transcendental”²⁴⁶. Contudo, em vez de incluir o mundo “na mente” e transformar o empirismo em uma “psicologia das afecções”, ainda que em sentido largo, por que não incluir a mente “na natureza”, e reencontrar o sujeito como uma determinação que ela destaca e instala dentro de si mesma?²⁴⁷ Com algumas diferenças na maneira como pensamos esse “destacar-se”, Michaud precisa a questão geral: “é a ancoragem nesse ponto por onde a humanidade escapa à natureza que assegura a fundação da própria investigação filosófica”²⁴⁸.

²⁴⁶ Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*, p. 14.

²⁴⁷ É curioso que a mente se destaque da natureza a partir das percepções sensíveis, o que remete a um corpo que não é, entretanto, o “*locus*” da mente, mas que continua sendo a fonte das impressões e, portanto, das idéias. O ponto é que *o corpo é fonte de percepções* e, por isso, *condição primeira para a formação do sujeito*.

²⁴⁸ Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 16.

PARTE III - PERCEPÇÃO E RELAÇÕES CONTINGENTES

CAPÍTULO 1 – RELAÇÕES CONTINGENTES

Ao longo da primeira parte estivemos atentos à maneira como Hume compreende a experiência, a natureza das idéias, isto é, a natureza das percepções em geral. Na segunda parte, discutimos a noção de sujeito correspondente a essa concepção de experiência, de modo que pudemos chegar a uma coincidência entre mente e experiência, se bem compreendido o estatuto dessa identidade e, conseqüentemente, do mundo fenomênico em que aparecem. Ora, se é verdade que podemos traçar a esfera disso que denominamos “mente” como exatamente a mesma que define “experiência” – diferenciando um termo de outro de acordo com a perspectiva privilegiada, já que não se trata de uma relação ou diferença entre coisas –, então podemos finalmente justificar com maior rigor o privilégio das relações de espaço e tempo como foco para compreender o que nos parece ser um fundo possível da proposta filosófica de Hume, ou ao menos para compreender a leitura ora proposta de problemas suscitados por sua filosofia.

Se “*mente*” e “*experiência*” não se opõem como regiões distintas de ser é porque a noção de *substância* é vazia de significado – quer dizer, ela não tem verdade possível. A definição de sujeito e de mundo fenomênico humanos é conseqüência da sua não substancialidade, que deriva antes de mais nada da impossibilidade de significação da noção de *identidade*. Esta ficção deriva, por sua vez, da noção de *duração* (ou, mais precisamente, do modo de percepção da relação temporal) e da confusão entre a natureza e a *situação* das percepções (situação espacial externa). É por isso que encontramos como ponto fundamental as noções de *espaço* e de *tempo*. Aliás, estas relações já se mostravam fundamentais para a formação da idéia de causalidade, já que a idéia de conexão necessária é uma impressão de reflexão decorrente da sucessão (e contigüidade) de objetos semelhantes, juntamente com a crença na regularidade, i.e., na semelhança entre o passado e o futuro.

Trataremos doravante das noções de espaço e tempo, tendo como pano de fundo as ciências que são por elas diretamente implicadas, como a geometria, a álgebra e a aritmética. Para tanto, faremos uma abstração, que aqui estabelecemos para fins analíticos, entre aquilo que se refere diretamente ao *perceptivo*, discutido segundo a análise da experiência e do sujeito, e aquilo que se refere ao plano que chamamos *lingüístico* ou *simbólico*, pois remonta ao simbolismo que de fato constitui a experiência corrente e serve de baliza para toda e qualquer análise. Isso significa tratar o tema em pauta sob o plano da “natureza”²⁴⁹ e o plano do pensamento, ou “filosófico”²⁵⁰, separadamente; o que deve garantir o procedimento analítico que distingue a natureza de tudo o que compõe a experiência humana e o que é, por assim dizer, composto por ela, através do jogo lingüístico que é ele mesmo o jogo das idéias.

Ademais, essa separação permitirá explicitar duas espécies de espaço (como extensão e como relação), e duas espécies de tempo (como sucessão e como forma da experiência); correspondentes àqueles planos de análise.

I – A NATUREZA DAS IDÉIAS DE ESPAÇO E TEMPO

De modo geral, a filosofia de Hume pode ser pensada a partir da relação entre impressões e idéias, definindo o estatuto das idéias e, logo, dos termos lingüísticos que as exprimem. Trata-se da fórmula que definiu a própria metodologia humiana e mesmo sua etiqueta “empirismo”, e que se expressa na certeza de que “o que se passa com as idéias da imaginação passa-se igualmente com as impressões dos sentidos”(I, II, I, 53). Como procuramos mostrar, trata-se da ordem de análise indicada pela citação, inversa à ordem lógica de constituição – as impressões são a condição de existência das idéias e, logo, a condição de possibilidade das construções de pensamento / linguagem. Voltemos assim a discutir a natureza das idéias de espaço e tempo, mesmo se já analisamos a adequação entre a idéia mínima – finitude espacial ou temporal – e o espaço e o tempo enquanto tais, como

²⁴⁹ Como discute Garrett a propósito da percepção das idéias de espaço, tempo e existência na filosofia de Hume, “se ele admitisse idéias como essas sem conceder impressões correspondentes das quais elas são copiadas, estaria permitindo rupturas muito mais sérias do Princípio de Cópia” (Garrett, *Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy*, p. 52).

²⁵⁰ Isso significa pensar a forma da experiência e, logo, do sujeito. O que será “composto pelo sujeito” está de acordo com a forma apreendida na natureza.

objetos²⁵¹. Naquele momento, tivemos especial atenção aos argumentos de Hume contra a infinita divisibilidade de nossas *idéias* de espaço e tempo, assim como, e por conseqüência, contra a divisibilidade infinita *do* espaço e *do* tempo; argumentações correspondentes às duas primeiras seções da Parte II do Tratado. Queremos aqui passar então às *outras qualidades de nossas idéias de espaço e tempo*, tendo em mente a implicação direta na determinação da natureza de tais categorias e, por outro lado, às ciências concernentes a esta esfera perceptiva, como a geometria.

1. ESPAÇO COMO EXTENSÃO

A natureza da idéia de extensão é absolutamente derivada dos sentidos, de modo que “a visão da mesa à minha frente é suficiente para me dar a idéia de extensão”(I, II, III, 59). Todavia a extensão não é em si mesma uma impressão, mas somente os pontos coloridos e tangíveis que estão dispostos de maneira a compor a mesa. O fundamental para a idéia de extensão é então a disposição destes pontos, isto é, “o modo como aparecem”(I, II, III, 60). No caso da visão, é a disposição dos pontos coloridos, independentemente das diversas cores que possam estar em questão, que permite à mente formar esta *idéia abstrata* (assim como o simples é a idéia abstrata que nomeia um aspecto distinguível das percepções). Trata-se, na extensão, de uma representação nominal para o aspecto contíguo de pontos coloridos, que são realidades dispostas contigüamente em sua aparição sensível. Podemos notar a distância que Hume toma em relação a Locke, para quem a idéia de espaço é uma idéia simples. Para Hume, o espaço só se destaca como idéia a partir de uma impressão complexa, pois é a *maneira*, a *disposição* dos elementos, que se define como sua fonte²⁵².

Como não há experiência sensível direta de uma unidade, de um ponto colorido destacado de algum outro, o aspecto da contigüidade entre eles é o termo comum aos elementos da idéia complexa capaz de designar uma idéia abstrata como o espaço²⁵³. Segundo Garrett, “segue-se de sua teoria geral das idéias abstratas que a idéia abstrata de

²⁵¹ Vide nossa Parte 1, Capítulo 1, Seção 1.2 *A noção de diferença na delimitação do simples*.

²⁵² Garrett também chama atenção para esta diferença fundamental: “Pois, de acordo com Locke, a experiência nos apresenta uma idéia *simples* (ou seja, o que Hume chamaria de impressão) de espaço, numericamente diferente de outras representações simples como aquelas de ‘extensão’, ‘figura’ e ‘movimento’” (Garrett, *Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy*, p. 53).

²⁵³ Vide seção III – Atomismo, especialmente 1.1 *A noção de diferença em uma composição*.

espaço é uma idéia particular complexa de espaço, que consiste em um número de idéias simples coloridas ou tangíveis, uma idéia que é associada a um termo geral e uma disposição a invocar um conjunto de idéias complexas de espaço quando necessário”²⁵⁴. Mesmo que o aspecto comum seja proveniente de outro sentido, como o tato, é ainda a contigüidade de pontos separáveis, porque distinguíveis pela imaginação, o que permite formar *uma e mesma* idéia de extensão. Lembremos que “todas as idéias abstratas são, na realidade, apenas idéias particulares, consideradas sob um certo ângulo; mas, sendo vinculadas a termos gerais, tornam-se capazes de representar uma grande diversidade, e de compreender objetos que, embora semelhantes em alguns aspectos particulares, são, em outros aspectos, bastante diferentes uns dos outros”(I, II, III, 60).

Esta classificação da idéia de extensão como aspecto geral destacado de diversos objetos sensíveis mostra com maior clareza a diferença entre uma concepção do espaço como extensão (sua natureza) ou como termo geral para designar, por meio de comparações, uma situação espacial. A disposição espacial de contigüidade entre diversos pontos coloridos é assim um tipo de relação de espaço que especifica justamente a idéia de extensão. Portanto, queremos mostrar que, neste sentido, a extensão é uma *espécie* de relação espacial.

A idéia de espaço, assim como a de tempo, é decorrente da disposição dos elementos reais e se define, pois, como sendo a *maneira* espacial ou temporal na qual as diversas qualidades sensíveis aparecem, de modo que “é impossível conceber seja um vácuo e uma extensão sem matéria, seja um tempo em que não houve nenhuma sucessão ou alteração em uma existência real”(I, II, IV, 66). Dizer que os elementos em certa conexão espacial são existências reais nos reenvia à definição já citada de pontos matemáticos²⁵⁵. Vimos que seria absurdo pensar a parte mínima da extensão sem referência à sua cor ou solidez porque um ponto puramente matemático, sem nenhuma qualidade física, seria a existência de uma não-entidade. Desta maneira, o sistema absurdo dos pontos matemáticos – que deveria corroborar a teoria da infinita divisibilidade do espaço, já que a conjunção de não-entidades não poderia alcançar jamais uma existência real – é suplantado pela noção de um meio-termo justamente através da atribuição de cor e solidez a tais unidades. Trata-se

²⁵⁴ Garrett, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, p. 53.

²⁵⁵ Vide nossa Parte 1, Capítulo 1, 1.2 *A noção de diferença na delimitação do simples*.

de um meio-termo entre a não-realidade completa de um ponto matemático e a extensão sem partes suposta pela idéia de pontos físicos.

O aspecto físico de tais pontos impede também que a unidade necessária para afirmar a indivisibilidade infinita do espaço caia sob a objeção da penetrabilidade dos pontos matemáticos, pois em uma conjunção entre um ponto e outro desta natureza “seria impossível que ele tocasse apenas suas partes externas, já que a própria suposição de sua perfeita simplicidade exclui a existência de partes”(I, II, IV, 66-67). Neste caso, haveria uma penetração de um pelo outro, e não conjunção. Além disso, a penetração seria a aniquilação de um corpo pelo outro, e “é impossível à mente preservar qualquer noção de uma diferença entre dois corpos da mesma natureza existindo no mesmo lugar ao mesmo tempo”(I, II, IV, 67). É verdade que essa definição de penetração oferecida por Hume para justificar a impenetrabilidade de pontos coloridos e tangíveis revela uma situação curiosa, levantada pelo próprio autor, seguindo o exemplo de um ponto azul e um outro vermelho: “se as duas cores se fundissem numa só, que nova cor seria produzida por essa união?”(I, II, IV, 67). Violeta. O fato de sabermos a resposta para esta questão aparentemente retórica parece colocar um grave problema à formulação de Hume. Mas caso essa operação seja realizada pela mente, a imaginação não poderá, parece-nos, separá-las novamente em vermelho e azul; e se parece tão evidente que sim, que as cores podem fundir-se fazendo surgir uma terceira, poderíamos inclusive perguntar por que dois pontos da mesma cor não se fundiriam fazendo aparecer ainda a mesma cor e jamais uma contigüidade, uma extensão.

Ora, talvez a própria pergunta esteja mal formulada, afinal, a síntese ou a conjunção dos pontos coloridos e tangíveis é dada na experiência, pois os pontos estão *já em certa disposição*, inclusive na idéia sobre a qual a imaginação trabalha para encontrar sua unidade final. Quer dizer, de acordo com a presente discussão sobre o sistema humiano, a unidade ela mesma não é nunca objeto sensível, sendo a experiência sempre complexa. Mesmo que a argumentação de Hume pareça ir contra ele mesmo, talvez ela não coloque seu sistema em questão, se tomarmos a sério a exposição levada a cabo até aqui, sobretudo a respeito do caráter de *inferência* das afirmações sobre a natureza real do simples ou, no caso, do meio-termo formulado como mínimo da extensão. Um ponto verde não pode ser separado pela imaginação em uma parte amarela e outra azul, porém estas duas podem ser

pensadas segundo sua mistura completa dada a experiência real de tal composição – mas jamais se pode pensar a diferença real destas cores a partir da idéia de verde. Este problema ressalta que a afirmação dos pontos-médios é a resultante de uma análise e que não se pode fazer hipótese diretamente no movimento de síntese, como se as idéias fossem sínteses a partir de experiências simples.

Para a aparente contradição gerada pelo tema em pauta, Hume alega a imprecisão da mente – análoga, por constituição, à imprecisão dos sentidos – para afirmar que é “quase impossível responder, de um modo inteligível e por meio de expressões apropriadas, a muitas questões que podem surgir a seu respeito”(I, II, IV, 68). Porém, como indicado acima, essa imprecisão parece apenas corroborar o caráter puramente abstrato das asserções ontológicas, o que deve ficar evidente através do exemplo usado por Hume para mostrar a imprecisão dos sentidos quanto à questão do mínimo de uma extensão. Queremos dizer com isso que este mínimo, no caso da extensão, é impreciso apenas porque é remetido ao plano da percepção, onde não encontra senão sua fonte especulativa e sua significação possível, mas não sua necessidade final: a teoria do meio-termo entre o ponto matemático e o físico é necessária para os raciocínios que inferem a natureza última da extensão, para que esteja de acordo com as idéias da imaginação, com o pensamento realizado a seu respeito e a partir dele. O espaço como extensão *deve* ser realmente assim, mesmo que não possamos “reproduzir” este caráter numa experiência que refizesse a síntese já presente na impressão sensível, onde os pontos coloridos e tangíveis não aparecem senão em sua situação espacial dada, isto é, em conjunção com os demais pontos que devem ter, todos, esta natureza.

1.1 GEOMETRIA

É neste sentido que um ponto poderá ser *definido* matematicamente como algo que não possui comprimento, nem profundidade, nem largura, sendo entretanto uma existência indivisível segundo seus aspectos físicos de cor ou solidez. Objeções a esta tese seriam da seguinte ordem: que os objetos da geometria são meras idéias na mente sem qualquer existência possível na natureza²⁵⁶; a que Hume propõe duas respostas. “Tudo que pode ser

²⁵⁶ “Nunca existiram: pois ninguém tem a pretensão de traçar uma linha ou desenhar uma superfície de maneira inteiramente conforme à definição. Nunca podem vir a existir: pois, partindo dessas próprias idéias, podemos realizar demonstrações que provam sua impossibilidade” (I, II, IV, 69).

concebido por uma idéia clara distinta implica necessariamente a possibilidade de sua existência”(I, II, IV, 69). A contradição em conceber algo e afirmar sua não-existência, que é a única maneira de contradição possível, mostra que, uma vez que a mente tem uma idéia clara e distinta dos objetos da geometria, eles são decorrentes de uma experiência sensível e, portanto, existem ou ao menos existiram na natureza. “Não há meio-termo, portanto, entre admitir ao menos a possibilidade de pontos indivisíveis e negar sua idéia”(I, II, IV, 69): se há a idéia (de um simples) é porque deve ser assim na natureza, ainda que não se possa ter a experiência direta desta unidade.

Assim, a outra resposta diz respeito ao modo de “separação” (diferenciação = distinção) entre a idéia de comprimento e a idéia de largura, ainda que seja impossível conceber o comprimento sem a largura, tomando como exemplo do caminho entre duas cidades. Ora, vimos que mesmo o simples admite a consideração de um aspecto particular sem que isso implique diferença real e a conseqüente possibilidade de separação entre este aspecto e um outro. Quer dizer, mesmo na unidade última ainda podemos pensar em uma *distinção de razão*, o que não impede a existência real da unidade como a coexistência inseparável de tais aspectos. Assim, “o comprimento é inseparável da largura tanto na natureza como em nossas mentes, mas isso não exclui a possibilidade de uma consideração parcial e de uma *distinção de razão*”(I, II, IV, 69).

A geometria, por lidar com proporções e dimensões que remetem à realidade das figuras geométricas, termina por alcançar apenas uma aproximação, e jamais uma exatidão absoluta, dada a imprecisão mesma das idéias limites referentes a objetos minúsculos. Deste modo, “quando a geometria faz qualquer asserção acerca das relações de quantidade, não devemos esperar a mais alta precisão e exatidão”(I, II, IV, 71). Afinal de contas, suas proporções consideram a quantidade do ponto de vista das figuras, e não segundo unidades matemáticas absolutamente determinadas, como na álgebra ou na aritmética.

IGUALDADE

As categorias que estabelecem as relações (proporções, razões) na geometria e na álgebra e aritmética permitem precisar o sentido da separação entre os níveis perceptivo e simbólico proposta aqui. Dizer que uma linha ou superfície é igual, maior ou menor que

outra é, para os matemáticos, dizer que o número de pontos que as compõem é o mesmo, de modo que a variação na proporção entre elas corresponde à variação do número de pontos. Hume nos diz: “embora essa resposta seja correta além de óbvia, posso afirmar que esse critério é inteiramente inútil; e que, quando queremos determinar se certos objetos são iguais ou desiguais entre si, nunca recorremos a tal comparação”(I, II, IV, 72). Quer dizer, Hume fala aqui de uma dificuldade concernente à referência feita ao plano da percepção, pois a argumentação pretende mostrar que os pontos em questão são tão diminutos que a mente não é capaz de calcular exatamente a quantidade das unidades presente entre duas linhas ou superfícies. Ademais, a figura é uma extensão definida segundo a maneira como os pontos estão dispostos. É portanto por sua referência necessária ao plano perceptivo que a quantidade de pontos que compõe determinada figura não serve como critério exato de igualdade.

Não há para Hume uma relação de semelhança entre figuras (quando exata, de igualdade) cujas extensões possam apresentar a mesma quantidade de pontos, porque elas obedecem a certa disposição particular de pontos. Daí a raiz da diferença com Leibniz, para quem o critério de semelhança é o “retorno de um invariante”, quer dizer, ela aparece ali onde as variações guardam uma “correspondência ampla”: “comparemos, por exemplo, o círculo a suas projeções: elipse, parábola, hipérbole... Nada parece tão diferente nem tão dessemelhante quanto essas figuras; e, no entanto, há uma relação exata de cada ponto a cada ponto”²⁵⁷. Trata-se de um invariante que se mostra através das várias figuras em questão. Nesta perspectiva leibniziana, “o círculo é tão perfil quanto a parábola, tanto projetado como projetante; o que obtemos é a lei de ciclo de todas as representações”²⁵⁸. Isso supõe uma perspectiva universal e suscita certa relação de igualdade entre as figuras (nisto que é o invariante entre elas) que prescinde de qualquer limite dos sentidos. O que acontece na perspectiva humiana é que a aparência geral dos objetos não permite pensar diretamente nesse modo de semelhança, ainda que haja a possibilidade de uma distinção de razão a designar um aspecto particular e comum entre as figuras.

Assim, que as figuras sejam absolutamente diferentes, já que para defini-las não é possível abstrair seu caráter visual expresso no modo de disposição dos pontos, não

²⁵⁷ Lebrun, *A noção de ‘semelhança’ de Descartes a Leibniz*, p. 440.

²⁵⁸ Lebrun, *A noção de ‘semelhança’ de Descartes a Leibniz*, p. 440.

significa que a mente não possa abstrair um aspecto comum e formar daí uma idéia abstrata de igualdade entre aquelas figuras. É assim que a relação de semelhança pode ser considerada sob o ponto de vista da relação de quantidade – que sendo uma relação entre idéias mostra a relação constante (não contingente) que há entre a mesma quantidade de pontos de duas ou mais figuras. Todavia existe aí o limite de certeza dado pela maneira como a relação de quantidade é percebida, e a exatidão desta comparação diminui para as grandes proporções. “Quanto à igualdade ou qualquer proporção exata, podemos apenas estimá-la quando de uma primeira consideração – exceto no caso de números muito pequenos ou de porções muito limitadas de extensão, que apreendemos imediatamente, e em relação aos quais percebemos ser impossível cometer um erro considerável”(I, III, I, 98-99).

É por isso que o problema torna-se ainda maior aos matemáticos partidários da divisão ao infinito, pois neste caso, evidentemente, “a igualdade ou desigualdade entre duas porções quaisquer do espaço jamais pode depender da proporção entre o número de suas partes”(I, II, IV, 72). A idéia de congruência – pela qual se poderia comparar duas figuras colocando-as uma sobre a outra – exige tanto a concepção do contato das partes quanto uma concepção distinta delas. Acontece que Hume lembra que, como “a igualdade é uma relação, ela não é, estritamente falando, uma propriedade contida nas figuras mesmas, surgindo somente pela comparação que a mente faz entre elas”(I, II, IV, 73). Quer dizer, ainda que as qualidades permitam esta ou aquela comparação e forneçam assim a relação adequada que existe entre elas (no caso, a relação espacial *igual*), é preciso que a mente “nomeie” esta relação, que se volte à comparação espacial destas figuras – relação que, estritamente falando, só existe para a mente face a essa comparação. O contato imaginário entre as figuras exigiria também sua redução a partes de dimensões mínimas, para que fosse possível conceber o contato, o que recai na mesma definição de igualdade proposta acima, correta porém inútil.

Em última análise, é então a *aparência geral do objeto* que permite à mente afirmar, com alto grau de acerto, as categorias de proporção *igual*, *maior* ou *menor*. Dado o caráter perceptivo deste critério de igualdade, a falibilidade dos juízos é a mesma que em qualquer outro juízo baseado na percepção, de modo que “corrigimos nossa primeira opinião mediante uma revisão e uma reflexão, declarando serem iguais certos objetos que antes

havíamos considerado desiguais; ou vendo como menor um objeto que nos pareça maior que outro”(I, II, IV, 74).

O erro em um juízo de igualdade pode ser descoberto pela justaposição dos objetos ou pela “utilização de uma medida comum e invariável, que aplicamos sucessivamente a cada um deles, informando-nos, assim, sobre suas diferentes proporções”(I, II, IV, 74). Mas em que este critério de correção difere dos critérios de igualdade propostos pelos matemáticos? Parece estar aqui justamente a diferença entre os juízos de igualdade no que concerne à geometria, e portanto à figura efetivamente percebida, e no que diz respeito à álgebra e à aritmética, para as quais as relações filosóficas entre idéias são comparações inteiramente fundadas nas proporções de quantidade ou número, que podem ser definidas por uma *idéia da proporção* em questão. A definição de unidades de comparação permite assim a definição exata de proporções, pois se baseia em unidades numericamente determináveis que servem de critério de comparação.

O critério de comparação numérico acaba somando-se àquele proposto às figuras geométricas, justamente porque, quando “a mente se habitua a esses juízos e a suas correções, e descobre que a mesma proporção que faz que duas figuras tenham perante nossos olhos aquela aparência que chamamos de *igualdade* também faz que elas se correspondam uma à outra, bem como a uma medida comum de comparação, nós formamos uma noção mista de igualdade, derivada ao mesmo tempo dos métodos mais frouxos e mais precisos de comparação”(I, II, IV, 74-75). Isso significa que a mente tende a aperfeiçoar o juízo precisamente pela soma dos resultados das comparações entre idéias à percepção direta das figuras em relação.

A incerteza, entretanto, continua mesmo após a formulação desta idéia de igualdade, já que a razão pode assegurar a possibilidade de unidades imensamente menores que aquelas concebíveis, como no caso da milésima parte de um grão de areia. A subtração ou acréscimo de uma parte tão minúscula impede de precisar então a igualdade entre figuras, e “como imaginamos que duas figuras antes iguais não podem continuar iguais após essa subtração ou esse acréscimo, fazemos a suposição de um critério imaginário de igualdade que possa corrigir com exatidão tanto as aparências desses corpos como o procedimento de medição, reduzindo inteiramente as figuras a essa proporção”(I, II, IV, 75). Aqui aparece uma ficção, que se define pela aplicação desta idéia de igualdade a objetos que não

necessariamente correspondem a ela, embora a naturalidade desta ficção venha justamente do fato de que se trata da continuidade do raciocínio aplicado desde início, mas que perde ao poucos seu grau de certeza e mesmo a possibilidade de aplicação desta idéia sobre determinados objetos.

Com efeito, a igualdade em geometria funda-se sobretudo na *aparência geral* do objeto (diferentemente da proporção numérica suficiente na álgebra e aritmética), o que nos fornece o princípio das comparações desta categoria no plano perceptivo. A esta aparência geral soma-se o estabelecimento de uma medida comum e invariável, que é o primeiro passo em direção à abstração matemática na definição de proporções entre figuras. Mas dada a dificuldade de determinação desta medida até sua unidade última possível, a idéia de igualdade em geometria está restrita a aproximações cada vez mais exatas – pela correção gradativa do primeiro modelo pelo segundo –, mas nunca infalíveis. “Vemos portanto que, concebidas segundo nosso método usual, as idéias mais essenciais à geometria – a saber, igualdade e desigualdade, reta e plano – estão longe de ser exatas e determinadas”(I, II, IV, 78). Isso acontece pela proximidade do objeto desta ciência a sua fonte sensível, ou mais precisamente pela referência de seus raciocínios às impressões. Afinal, apesar de ser uma relação entre idéias, a igualdade de uma quantidade tem seus limites de certeza ligados ao caráter intuitivo desta relação²⁵⁹.

Em suma, a discussão a respeito do meio-termo entre um ponto matemático e um ponto físico, que deve ser a unidade última da extensão, recupera seu sentido do ponto de vista “lingüístico” ou simbólico, ou seja, não em sua referência perceptiva e concreta, mas em seu sentido enquanto nomeação de uma situação ou idéia limite, fundamental para os raciocínios algébricos e aritméticos. É neste sentido que a imprecisão da geometria, que se refere ao sensível nas formulações de suas proporções e aplicação, não alcança a exatidão das outras, pois por mais que utilize idéias que, para serem verdadeiras, decorrem da experiência sensível (como o espaço e o tempo), ela se restringe à sua natureza (disposição) e aplicabilidade sensível. É por isso que a matemática pode ser comumente contrária à doutrina da indivisibilidade das partes da extensão “em suas *demonstrações* (mas) é-lhe

²⁵⁹ Que pode exigir certo raciocínio, que é justamente a abstração de uma unidade numérica para o tipo de análise algébrico ou aritmético.

perfeitamente conforme em suas *definições*”(I, II, IV, 68)²⁶⁰. Aqui se separam efetivamente a geometria, por um lado, e a álgebra e a aritmética, por outro. Esta diferença entre as demonstrações e as definições é resultado da diferença entre isto que ultrapassa os limites da sensibilidade (do plano perceptivo), e que se justifica plenamente no plano das relações e distinções realizadas pelo entendimento, e aquilo que se mantém nos limites do sensível, em referência à situação dos objetos.

“Uma superfície se *define* como um comprimento e uma largura sem profundidade; uma linha, como um comprimento sem largura nem profundidade; um ponto, como aquilo que não possui nem comprimento, nem largura, nem profundidade”(I, II, IV, 68). A definição depende de noções significadas sensivelmente, e se a extensão não se compusesse de átomos indivisíveis, “de que modo uma coisa poderia existir sem comprimento, sem largura ou sem profundidade?”(I, II, IV, 68).

De acordo com a definição acima, podemos dizer que o limite de um sólido deve ser justamente a superfície, pois é o momento limite em que deixa de ter profundidade. No mesmo sentido, uma superfície tem a linha como limite, e esta, o ponto. Caso se admitisse a infinita divisibilidade, a última parte não poderia jamais dar um termo na divisão das figuras citadas. Entretanto, já que as qualidades finitas devem ter uma “idéia-limite” diferente de partes simplesmente menores da mesma qualidade, o que levaria a divisão ao infinito, segue-se que “as idéias de superfícies, linhas e pontos não admitem certas divisões – as de superfícies, não admitem divisão na profundidade; as de linha, na largura e na profundidade; e as de pontos, em nenhuma dimensão”(I, II, IV, 70). É por isso que a idéia de extensão tem seu termo na idéia de um ponto, mas não de um ponto matemático e sim de uma entidade real de limite.

Se já pudemos acompanhar os argumentos de Hume para justificar a idéia de que há um limite concebível e que este limite ou unidade última deve ter existência real, ou ao menos a possibilidade de sua existência real deve ser admitida a partir das análises da imaginação, então podemos discutir algumas conseqüências deste raciocínio no que tange este modo de *definição* matemática dos conceitos da geometria. É assim que aparecerá a contradição entre as definições da matemática e a pretensão desta ciência em demonstrar a

²⁶⁰ Demonstrações: abstraindo da natureza (disposição) em prol de cálculos quantitativos; mas nas definições, tais cálculos voltam em geral à representação de figuras geométricas.

divisibilidade infinita da extensão. Afinal, um modelo matemático que explicasse o mundo deveria abarcar a noção de infinitude implicada por sua criação divina, de modo demonstrável, mas sobretudo sem perder a viabilidade de definir sua efetividade no mundo finito²⁶¹.

As definições da álgebra e aritmética devem manter afinal certa correspondência de origem às demonstrações da geometria, embora os planos de análise sejam distintos. Acontece que as idéias (conceitos) das demonstrações matemáticas têm sua significação ou verdade assegurada justamente pela correspondência às formas geométricas diretamente decorrentes da experiência, ou ao menos voltadas para ela. O plano das idéias pode funcionar segundo a verdade requisitada pela ciência matemática apenas se suas definições e proporções (razões) são idéias que admitem a possibilidade de existência real das noções originais. É por isso que a infinita divisibilidade cria um paradoxo. “Desse modo, parece que as próprias definições dos matemáticos destroem as pretensas demonstrações; e que se temos a idéia de pontos, linhas e superfícies indivisíveis, conforme às definições, sua existência é certamente possível”(I, II, IV, 71). Para inferir a existência real de elementos que coloquem termo às divisões, ou a pretensa idéia de infinito real (atual), é preciso investigar a aplicabilidade das definições básicas da matemática – o que a faz remontar à geometria. Assim, é certo que temos a idéia de superfícies, linhas e pontos, pois “se não temos tal idéia, é-nos inteiramente impossível conceber o limite de uma figura qualquer. E, sem essa concepção, não pode haver geometria”(I, II, IV, 71). É certo também, por outro lado, que as demonstrações numéricas não podem abstrair do caráter físico dos pontos geométricos, o que impede que a idéia de infinito seja significativa.

É por isso que a discussão acima, a respeito do limite do critério de igualdade ou desigualdade na geometria, afasta Hume tanto da concepção matemática (algébrica ou aritmética) do mundo quanto da concepção geométrica deste, ou mesmo de uma criação segundo tais determinações. “Seria vão recorrer ao lugar-comum, evocando uma divindade cuja onipotência lhe permitisse formar uma figura geométrica perfeita e desenhar uma linha reta sem nenhuma curva ou inflexão”(I, II, IV, 78). Afinal, a razão não é certa imagem especular finita de uma razão infinita capaz de fornecer a exatidão de construções

²⁶¹ A divisibilidade infinita asseguraria a correspondência da razão matemática à razão infinita que seria dela criadora.

geométricas do entendimento humano devido à exatidão das proporções – a própria *razão* das coisas, em sentido forte – garantida já por sua natureza, e, portanto, conforme ao mundo. A natureza disto que se pode denominar *razão* em Hume o coloca em uma perspectiva singular em sua época, devido à forma de compreensão dos raciocínios, que não são mais calcados em critérios (proporções / razão) *a priori*. “Como o critério último para essas figuras não é derivado senão dos sentidos e da imaginação, é absurdo falar de qualquer perfeição que ultrapasse a capacidade de julgamento dessas faculdades”(I, II, IV, 78). E essa capacidade, vimos, é limitada pelo caráter perceptivo da apreensão de categorias básicas do raciocínio.

Assim, é certo que as idéias são manejadas pela imaginação segundo sua liberdade, e que as relações podem ser aplicadas a quaisquer qualidades, resultando em criações correspondentes aos objetos sensíveis ou não, crenças ou ficções; mas as idéias de relações como igualdade, espaço e tempo definem o grau de verdade dos raciocínios da geometria (justamente, de crença) dado pela possibilidade e mesmo necessidade de “voltar” ao sensível e conceber a adequação – ainda que possível – da relação feita pelo entendimento à experiência sensível, ao curso da natureza. “Os primeiros princípios fundamentam-se na imaginação e nos sentidos; a conclusão, portanto, jamais pode ultrapassar e menos ainda contradizer essas faculdades”(I, II, IV, 80).

VÁCUO – EXTENSÃO SEM MATÉRIA

Hume nos diz que “o movimento necessário ao olho para passar de um (objeto) a outro; e as diferentes partes dos órgãos por eles afetados – isso é o que produz as únicas percepções que nos permitem julgar acerca da distância”(I, II, V, 85)²⁶². Ou seja, a relação de quantidade (de unidades envolvidas em uma extensão) é percebida como diferente nas duas situações, mas a mente corrige esse juízo considerando a distância e seus efeitos sobre a impressão sensível. “É assim que o entendimento corrige as aparências sensíveis, fazendo-nos imaginar que um objeto a uma distância de vinte pés pareça aos olhos tão grande quanto um outro objeto, do mesmo tamanho, a uma distância de dez pés”(apêndice,

²⁶² Neste trecho aparece ainda “os ângulos que os raios de luz emanados desses objetos formam entre si”, porém Hume se corrige em nota, no apêndice, p. 674, excluindo esta condição pelo fato de que os ângulos luminosos não são vistos, não são objetos dos sentidos.

670)²⁶³. A razão dirá então se uma distância é maior ou menor, o que coloca novamente o problema do critério de igualdade em pauta.

A reflexão a respeito da igualdade deve servir para comparar extensões, e conta com a determinação de uma unidade comum para medir a distância entre extremos e com a aparência geral do objeto²⁶⁴. Acontece que a distância ou o espaço compreendido entre dois ou mais objetos pode ser a idéia de uma distância não-preenchida, o que significa que a disposição espacial que mostra certa extensão é diferente da idéia de espaço que a relação entre dois objetos apresenta. Assim, “se for verdadeira a segunda parte (do) sistema, a saber, que *a idéia de espaço ou extensão não é senão a idéia de pontos visíveis ou tangíveis distribuídos segundo uma certa ordem*, segue-se que não podemos formar nenhuma idéia de vácuo, ou seja, de um espaço onde não existe nada visível ou tangível”(I, II, V, 81). Para sustentar esta idéia, Hume argumenta respondendo a três objeções possíveis.

A primeira diz respeito ao fato de os homens discutirem há séculos sobre o vácuo e o pleno, de modo que seria estranho pensar que não têm nenhuma noção sobre o tema. A segunda objeção sustenta ao menos a possibilidade da idéia de vácuo a partir da possibilidade de se conceber o *repouso* (o mundo sem movimento) e a *aniquilação* de parte da matéria pela onipotência divina. A negação da idéia de movimento, assim como da idéia de existência real de uma parte da matéria, deve compor uma idéia derivada, sendo ela precisamente a idéia de vácuo²⁶⁵. A terceira coloca a idéia de vácuo como necessária e inevitável, apoiada na teoria de que o movimento de um corpo abre caminho a outro; mas para Hume essa objeção “diz respeito sobretudo à filosofia da natureza, que está fora de nossa esfera presente”(I, II, V, 83).

²⁶³ Do mesmo modo, é a razão que corrige a impressão sensível quanto à distância que compõe o fundo de um objeto: “os filósofos comumente admitem que todos os corpos que se mostram à visão aparecem como se estivessem pintados sobre uma superfície plana, e que seus diferentes graus de afastamento em relação a nós são descobertos mais pela razão que pelos sentidos” (I, II, V, 84).

²⁶⁴ A “aparência geral do objeto” é uma idéia que nos remete à noção de intuição exposta na Parte II. Pois “nela se mostra a distância concreta das coisas em relação a mim e entre elas, a singularidade de seus aspectos, o modo de sua apreensão” (Alféri, *op. cit.*, p. 162), quer dizer, “somente a intuição fornece a evidência das disposições espaciais e temporais” (Alféri, *op. cit.*, p. 162-163).

²⁶⁵ Hume responde na própria formulação aos filósofos para os quais a matéria e a extensão são uma e mesma coisa, e que desta forma a aniquilação da matéria implicaria diretamente a aniquilação da extensão, e do espaço compreendido entre as matérias não-aniquiladas, perguntando: “o que devemos conceber que se segue à aniquilação de todo o ar e de toda a matéria sutil contida em um aposento, supondo-se que as paredes permaneçam iguais, sem nenhum movimento ou alteração?” (I, II, V, 82). A resposta vem justamente da disposição das paredes, o que impediria o toque entre elas suposto por certos metafísicos partidários desta coincidência entre extensão e matéria. O teto e o chão não poderiam se tocar ao mesmo tempo em que uma parede tocasse a outra. O espaço deixa de ter matéria, mas também deixa de fornecer a idéia de extensão.

Ora, as duas primeiras objeções versam, claro, sobre a *natureza* do vácuo, mas como conseqüência da discussão sobre sua idéia, i.e. sobre seu estatuto (possível, real). O que a terceira objeção traz de novo e de exterior às investigações humanas – que significa aqui o *non-sens* das questões deste tipo – é uma sugestão do modo de funcionamento da própria natureza, no sentido da determinação das relações entre os objetos. Assim, as duas objeções anteriores procuram compreender a possibilidade, ou mesmo a efetividade (significação) da *idéia de vácuo*. Afinal, não há qualquer experiência sensível do vácuo capaz de garantir de partida sua realidade. Mas de que outra forma se poderia adquirir tal idéia?

“É evidente que a idéia de escuridão não é uma idéia positiva, mas a mera negação da luz ou, mais propriamente falando, de objetos coloridos e visíveis”(I, II, V, 83)²⁶⁶. Essa noção de idéia negativa, que aparece pela negação de uma idéia significativa (dada sensivelmente) abre campo a uma categoria que é derivada não de outra idéia, mas da negação ou aniquilação de uma qualidade sensível. Contudo a escuridão é uma negação percebida sensivelmente, como impressão, ao passo que a idéia de vácuo exige uma negação que é abstração, ausência absoluta. “A conclusão disso é que não é pela mera supressão dos objetos visíveis que recebemos a impressão de uma extensão sem matéria; e que a idéia da escuridão total nunca poderia ser a mesma que a de um vácuo”(I, II, V, 83). Resta saber se a presença de objetos tangíveis ou visíveis permite a formação da idéia de extensão sem matéria.

Dois corpos luminosos vistos em meio a uma completa escuridão não sugerem nenhuma idéia de vácuo simplesmente porque não fornecem a idéia de extensão²⁶⁷ – representação nominal para pontos coloridos e tangíveis dispostos de certa maneira – e, portanto, nem a de extensão sem matéria. Trata-se tão somente de negação de luz e, assim, de uma idéia negativa em relação a isso que é percebido como matéria, como extensão, devido à presença de luz. “Isso vale não apenas para aquilo que se pode considerar como distante desses corpos, mas para a própria distância entre eles – e *esta* não é senão a

²⁶⁶ Definição citada na discussão a respeito do exemplo do azul.

²⁶⁷ A percepção de cada corpo luminoso, sendo um ponto simples (hipoteticamente), não fornece a idéia de extensão porque não há uma disposição de pontos contíguos entre eles e sim a ausência de objetos – escuridão. A mesma idéia vale para o tato, no caso do movimento sem a presença contínua de percepções. Mas notemos que apesar de não fornecer a idéia de extensão, há ali necessariamente a noção de espaço, capaz inclusive de identificar uma situação espacial de distância entre eles.

escuridão ou a negação da luz, sem partes, sem composição, invariável e indivisível”(I, II, V, 85). Não há matéria, não há extensão, mas há espaço, distância. Mas como é que, então, esta extensão pode ser indivisível e sem partes, se é a identidade entre extensão e espaço que permitiu a Hume defender a indivisibilidade infinita do espaço? Se dissermos que é porque esta distância terá a idéia de extensão se for efetivamente preenchida, pois se pode pensar a interposição de objetos que não estejam visíveis ou acessíveis ao tato, parece significar que Hume identifica, no fim das contas, a extensão com a matéria; e não extensão e espaço, ou matéria e espaço. É exatamente do que se trata, e por isso a impossibilidade de uma idéia significativa de vácuo²⁶⁸. Afinal, uma extensão sem matéria, que seria a idéia de vácuo, exigiria uma total reformulação da interpretação do espaço como extensão, já que foi preciso atribuir aspectos físicos aos pontos matemáticos para compreendê-los como a unidade última da extensão e, assim, sustentar a indivisibilidade infinita do espaço. Mas se a distância entre os corpos luminosos é uma relação de espaço, então esta distância tem de ser pensada ao menos de acordo com a possibilidade de preenchê-la, para ser extensão, o que a coloca como matéria, ou como uma *situação espacial* que não envolve extensão, senão nos próprios corpos.

Assim, talvez fosse mais preciso dizer que, no fim das contas, é a extensão que não é divisível ao infinito, isto é, espaço enquanto matéria, enquanto unidades simples associadas por contigüidade. Porém, esta questão simplesmente não se coloca em relação ao espaço enquanto relação de *situação* entre um objeto e outro, ou entre um objeto e o sujeito que o percebe²⁶⁹. Neste caso não se trata de uma contigüidade de pontos, de unidades de extensão dispostos de certa maneira, mas da disposição espacial de objetos complexos. No entanto toda a argumentação pela divisibilidade do espaço, e assim da idéia de espaço, esteve fundada na noção de extensão, idêntica à noção de matéria – daí o

²⁶⁸ Hume propõe um paradoxo: “o paradoxo consiste em que, se quisermos dar à distância invisível e intangível, ou, em outras palavras, à capacidade de se tornar uma distância visível e tangível, o nome de vácuo, então extensão e matéria são a mesma coisa, e entretanto existe vácuo. Se não quisermos dar-lhe tal nome, o movimento é possível no pleno, sem nenhum impulso transmitido ao infinito, sem retornar em círculos, e sem penetração” (I, II, V, 92). O que importa é mostrar que não há idéia de extensão na experiência desta distância “vazia” que, se for *denominada* vácuo, cria um paradoxo ou mesmo uma contradição: vácuo passa a ser matéria, pois é extensão, o que é absurdo por se definir justamente como extensão *sem* matéria. É preciso dizer ainda que essa identificação entre extensão e matéria é válida para o plano das idéias, de modo que a imagem da matéria é a idéia de extensão – o que diferencia esta identificação daquela proposta por outros filósofos, conforme a nota da p. 158, nota 265.

²⁶⁹ Lembremos que a distância enfraquece a impressão, o que mostra a importância desta situação do objeto sensível na própria percepção.

paradigma visual ou tátil. Só assim a divisibilidade do espaço pode ser pensada segundo as categorias de divisão da matéria: em partes fisicamente distinguíveis.

Desta feita, o sistema apresenta a necessidade de pensar um tipo de intuição que dê conta do caráter *situacional* do espaço e do tempo em relação ao sujeito, justamente porque essas categorias são decorrentes da percepção do sujeito e constituintes de sua própria natureza, já que a forma do raciocínio dependeu de certa apreensão da forma inscrita na natureza.

O espaço como extensão parece ser, portanto, diferente do espaço como *situação* que relaciona objetos²⁷⁰. Paralelamente, uma coisa é o tempo como movimento de idéias e objetos (sucessão), outra coisa é o tempo como atualização do passado e antecipação. É esta segunda maneira de pensar o espaço e o tempo que estará em questão no próximo capítulo desta parte. Mas antes de passar a ela, vejamos qual estatuto tem finalmente a idéia de *vácuo*, já que é verdade que se discutiu sobre este tema durante anos, o que indica que há dele alguma noção.

“Embora nem o movimento nem a escuridão, quer quando isolados, quer quando acompanhados de objetos tangíveis e visíveis, possam nos transmitir qualquer idéia de um vácuo ou de uma extensão sem matéria, eles são as causas que nos levam a imaginar falsamente que somos capazes de formar tal idéia”(I, II, V, 86). Trata-se, pois, de mais uma ficção da imaginação. O primeiro motivo desta ficção é o fato de que o movimento dos olhos entre dois corpos luminosos no escuro é igual ao movimento que o olho realizaria caso esta distância não fosse escura, mas composta de objetos visíveis interpostos. Em segundo lugar, e inversamente, descobrimos por experiência que “uma distância invisível e intangível pode se tornar uma distância visível e tangível, sem nenhuma mudança nos objetos distantes”(I, II, V, 87). O terceiro motivo levantado por Hume é o de que esses dois tipos de distância têm “quase o mesmo efeito sobre todos os fenômenos naturais”(I, II, V, 87)²⁷¹, o que significa que se trata antes de uma mudança na maneira como o sujeito percebe a distância entre os objetos, mas não na distância ela mesma: que o sujeito não veja

²⁷⁰ É desta noção de espaço que se trata nas questões de fato, pois é ali uma relação que pode mudar ainda que as idéias continuem as mesmas.

²⁷¹ “Uma vez que todas as qualidades, como calor, frio, luz, atração etc., diminuem proporcionalmente a distância, não se pode observar quase nenhuma diferença entre os casos em que essa distância é indicada por objetos compostos e sensíveis, e aqueles em que ela é conhecida apenas pela maneira como os objetos distantes afetam os sentidos” (I, II, V, 87).

ou sinta algum objeto entre dois corpos quaisquer não quer dizer que não seja possível haver entre eles outros objetos. Este argumento é da mesma natureza daquele que diz não haver necessariamente *ausência* na negação de uma relação não nomeada, não “vista”.

Estes motivos são a maneira como a distância que transmite a idéia de extensão, por ter objetos sensíveis interpostos, aproxima-se da distância invisível e intangível, na qual não existe a idéia de extensão e, portanto, não há problema em não haver ali também matéria. Mas uma vez que a segunda pode ser preenchida por objetos, esta “espécie de distância se mostra capaz de acolher a primeira; e ambas diminuem igualmente a força de todas as qualidades”(I, II, V, 87). Mas aqui parece que Hume confunde a distância entre os objetos e a distância entre o sujeito e os objetos, pois parece sensato pensar que o que diminui a força das qualidades é a distância em relação ao olho ou ao tato, mas não necessariamente a distância entre os objetos em questão.

De todo modo, é a proximidade dos dois tipos de distância que faz a mente imaginar freqüentemente que a distância sem objetos visíveis ou tangíveis contém ainda a idéia de extensão. “De fato, podemos estabelecer como uma máxima geral nessa ciência da natureza humana que, sempre que há uma relação estreita entre duas idéias, a mente apresenta uma forte tendência a confundi-las, e a usar uma em lugar da outra em todos os seus discursos e raciocínios”(I, II, V, 87-88). Confundi-las, no caso das distâncias, significa formar a noção de vácuo a partir de uma aplicação inadequada desta idéia, pois ali onde se pensa haver uma extensão sem matéria não há, na verdade, percepção de matéria nem, conseqüentemente, idéia de extensão. De acordo com a definição que podemos extrair dos exemplos humianos, a ficção é justamente a aplicação de uma idéia a um objeto inadequado; no caso, da idéia de extensão a uma distância sem matéria. Sem matéria, mas que é escuridão, de modo que “quando nos perguntarem se a distância invisível e intangível interposta entre dois objetos é alguma coisa ou nada, será fácil responder que é *alguma coisa*, a saber, uma propriedade dos objetos que afeta os *sentidos* de tal maneira particular”(apêndice, 677). Assim, parece precisa a formulação de Garrett, para quem “a posição de Hume é mais bem expressa não como a afirmação de que não há algo como um *vácuo*, mas antes como a de que não há *coisa* (concebível) como um vácuo – isto é, espaço absolutamente vazio – exercendo um papel substantivo em nossa ontologia”²⁷².

²⁷² Garrett, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, p. 55.

Com efeito, a aniquilação da matéria (ainda que seja o ar) em um quarto vazio não fornece a idéia de paredes que se tocam, mas apenas faz a mente passar de uma espécie de distância àquela outra em que não há matéria, mas onde tampouco há idéia de extensão. Ademais, uma distância invisível e intangível pode ser convertida em uma distância tangível e visível, e torna-se plausível pensar ao menos a possibilidade de que tal movimento, como uma criação (inversa à aniquilação), seja irrelevante para os dois corpos distantes considerados. Hume se confessa culpado caso se diga que não há nesse sistema a explicação última das causas das operações dos corpos, limitando-se ao modo como são percebidos, isto é, já em relações. Mas sabemos como esta perspectiva é, de acordo com seu sistema, necessária e suficiente. “No momento, diz Hume, contento-me em conhecer perfeitamente a *maneira* como os objetos afetam meus sentidos e *as conexões que eles mantêm entre si*, até onde a experiência disso me informa”(I, II, V, 92; grifo nosso).

Segue-se então que podemos pensar o espaço enquanto extensão 1) efetivamente ou 2) abstratamente, como um tipo de proporção de quantidade definida abstratamente, sem descrição precisa; o que diferencia fundamentalmente a geometria dos raciocínios da álgebra ou da aritmética. O limite da abstração ultrapassa de certo modo o limite sensível (a definição alarga a descrição), mas como tem sua origem nesta última, não aparece como pressuposto da razão. Ora, ainda que a percepção espacial forneça um mínimo que limita sua divisão infinita, uma idéia distinta das proporções implicadas em determinado “cálculo” permite à mente um tipo de raciocínio exato que ultrapassa o limite empírico. Por exemplo, “quando alguém me fala da milésima e da décima milésima parte de um grão de areia, faço uma idéia distinta desses números e proporções; mas as imagens que formo em minha mente para representar essas próprias coisas em questão não diferem em nada uma da outra, e tampouco são inferiores à imagem pela qual represento o próprio grão de areia, que supostamente excede a ambas em tamanha proporção”(I, II, I, 52-53)²⁷³.

O que ocorre nesse exemplo é a fixação de uma proporção, de um critério fixo com base no qual a mente possa avançar a raciocínios mais complexos. Entretanto a perspectiva da geometria, por estar voltada à percepção, diminui o grau de certeza deste tipo de

²⁷³ Há um erro tipográfico na tradução para o português utilizada: “as imagens que formo em minha mente mas para representar...”.

raciocínio ampliado. Já na álgebra e na aritmética, uma vez que a proporção é numérica e, portanto, há um critério fixo de proporção, há uma “perfeita exatidão e certeza”. “Aqui estamos de posse de um critério preciso que nos permite julgar acerca da igualdade e proporção dos números”(I, III, I, 99). Mas isso significa que um critério de verdade, significação, diferente de realidade, para existências matemáticas? Não, simplesmente porque a diferença está em uma proporção determinável, e não na origem perceptiva das noções aí implicadas.

2. TEMPO COMO SUCESSÃO

“Assim como recebemos a idéia de espaço da disposição dos objetos visíveis e tangíveis, assim também formamos a idéia de tempo partindo da sucessão de nossas idéias e impressões”(I, II, III, 61). É a experiência de objetos dispostos temporalmente que fornece a idéia de tempo, sendo essa disposição a sucessão veloz e ininterrupta das percepções, o que inclui as idéias, o pensamento, além das impressões sensíveis. Deste modo, é a percepção da relação entre uma impressão ou idéia e outra impressão ou idéia que mostra esta “substituição” como uma seqüência temporal de sucessão. A mente *percebe* uma relação que não é simplesmente a diferença entre uma percepção *e* outra, *e* outra, *e* outra... mas uma percepção *e depois* outra, *seguida* por outra, e assim por diante²⁷⁴. É este sentido de *seqüência* da relação presente entre os momentos que ultrapassa a simples diferença entre objetos ou idéias, que permite a formação da memória e do raciocínio, e sobretudo da crença na regularidade da natureza, expressa na semelhança entre o passado e o futuro. Portanto, é preciso que haja a apreensão do tempo como uma categoria perceptível na experiência sensível, como uma “intuição” da categoria²⁷⁵. Este sentido da relação

²⁷⁴ Os elementos diferentes permitem determinadas comparações entre eles ou não. Não se trata então de uma completa ausência e indiferença entre momentos, mas da percepção de uma relação de seqüência que as próprias idéias – ou antes a própria natureza – sugerem.

²⁷⁵ Não se trata aqui de alguma categoria inscrita entre os fenômenos, à maneira husserliana. O que está em questão em Hume é que há uma relação *exterior* que não independe das qualidades e da maneira como elas estão dispostas na natureza, de modo que sua exterioridade remete antes ao fato de haver um sujeito que realize uma comparação e que assim *realize* a relação *ao apreendê-la* enquanto requerida pelo próprio *modo de apresentação sensível* das qualidades. Não se pode inferir um *logos* fenomenológico, mas pode-se perceber

temporal será discutido adiante; por ora, vejamos como a idéia de tempo se forma a partir da percepção de sucessões.

Por que a duração é considerada uma ficção? “A idéia de tempo, derivada da sucessão de todo tipo de percepção – tanto idéias como impressões, e tanto impressões de reflexão como de sensação –, irá nos proporcionar um exemplo de uma idéia abstrata que compreende uma diversidade ainda maior que a do espaço, e que, entretanto, é representada na fantasia por alguma idéia individual particular de uma quantidade e qualidade determinadas”(I, II, III, 60). Ter uma quantidade e qualidade determinadas significa que uma coisa é perceber a temporalidade como seqüência, como sucessão, e outra coisa seria perceber a passagem do tempo sem qualquer alteração nas impressões ou pensamento. “O tempo, por si só, jamais pode aparecer nem ser notado pela mente”(I, II, III, 61), mas no sentido de aparecer para a mente – que é sua existência – e não como se ele dependesse da mente para estar presente entre os objetos, de modo que ele é sim notado pela mente, mas não em si mesmo, independentemente dos objetos ou idéias em relação temporal. Quer dizer, o tempo tem existência como relação que participa da experiência do sujeito e é notado apenas juntamente com as percepções em questão, o que significa que ele não é “posto” como relação pelo sujeito²⁷⁶. Deste modo, a duração é uma ficção no sentido de que se trata da aplicação da idéia de tempo a um objeto imutável.

Assim como o espaço, a percepção do tempo encontra um limite, como por exemplo o círculo de fogo percebido ao giro veloz de um pedaço de carvão incandescente: sem a percepção da sucessão não há percepção de tempo; e neste caso, o tempo não é percebido, embora haja sucessão. “Quando não temos percepções sucessivas, não temos nenhuma noção de tempo, mesmo que exista uma sucessão real nos objetos”(I, II, III, 61). Que haja uma “sucessão real nos objetos” é fundamental para compreender que o tempo não é uma categoria do sujeito, e que é uma relação percebida quando a sucessão se mostra dentro de certos limites de grandeza da mente, de maneira que “ele sempre é descoberto em virtude de alguma sucessão *perceptível* de objetos em mudança”(I, II, III, 61). Isso significa que

a presença de certa racionalidade na forma da experiência que escapa a qualquer investigação ou reflexão positiva – no mesmo sentido em que a natureza simples é uma inferência.

²⁷⁶ A tradução francesa precisa esta característica: “il n’est pas possible que le temps seul apparaisse jamais à l’esprit ou que ce dernier le perçoive isolément”²⁷⁶.

esse é o modo da impressão do tempo: um tipo de impressão da forma temporal²⁷⁷. Afinal, vimos que, “em sua *primeira aparição*, o tempo não pode ser separado de tal sucessão”(I, II, III, 62; grifo nosso), e lembremos que a “*primeira aparição*” de uma sensação, paixão ou emoção à alma é a própria definição de impressão para Hume.

É certo que não se trata de uma impressão separada que apareceria “ao lado” das demais, como uma qualidade que precede e determina a relação de sucessão entre os objetos sensíveis, o que recairia em uma absoluta determinação e necessidade da estrutura formal da experiência – experiência que estaria reduzida assim a ser o palco para um sujeito, ou antes para uma consciência espectadora. Acontece que não se “assiste” ao tempo como algo real que perpassa os objetos, e por isso a idéia de duração perde sentido. Seguindo conclusões paralelas àquelas feitas para a questão espacial, Garrett afirma que, “assim como há percepção de situações espaciais vazias, mas não percepções do vácuo como algo que existe *entre* objetos, também há percepção de situações nas quais uma coisa muda enquanto outra não, mas não há percepção *da duração do objeto que não muda* como algo que esse objeto *atravessa*”,²⁷⁸.

Vemos que o tempo é apreendido a partir da experiência da sucessão. Ora, que a idéia de tempo tenha sua origem na impressão de percepções não coexistentes, e que seja assim dependente dos objetos presentes nessa relação seqüencial, não significa que a idéia não possa ser separada de tal modelo de sucessão. É a partir justamente dessa “autonomia” das idéias abstratas que ficções e raciocínios complexos são construídos, e daí se segue a possibilidade de aplicação da noção de tempo a um objeto imutável (ficção da duração). Para não seguir simplesmente as conclusões relativas ao espaço, é preciso mostrar a passagem da descoberta de que a primeira aparição do tempo “ocorre sempre em conjunção com uma sucessão de objetos em mudança, e que se não fosse desse modo, nós nunca o notaríamos” para a questão de saber “se podemos *concebê-lo* sem conceber uma sucessão de objetos, e se ele sozinho é capaz de formar uma idéia distinta na imaginação”(I, II, III, 62).

²⁷⁷ Seria impressão da forma da experiência, precisamente, e podemos inferir daí que se trata da impressão da forma da natureza, pelo mesmo processo de inferência retroativa pela qual discutimos o caráter simples ou atômico da natureza ela mesma, numa espécie de ontologia não positiva.

²⁷⁸ Garrett, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, p. 55.

Ora, a idéia de tempo “surge exclusivamente da maneira como as impressões aparecem à mente, sem ser uma delas”(I, II, III, 62), de modo que pudemos dizer então que se trata de uma maneira particular de impressão. Assim, “cinco notas tocadas numa flauta nos dão a impressão e a idéia de tempo – embora o tempo não seja uma sexta impressão, que se apresentaria à audição ou a algum outro sentido”(I, II, III, 62). E já que não há qualquer possibilidade de criação espontânea de uma impressão pela mente é preciso admitir esse tipo de intuição da relação de sucessão, que ocorre ao mesmo tempo em que a mente a constitui, por nomeá-la ou realizá-la como relação (resultado da comparação). Isso para compreender que a idéia de tempo possa ser posteriormente separada dos objetos que forneceram tal idéia. “A mente percebe apenas a maneira como os diferentes sons fazem sua aparição; e essa maneira, ela pode posteriormente considerá-la sem considerar os sons particulares, conjugando-a com qualquer outro objeto”(I, II, III, 63). Isso significa que a idéia de tempo é a própria sucessão de quaisquer objetos, impressões ou idéias, é esta maneira de ordenação de percepções, é esta forma organizativa das percepções e, portanto, de toda existência.

Já que podemos conceber o tempo como idéia, como a idéia desta disposição formal de quaisquer elementos, voltemos aos equívocos que essa “autonomia” da idéia de tempo pode acarretar. A idéia de duração, que é simplesmente a aplicação inadequada²⁷⁹ dessa idéia de tempo a um objeto imutável, revela-se como ficção pela própria impossibilidade de uma impressão correspondente. “Pois daí se segue inevitavelmente que, já que a idéia de duração não pode ser derivada de tal objeto, ela nunca pode ser aplicada a ele de maneira apropriada ou exata e, portanto, nunca se pode dizer que uma coisa imutável tem duração”(I, II, III, 63). De acordo com os raciocínios precedentes, a definição de ficção se apresenta como a aplicação inadequada de *relações filosóficas* a certos objetos – afinal, vimos que as qualidades ou objetos permitem, de certa maneira, esta ou aquela comparação, esta ou aquela relação filosófica. É verdade que a ficção criada com base na idéia de tempo, a duração, é freqüente, dada a sucessão ininterrupta de nossos pensamentos. “Podemos

²⁷⁹ A adequação já foi definida como a verdade de uma idéia, isto é, como a possibilidade de inferi-la como efeito de uma impressão correspondente anterior a ela. Este seria seu sentido próprio. Diz Hume: “bem sei que há os que afirmam que a idéia de duração pode ser aplicada em um sentido apropriado a objetos perfeitamente invariáveis” (I, II, III, 63), e trata-se aqui justamente de mostrar a inadequação de tal aplicação.

observar que existe uma sucessão contínua de percepções em nossa mente, de modo que a idéia de tempo está sempre presente em nós”(I, II, V, 93).

A idéia de tempo tem também implicação direta na formação de umas das noções ou relações mais importantes para as ciências exatas, como a matemática: a *identidade*. Esta noção faz parte da classificação que Hume fornece das relações filosóficas – ou melhor, das qualidades que são a “fonte de toda relação *filosófica*” – e aparece como sendo a segunda mais geral, depois da relação de semelhança. Hume trata neste ponto da identidade no que se refere à sua aplicação a objetos constantes e imutáveis, diferente da noção de identidade por nós já discutida, concernente à identidade pessoal. Importa aqui a asserção de Hume segundo a qual, “de todas as relações, a identidade é a mais universal, sendo comum a todo ser cuja existência tenha alguma duração”(I, I, V, 38). Como não há duração, há diferenças sendo a todo momento suscitadas na experiência, e o particular (qualquer qualidade) não se submete jamais – como experiência – a uma idéia abstrata que diluísse essas particularidades.

De certa forma, a realidade sensível nega a universalização de uma idéia abstrata, sobretudo quando se trata do aspecto temporal (idéia abstrata), pois a ficção instala-se bem na tentativa de imprimir a diferença de tempo no objeto, como se a temporalidade o perpassasse internamente e estivesse evidente em sua impressão. Hume afinal exemplifica que, “quando consideramos um objeto estável às cinco horas, e voltamos a olhá-lo às seis, tendemos à aplicar a ele essa idéia, como se cada momento fosse distinguível por uma posição diferente ou por uma alteração no objeto”(I, II, V, 93). Há temporalidade para o objeto, mas ela só aparece na relação do objeto com o tempo conforme mesurado pelo sujeito, em função da sucessão dos objetos ou idéias. A projeção da sucessão para o objeto revela portanto que “tendemos a confundir nossas idéias, imaginando que somos capazes de formar a idéia de tempo e de uma duração sem nenhuma mudança ou sucessão”(I, II, V, 93). Não há qualquer possibilidade de uma idéia de tempo na ausência de objetos mutáveis, pois assim como não há extensão sem um aspecto físico que justifique o caráter de impressão da qualidade que fornece tal idéia, não há temporalidade sem sucessão, que é a característica física de mudança capaz de fornecer uma idéia de relação temporal.

A ficção da duração parece se revelar assim o paralelo da idéia fictícia de vácuo, no caso do espaço. Isso porque a ausência de um objeto mutável seria como uma espécie de

distância temporal intangível e invisível. Mas, justamente, não está aqui uma diferença importante na discussão paralela sobre espaço e tempo? A distância “vazia” espacial *existe*, ainda que não tenha a qualidade que a tornaria vácuo (qualidade de extensão): ela é *percebida* como escuridão ou como puro movimento; ao passo que a distância vazia entre dois momentos supostos de um objeto imutável não existe, embora comumente infirmos existir ali uma distância temporal. Nesse sentido, podemos relativizar a passagem direta comumente estabelecida, que vai da análise do espaço para a análise do tempo, mesmo porque a sucessão é bem o inverso da coexistência, o que significa que, quando da percepção do primeiro termo, não há ainda a percepção da sucessão, tampouco na percepção do termo seguinte – trata-se da percepção do movimento, exigindo já certa comparação.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE A NATUREZA DAS IDÉIAS DE ESPAÇO E TEMPO

“A capacidade da mente não é infinita; conseqüentemente, nenhuma idéia de extensão ou de duração consiste em um número infinito de partes ou idéias inferiores, mas sim em um número finito de partes ou idéias simples e indivisíveis. É possível, portanto, que o espaço e o tempo existam em conformidade com essa idéia”(I, II, IV, 65).

Como o simples, caso se considere a diferenciação absoluta de uma qualidade (ou o ponto, que na verdade não é outra coisa que o limite mínimo do espaço, caso se considere o aspecto da extensão dos objetos), o espaço e o tempo eles mesmo são *inferidos* como reais, sem no entanto serem determinações *a priori* de um mundo matemática ou geometricamente necessário, pois a situação espacial e a sucessão deste ou daquele objeto dependem fundamentalmente do curso da natureza ou contingência da experiência, isto é, da experiência deste ou daquele sujeito, conforme suas impressões sensíveis, conforme as idéias que a imaginação forma, conforme as relações filosóficas que a mente estabelece ou não. Nem se trata de uma espécie de regulação subjetiva, nem de uma pura absorção de relações pré-determinadas.

Ora, se o espaço e o tempo podem ser analisados como objetos, i.e., se é legítimo procurar a origem sensível de tais idéias, é porque a experiência espacial e temporal *têm*

origem na experiência sensível. Assim, se a causalidade é uma idéia derivada da impressão de reflexão que fornece a noção de conexão necessária (apoiada na idéia de regularidade, que volta às idéias de espaço e tempo), mas especialmente na sucessão e na semelhança, essas categorias devem ser fornecidas na experiência sensível (só onde podem ter origem), para assim permitirem a formação da idéia de causa e, com ela, a formação de um sujeito propriamente dito.

“Essas investigações mostram, acredita Hume, que não há idéia de vácuo (i.e., espaço absolutamente vazio), de tempo sem mudança (i.e., tempo absolutamente vazio), de conexão causal necessária na natureza, de um substrato substancial da inerência, de um eu uno e idêntico, de qualidades morais reais e relações existentes nos objetos por si sós”²⁸⁰. Tais idéias não são percebidas sensivelmente pela mente, e se constituem como ficções. “Buscas por impressões de espaço, tempo e existência, em contrapartida, mostram a Hume que temos (muitas) impressões de cada uma”²⁸¹. Essa diferença existe justamente porque há um tipo de percepção destas últimas através da maneira como as qualidades aparecem na experiência.

Talvez possamos então surpreender na gênese das idéias abstratas de espaço e tempo – de acordo com sua origem na forma do dado empírico – um sentido diferente do modelo clássico das teorias do conhecimento (incluindo Locke), e mais próximo, neste sentido, ao ockhamismo ou à fenomenologia (indicado pela perspectiva humiana do primeiro Husserl). Isso porque, assim como Ockham, a filosofia humiana “não se apresenta como uma dedução mas como uma descrição, ela não trata do *porquê* mas do *como* da experiência, ela não tenta uma fundação mas retrança uma gênese”²⁸². Esse *como* da experiência nos leva agora a outro modo de consideração das noções de espaço e tempo, derivadas de sua constituição como idéias abstratas advindas da experiência sensível, que cumprem papel fundamental na organização formal da experiência e, portanto, do próprio sujeito.

²⁸⁰ Garrett, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, p. 56.

²⁸¹ Garrett, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, p. 56.

²⁸² Alféri, *op. cit.*, p. 151. A filosofia de Hume como um modo de descrição da experiência aparece também em Michaud, *Hume et la fin de la Philosophie*, p. 7: “ela não tem mais que dizer a origem nem as razões últimas das coisas, ela deve somente descrevê-las do modo mais exato que puder”.

CAPÍTULO II – A BASE FORMAL DA SEMIÓTICA DA EXPERIÊNCIA²⁸³

1. A ORGANIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA

Pudemos observar que o espaço e o tempo são idéias formadas a partir da percepção da *ordem* ou *maneira* como as diversas qualidades simples estão dispostas na experiência. Não só o espaço e tempo, como a semelhança e outras relações (que aparecerão também na reflexão, como relações filosóficas) têm origem sensível fundamental. Isso para que haja sujeito, pois essas relações estão desde início expostas em sua possibilidade (dependentes da comparação da mente) junto com as qualidades simples. Quanto ao espaço e ao tempo, isso significa que na impressão sensível mais elementar há uma percepção da coexistência das qualidades, suas relações de distância (espaço) e ainda a percepção da ordem de sucessão temporal dos objetos. Estas características são imediatamente percebidas, quer dizer, inteligíveis na experiência sensível. Com alguma proximidade ainda às soluções de Ockham para as conseqüências do atomismo, “há então uma intuição intelectual das condições concretas de existência de toda coisa”²⁸⁴. Ou seja, há um modo de percepção do real que traz a presença destas categorias – mesmo que para Hume não se trate de uma intuição propriamente intelectual²⁸⁵, mas ainda de uma intuição sensível: as categorias, esta *maneira* de aparecer, são *sentidas*, e por isso podem formar idéias que por sua não-realidade serão idéias abstratas. No limite, todas as relações, filosóficas ou naturais, são idéias abstratas.

Assim, aquelas três categorias relacionais (espaço, tempo e regularidade) são propriamente a *forma* da experiência, estabelecida ali onde houve um reconhecimento

²⁸³ O termo “semiótica”, aparentemente tão estranho à obra de Hume, pretende recuperar o sentido da discussão feita de início, quando da comparação com as formulações de Ockham, através da leitura de Alféri. Descrevemos então a ausência de uma ontologia positiva em Hume (garantida em Ockham pela noção de ente natural) e de uma teologia direta, extremos nos quais se firmava o atomismo de Ockham. A esfera do “mise en série”, correspondente então a toda experiência para Hume, é aquela que Alféri denominava “semiótica” e cuja forma exprime assim todo o sentido da experiência em Hume.

²⁸⁴ Alféri, *op. cit.*, p. 164.

²⁸⁵ Afinal, a justificativa não será, como em Ockham, a potência divina absoluta e a independência entre ato e objeto; mas *o modo mesmo da percepção*, especialmente favorecido pelo princípio do hábito, no caso do tempo, e pela organização natural das qualidades na experiência (regularidade de composição espacial no tempo). A intuição intelectual aparece em Ockham principalmente pelo caráter já “composto” de um ente natural, cujas conexões que, para Hume, são realizadas pelo sujeito (o que justifica o caráter sensível da intuição), devem ser justificadas pela intuição categorial (intelectual) da associação divina.

prévio da ordenação das qualidades, em um movimento recíproco entre sujeito e experiência sensível. É por isso que esta tríade é a origem da causalidade, que está presente ali onde se reconhece uma contigüidade (“e”), uma sucessão (“se, então”), e uma conjunção constante (“*sempre* que ‘se, então’”); da concorrência destas três percepções (impressões de sensação) passamos à inferência, e da inferência, à idéia de conexão necessária (que é, por essa derivação, uma impressão de reflexão). A percepção destas três relações é propriamente o limite da investigação: “quanto à afirmação de que as operações da natureza são independentes de nosso pensamento e raciocínio, eu o admito. Foi assim que observei que os objetos mantêm entre si relações de contigüidade e sucessão; que podemos observar vários exemplos de objetos semelhantes com relações semelhantes; e que tudo isso independe das operações do entendimento e *as antecede*”(I, III, XIV, 202; grifo nosso). A causalidade aparece como princípio fundamental quando analisamos o sujeito, a mente, porque ela é sua *natureza*, cuja condição de possibilidade está dada na percepção daquelas três relações. O sujeito adquire natureza e se determina como tal quando apreende estas relações (é determinado a isso pela própria natureza, destacando-se dela pela determinação a sentir, assim como a respirar e a julgar) e extrai daí, através do hábito, a forma causal que o faz um sujeito prático, i.e., capaz de agir sobre a natureza.

1. ESPAÇO COMO RELAÇÃO EXTERIOR

A origem perceptiva da idéia de espaço permite que se destaque essa noção como uma idéia geral, abstrata, que designa certo aspecto particular de relação, aspecto este identificado na descrição e definição do espaço como extensão. Este momento da abstração, diferente da percepção sensível propriamente dita, abre campo a outro tipo de consideração do espaço, que se refere agora ao espaço como *relação exterior* – isto é, como definição de uma *situação* – e não mais segundo a extensão (contigüidade de unidades apenas numericamente diferentes). Trata-se então de considerar o espaço propriamente como uma relação filosófica do tipo “*questão de fato*”, em que a contigüidade ou a distância – categorias espaciais – aparecem como uma situação na qual a relação pode mudar ainda que as idéias permaneçam as mesmas. No caso da extensão, as idéias mantêm a mesma relação de contigüidade, sem a qual a noção de extensão perde seu sentido: uma distância vazia não

fornece a idéia de extensão. É por isso que estávamos muito mais próximos de uma noção de espaço baseada na *proporção de quantidade ou número*, isto é, em uma relação filosófica do tipo “relações entre idéias”.

Conforme exposto acima, o que caracteriza as questões de fato, especialmente a *identidade* e as *relações de espaço e tempo*, é que, “em nenhuma delas, a mente é capaz de ir além daquilo que está imediatamente presente aos sentidos, para descobrir seja a existência real, seja as relações dos objetos”(I, III, II, 102). Quer dizer, é a situação dos objetos naquele momento preciso que está sob uma comparação possível da mente, revelando o modo da coexistência dos objetos (a situação espacial entre eles para o sujeito). Esta situação pode mudar em relação a um momento seguinte, sem que as idéias mudem: o que requer a participação da noção de causalidade, já que a asserção de que se trata das *mesmas* idéias em outra relação depende de um raciocínio causal.

Daí por que podemos diferenciar o modo de espacialidade presente na contigüidade espacial ou temporal de objetos complexos daquele ligado à noção de extensão. Acontece que a extensão é a contigüidade espacial de qualidades que apresentam diferença numérica, enquanto a contigüidade entre objetos diversos, além de traçar a situação geral dos objetos no espaço e no tempo (sua ordem ou maneira de aparição), fornece o sentido último do sujeito pela sua situação presente, ou seja, pelo reenvio constante ao atual, que faz com que as percepções tenham força e vivacidade variadas segundo a distância espacial ou temporal que apresentam em relação ao eu. “É evidente que a imaginação nunca pode se esquecer totalmente da localização de nossa existência no espaço e no tempo; recebe informações tão freqüentes desta, pelas paixões e sentidos, que, por mais que volte sua atenção para objetos alheios e remotos, a todo momento se vê obrigada a pensar nos presentes”(II, III, VII, 463). A localização de nossa existência no espaço e no tempo tem a ver com o fato de que “ao conceber os objetos que consideramos reais e existentes, nós os tomamos em sua ordem e situação próprias”(II, III, VII, 463)²⁸⁶.

Deste modo, os objetos remotos não deixam de ser contíguos, mas trazem uma cadeia maior de relações que enfraquece sua idéia. “Devemos, pois, considerar dois tipos de objetos, os contíguos e os remotos: aqueles, por meio de sua relação conosco, aproximam-

²⁸⁶ Isso significa que “a situação da imaginação é sempre a situação presente da pessoa, e que é dela que partimos para conceber um objeto distante” (II, III, VII, 466).

se das impressões em força e vividez; estes últimos, em razão da interrupção em nosso modo de concebê-los, aparecem de maneira mais fraca e imperfeita”(II, III, VII, 464). O exemplo que Hume nos fornece, no caso do espaço, é o de que um espelho quebrado em nosso lar acarreta uma preocupação maior que o incêndio de uma casa em outro país, mostrando a influência desta relação de contigüidade para as paixões e vontade.

A noção de espaço como relação e não como extensão permite ainda resignificar a noção de *lugar*, de modo que para Hume “*um objeto pode existir, sem entretanto estar em nenhum lugar*”(I, IV, V, 268). Isso permite pensar a noção de espaço para todos aqueles objetos que não são objetos da visão ou do tato, para os quais o “lugar” é preenchido pela coexistência material de qualidades visíveis ou tangíveis, identificando espaço e extensão. Para os demais casos, espaço não é extensão: “pode-se dizer que um objeto não está em nenhum lugar quando suas partes não estão situadas umas em relação às outras de modo a formar uma figura ou uma quantidade; nem o todo está situado em relação a outros corpos de modo a responder a nossas noções de contigüidade ou distância”(I, IV, V, 268). E esta situação espacial é tão perceptível quanto o espaço identificado à extensão.

Vimos que a contigüidade participa da formação da idéia de causa. Esta contigüidade revela, portanto, a necessidade de certa apreensão de relações espaciais para que a causalidade exista enquanto idéia e permita justamente o sentido comum da noção de espaço (da relação ou situação dos objetos, das qualidades) em diferentes momentos. A causalidade permite o nexos entre as diferentes percepções de coexistências, o que permite considerar um momento à luz do outro, identificando a contigüidade (situação semelhante) através do tempo, para além da contigüidade das qualidades coexistentes formadoras da idéia de objeto (que também dependem da causalidade para o reconhecimento de que as qualidades que a comparação encontra juntas em um momento é comum a outros, determinando um objeto ao menos semelhante). Por isso procuramos mostrar as noções de espaço e de tempo como fundamentais na discussão sobre a significação da idéia de causalidade. É a noção de espaço como relação exterior (situação), a noção de tempo como hábito-expectativa (presença do passado no presente que já aponta, através da crença, o futuro), e a noção de regularidade (possibilidade do “sempre”, condição última da inferência) que compõem a *idéia de causa* – essencial para a natureza humana, já que *forma*

lógica e, portanto, de toda experiência: ou seja, é o sentido fundamental do caráter prático do sujeito.

2. TEMPO COMO HÁBITO-EXPECTATIVA

Para compreender o que está em pauta na caracterização do tempo como hábito-expectativa, talvez seja útil passar pela formulação que Lord Kames faz a respeito da sensação de maior ou menor tempo. Isso porque fica patente que se trata para este último de uma medida que quantifica o tempo e acusa a maneira como é sentido, enquanto pretendemos mostrar o caráter de acúmulo qualitativo envolto na noção de hábito, no que concerne ao passado, e de expectativa, no que concerne a experiência virtual que atualiza ou antecipa o futuro, transformando-o em parte da experiência presente. Esta experiência presente torna-se então a síntese entre passado e futuro, hábito e expectativa; esta síntese se exprime em diferentes momentos do tempo segundo uma concentração qualitativa. A maneira de sentir o tempo, em Hume, diz respeito à sua forma expressa no hábito-expectativa, e não na “quantidade de momentos” da experiência.

Quando Kames trata *dos métodos que a natureza proveu para calcular o espaço e o tempo*²⁸⁷, vê-se claramente o que marca uma temporalidade para o sujeito, além daquela que ele pode apreender diretamente na observação da experiência. Quer dizer, o modo como ocorre a sucessão das idéias faz aparecer uma maneira particular de sensação de tempo. No caso de Hume, mais que uma sensação de um tempo mais longo ou mais curto, está em questão uma maneira temporal de organização da própria experiência. Ela difere da temporalidade tal e qual, decorrente da observação da sucessão entre objetos diversos, por ser determinada pela estrutura que é o modo formal da mente, expresso pelo par *hábito-expectativa*. Mas vejamos como uma segunda espécie de espacialidade e temporalidade aparecem na obra de Kames, para tentar assim facilitar a exposição deste processo na obra de Hume.

Ambos partem de uma mesma perspectiva a respeito da origem da *medida* de tempo, anterior a qualquer medida artificial da ciência, a saber, a sucessão de percepções

²⁸⁷ Kames, *Elements of criticism*, Appendix to Part V: “Concerning the methods which nature hath afforded for computing time and space”, p. 200.

diferentes. Vimos que a duração é para Hume uma ficção justamente por não estar de acordo com esta noção, de modo que, quando não é mudança (outra percepção), não há idéia de tempo. Ora, isso no que concerne à origem desta idéia, que será transmutada posteriormente na ficção da duração – origina uma idéia existente. Kames aponta a mesma origem: “a única medida natural que temos é o encadeamento de nossos pensamentos; e sempre julgamos o tempo longo ou curto em proporção ao número de percepções que passaram pela mente durante o intervalo”²⁸⁸. Mas aqui está, na verdade, uma noção que esclarece não exatamente a origem da idéia de tempo, mas a sensação de maior ou menor tempo dentro de um intervalo determinado. Trata-se da medida do tempo através de sua influência sobre as paixões, trazendo à baila a maneira como o sujeito sente essa sucessão, de modo a senti-la mais curta ou mais longa – de modo a fornecer propriamente uma medida para a temporalidade das percepções.

Esta medida é análoga à aparência geral dos objetos, discutida em relação à geometria; pois não traz consigo um critério numericamente determinado para a mensuração das percepções. A aparência geral remonta, neste caso, à velocidade de percepções entre dois momentos determinados. Ao menos esta é a leitura de Kames, que expõe desde início a dificuldade do critério de medida: “esta é de fato uma medida muito imperfeita; porque em diferentes condições de uma sucessão rápida ou lenta o cálculo é diferente”²⁸⁹. Mas para Hume seria talvez inútil pensar nesse tipo de medida, já que a mente é uma sucessão ininterrupta de percepções, e essas percepções “se sucedem umas às outras com uma *rapidez inconcebível*, e estão em perpétuo fluxo e movimento”(I, IV, VI, 285). Ademais, como ter um critério de comparação da velocidade ou número das percepções entre dois períodos análogos de tempo? Justamente por que: como determinar e comparar dois períodos assim, senão justamente pelo número ou velocidade das percepções?²⁹⁰

Isso nos leva a pensar que, para Hume, o tempo é a sucessão presente no curso da natureza, é idéia originada da percepção desta sucessão, mas não é sentida diretamente

²⁸⁸ Kames, *Elements of criticism*, p. 201.

²⁸⁹ Kames, *Elements of criticism*, p. 201.

²⁹⁰ Para seguir a formulação de Kames, seria preciso encontrar em sua teoria uma justificação para a possibilidade de tal comparação, que o próprio autor levanta como fundamental para a formulação dessa medida subjetiva da temporalidade: “o tempo é geralmente calculado em dois períodos diferentes; um enquanto o tempo está passando, outro depois que ele passou” (Kames, *Elements of criticism*, p. 202).

segundo certa “aparência temporal geral dos objetos”, que implicasse alguma medida subjetiva direta da temporalidade. A medida da temporalidade está antes na influência do tempo sobre as paixões que o inverso, das paixões na medida natural do tempo e sua definição como categoria de relação. É esta influência que marca, para Kames, a diferença entre duas temporalidades, e ali elas aparecem como duas *medidas* do tempo: uma natural, outra derivada; ambas segundo as paixões. “O que é isso então, que (...) leva a natureza a abandonar sua medida comum por outra muito diferente?”²⁹¹. Não parece possível pensar então que, ao comparar uma sucessão presente com o passado, a paixão esteja fora de questão: “nessa situação, diz-nos Kames, a paixão está fora de questão, e aplicamos a medida ordinária, ou seja, o curso de nossas percepções”²⁹². Para Hume, entretanto, a temporalidade segundo sua influência sobre as paixões e sobre a vontade é derivada da influência de uma temporalidade que não é ainda do estatuto de uma *medida* – que implica certa valoração, ou juízos de comparação como aqueles da geometria, baseados na “aparência geral do objeto”: maior, menor, igual. Não há uma “aparência geral do objeto” *no tempo* que permita este tipo de comparação e, portanto, de juízo. Este juízo é secundário, dependente da influência da sucessão dos objetos nas paixões e na vontade²⁹³.

Com efeito, o que Hume não formula, ao contrário de Kames, é que sensação temporal ela mesma pode sofrer influência direta da velocidade ou número de percepções, e que portanto a sensação de que o tempo passa mais lentamente ou mais rapidamente poderia ser interpretada como consequência da facilidade ou não em acompanhar a progressão da sucessão, para além da força e vivacidade dos objetos extremos relacionados nessa progressão. Isso não significaria para Hume pensar em partes do tempo de

²⁹¹ Kames, *Elements of criticism*, p. 203.

²⁹² Kames, *Elements of criticism*, p. 208. Kames julga estar aqui o resultado de uma diferença entre percepções e idéias, que equivaleria a distinguir impressões e idéias, como se fosse então possível guardar a medida da sucessão das impressões e compará-la com a medida da sucessão entre idéias; portanto, distinguindo a influência de uma e outra seqüência sobre a mente. “Para obter uma noção acurada desse assunto, precisamos distinguir entre um encadeamento de percepções e um encadeamento de idéias” (Kames, *Elements of criticism*, p. 208). Esta distinção deveria mostrar que as impressões poderiam ser “reconsideradas”, ao contrário das idéias. “Objetos reais produzem uma impressão forte e são lembrados fielmente. Idéias, ao contrário, não importa o quanto nos entrettenham a seu tempo, podem escapar a uma lembrança posterior. Daí que, retrospectivamente, o tempo que é empregado com objetos reais parece maior que o tempo empregado com idéias” (Kames, *Elements of criticism*, p. 208).

²⁹³ Cf. II, III, VII e VIII, 463ss. Hume parece concordar com o fato de que “refletir sobre o método natural de calcular o tempo presente mostra a que distância da verdade podemos ser conduzidos pelo poder irregular da paixão” (Kames, *Elements of criticism*, p. 207); mas queremos apenas marcar que este método natural não é, ele mesmo, a apreensão do tempo, mas sua vivência segundo as paixões e a vontade.

“tamanhos” distintos, mesmo porque não há proporção determinável ao modo aritmético. Trata-se tão somente de considerar o modo como a mente sente a progressão temporal, de acordo com sua influência sobre as paixões. É verdade que Hume procura mostrar a influência desta progressão nas paixões, mas a perspectiva de que a apreensão da temporalidade já é uma medida do sujeito o afasta de Kames. Ainda que esta questão seja de grande importância e pudesse enriquecer – ou enfraquecer – o modelo humiano, não nos interessa aqui tratá-la diretamente nem nos posicionar definitivamente a respeito (mesmo porque este papel exigiria uma exposição apropriada, e não tangente, da discussão humiana sobre as paixões). O que nos importa é apontar a relevância da concepção temporal implicada na noção de hábito e sua especificidade frente à simples noção de sucessão. Afinal, a idéia de sucessão é insuficiente para compreender o papel da temporalidade na definição última da experiência.

Mas em que a referência acima nos ajuda neste propósito? Ela nos ajuda a indicar a relevância da questão temporal na *maneira de sentir* da mente. A noção de hábito fornece um sentido qualitativo à experiência no tempo, e por isso a breve exposição da teoria de Kames sobre a sensação de tempo serviu para distinguir aquela experiência do que seria um sentido quantitativo da experiência do tempo. Para Hume, o modo temporal de sentir cada percepção atual está expresso na leitura ou significação imediata deste objeto em relação aos passados (semelhança, que o determina como causa de um possível efeito, de acordo com a experiência anterior acumulada – experiência de algum modo presente na apreensão deste objeto) e antecipação da idéia que mais ou menos provavelmente deve ser seu efeito. Lembremos que a crença é mais uma *maneira de sentir* segundo a lógica causal que uma reflexão. Ocorre que esta maneira de sentir é fundamental para que a sucessão seja mais que uma seqüência temporal ordenada de percepções, constituindo um nexos lógico, um sentido, que forneça em cada momento a síntese de uma experiência que se desenrola historicamente. Portanto, é verdade que a mente como sucessão ininterrupta de percepções é apenas uma *descrição* da mente, mas o hábito-expectativa, que fornece o sentido dessa sucessão, precisa assim uma natureza a *definir* isso a que Hume chama mente, ou melhor, a natureza humana.

A idéia de tempo originada da percepção da sucessão influencia, como indicamos, as paixões e a vontade. Um dos aspectos mais relevantes desta influência é a facilidade ou

não em acompanhar sucessões causais com vistas ao futuro ou ao passado. Afinal, se a natureza humana é atividade (no sentido de ser a experiência de um sujeito prático) derivada da apreensão de uma forma que converge com aquela da natureza, de acordo com sua gênese na percepção do curso natural das coisas, possível pelo hábito, então, se é isso, é compreensível que a ordem formal que vai da causa ao efeito seja mais fácil à mente. “Quando o objeto está no passado, a progressão do pensamento do presente até ele é contrária à natureza, pois passa de um ponto do tempo a um ponto anterior, e deste a outro ponto anterior, em oposição ao curso natural da sucessão”(II, III, VII, 466). Quer dizer, há uma direção de raciocínio mais fácil à mente humana, o que concorre para o modo positivo ou negativo pelo qual a temporalidade influencia as paixões e vontade.

A facilidade que a mente encontra na passagem de uma idéia a outra na contigüidade espacial é enfraquecida no caso da contigüidade temporal, já que a coexistência dos objetos em relação facilita o movimento da primeira. No tempo, ao contrário, “cada parte deve aparecer só e isolada, e não pode entrar regularmente na fantasia sem banir a parte que se supõe imediatamente anterior”(II, III, VII, 465). Todavia é verdade que este banimento não pode implicar uma completa aniquilação, senão do ponto de vista da presença, da sucessão. Vimos que o hábito permite certo modo de permanência das idéias anteriores na mente, fazendo com que a experiência passada participe da atual sem exigir uma rememoração que selecionasse momentos passados para a compreensão da impressão ou idéia presente, o que é necessário para que haja a formulação de uma expectativa, de uma crença, i.e., a antecipação do efeito. É nesse sentido que Hume diz que “a fantasia antecipa o curso das coisas, e considera o objeto na condição para a qual ele tende, bem como na que é vista como presente”(II, III, VII, 467).

Daí que, em geral, “sempre seguimos a sucessão do tempo ao ordenar nossas idéias. (...) Um exemplo disso, entre outros, é a ordem que sempre se observa nas narrativas históricas”(II, II, VII, 466). Isso porque as narrativas históricas parecem recuperar o sentido de um fato pela cadeia causal que possa envolvê-lo, e a verdade desta narrativa estará, inversamente, na referência a uma realidade que signifique todos os elos da narrativa, até o leitor ou ouvinte.

O que mais justificaria a apresentação que Hume faz daquelas probabilidades que chama “não filosóficas”, senão o intuito de precisar que a probabilidade, que exprime a

forma não-necessária da experiência, tem certa particularidade quando do registro histórico? Registro que pode ser compreendido também como a história do sujeito, sem que uma se reduza à outra²⁹⁴. Já não se trata da *probabilidade de chances* nem da *probabilidade de causas*, mas da *probabilidade não filosófica*²⁹⁵: aquilo que a memória traz à baila na atualização do passado não é somente uma parte diferente e autônoma, um recorte, mas carrega todo sentido que a narrativa acumulou até então, incluindo a expectativa ou antecipação que já faz parte desse momento, que já é, em certo sentido, atual. Ou seja, o hábito está essencialmente presente no atual ou na lembrança, e cumpre a função de nexos desta experiência com todas as outras que, de todo modo, a compõem.

O argumento sobre um fato passado, de acordo com a reflexão sobre a crença, é mais forte e vivaz quando o fato a que se refere é mais recente, pois a evidência da força e vivacidade diz da probabilidade do argumento (se é certo, pouco ou muito provável) e a quantidade de elos tende a diminuir essa intensidade. Já a influência do fato recente sobre a mente é, segundo Hume, superior, nos afetando de maneira mais forte que outra remota. Esses são exemplos de probabilidades comumente negadas pelos filósofos, o que faz Hume denominá-las “não filosóficas”. Mas o terceiro exemplo que o autor levanta nos traz à formulação da questão acima, pois parece permitir uma análise do que acreditamos perpassar o argumento e permitir alargar seu alcance com vistas à caracterização da forma da experiência do sujeito, similar à forma que adquire a história em sentido geral. Isso porque quando Hume trata da história “contida” em uma narrativa determinada, traz muito mais para a cena que a probabilidade de causas, visto que aparece então um modo particular de expressão da probabilidade, que surge como a perspectiva semiótica da narrativa histórica. Na verdade, este modo formal revela algo mais que a causalidade no nexos da historicidade, que pensamos estar presente também no sujeito – que não é outra coisa que o desenrolar ininterrupto de suas percepções, mas cuja forma hábito-expectativa permite defini-lo em termos históricos (donde a possibilidade de trabalhar a gênese do sujeito).

Evidentemente, não está em questão negar a causalidade como meio de teorização e significação do passado, mas “se a crença consistisse somente em uma certa vividez transmitida a partir de uma impressão original, ela se degeneraria ao longo da transição,

²⁹⁴ Parece-nos importante marcar que se trata apenas de comparar o sentido da significação na história (em geral, de narrativas) e o modo histórico em que uma subjetividade se desenrola e se determina enquanto tal.

²⁹⁵ Livro I, Parte III, Seções XI, XII, XIII, respectivamente.

devendo finalmente se extinguir por completo”(I, III, XIII, 178). Esta observação de Hume aparece com respeito ao conhecimento, por exemplo, da história antiga, de modo que, “se a crença em algumas ocasiões não é passível de tal extinção, ela deve ser alguma coisa diferente da vividez”(I, III, XIII, 178). É neste momento que, para responder à objeção de que a história equivaleria a uma prova completa por não poder estar sujeita a essa diminuição gradativa, Hume introduz de certa maneira a idéia de que a história está presente em cada momento de sua narrativa. “Consideremos que, embora sejam inúmeros os elos que *conectam um fato original à impressão presente que fundamenta a crença*, eles são todos do mesmo tipo, dependendo da fidelidade de tipógrafos e copistas”(I, III, XIII, 179). O elo entre as diferentes etapas de uma edição e outra tem como resultado o fato de que “quando conhecemos uma delas, conhecemos todas; e após cumprirmos a primeira, não hesitamos em cumprir as outras”(I, III, XIII, 179). Esta afirmação torna-se significativa na medida em que faz da história progressiva narrada *parte* desta última, que é a impressão presente, e a mostra conectada ao fato original. “Só essa circunstância é capaz de preservar a evidência da história, e é ela que perpetuará a memória dos tempos presentes para a mais remota posteridade”(I, III, XIII, 179).

O que nos interessa apreender deste exemplo de Hume é que a evidência da história é possível pela *não-separação em partes* dos momentos que se conjugam na narrativa presente. Essa espécie de presença muda, à maneira do passado que o hábito torna determinante – porque componente – de cada momento da história do sujeito, é o que lança luz sobre o nexo entre momentos que, apesar de diferentes, contêm todos os anteriores em si mesmo. Daí que a probabilidade aqui não é simplesmente (não apenas) de causas. Ora, “se toda a longa cadeia de causas e efeitos que conecta um evento passado qualquer a um livro de história fosse *composta por partes diferentes entre si*, as quais a mente tivesse de conceber distintamente, seria impossível preservarmos até o fim qualquer crença ou evidência”(I, III, XIII, 179). Do mesmo modo, a descrição da história do sujeito deve reconhecer o nexo que permite compreender sua estrutura lógica malgrado a separação e diferença entre suas percepções. Este nexo, no caso do sujeito, pode ser apresentado pelo par hábito-expectativa.

Na medida em que agir (logo, inclui-se o pensar) é colocar-se a questão da situação causal de determinado objeto ou evento, a forma do raciocínio funciona como uma espécie

de impulso para a idéia subsequente. Este “sair do atual” pode ser discutido da perspectiva da participação das paixões na experiência deste evento ou objeto, isto é, a propensão natural à sucessão pode ser lida à luz do desprazer da estabilidade, como fizeram Kames e Kant²⁹⁶. Mas para continuarmos na tentativa de compreensão da forma aquém da influência das paixões ou da vontade (que não está sendo negada, mas apenas abstraída), podemos ver que a própria estrutura de racionalidade que amarra o fluxo de percepções e fornece uma natureza ao sujeito – define a mente pelo seu *modus operandi* ativo – o impele a sair do estado presente (vale lembrar que a causalidade tem o privilégio de lançar a mente além do atual). Como dirá Kames, independentemente das análises do prazer ou desprazer suscitados, o que é fundamentalmente *necessário* é que haja sucessão: “podemos deter uma percepção em seu curso, podemos diminuir sua duração natural, dar lugar a outra; podemos variar a sucessão por troca de lugar ou divertimento; e podemos em certa medida impedir a variedade, evocando freqüentemente o mesmo objeto depois de pequenos intervalos; *mas ainda assim precisa haver sucessão, e uma mudança de uma coisa a outra*”²⁹⁷.

Este nexos, entretanto, está fundado em algo essencial à síntese temporal, expressa no hábito-expectativa, que é a regularidade apreendida do curso da natureza. Evidentemente, não é possível dar a razão das relações no curso da natureza, nem retirar daí a hipótese de que ela siga uma teleologia a esconder uma necessidade absoluta realizada. Não há legitimidade possível a essa inferência porque isso seria afirmar certo acesso ao transcendente. “Eis aqui que o ceticismo empirista fazia vir à luz o que se encontrava já em germe na meditação cartesiana fundamental, a saber, o fato de que o *conjunto do conhecimento do mundo*, seja ele pré-científico ou científico, constitui um *enigma assustador*”²⁹⁸. O escopo dessa transcendência está marcado pela própria suposição da regularidade, apontando uma categoria metafísica de justificação última, embora

²⁹⁶ “Mas o homem é por natureza formado para a ação e precisa ser ativo para ser feliz. A natureza portanto o proveu amavelmente contra a indolência, adicionando prazer a um curso moderado de percepções e tornando dolorosa toda lentidão significativa” (Kames, *Elements of criticism*, p. 398). “Sentir sua vida, sentir contentamento não é, pois, nada mais que se sentir continuamente impelido a sair do estado presente (que, portanto, tem de ser uma dor que retorna com tanta freqüência quanto este)” (Kant, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, §61).

²⁹⁷ Kames, *Elements of criticism*, p. 381-382.

²⁹⁸ Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 103. Contudo Descartes “pressupunha já a possibilidade de conclusões que transcendem o *ego*” (Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 104).

necessariamente enigmática²⁹⁹. Note-se que aquilo que é transcendente e enigmático é o sentido das relações que os objetos da natureza mantêm uns com os outros, e não um transcendente povoado por objetos distintos daqueles da percepção. Nesse sentido, há apenas uma transcendência lógica que diz respeito ao “princípio motor” do mecanismo causal natural, refletido no modo de aparição regular dos objetos.

O enigma do mundo aparece em Hume então como o enigma daquilo que, na natureza, opera como a inferência que exprime um sujeito, isto é, que dá o sentido da conexão necessária inexistente aos olhos da mente. Trata-se então de deslocar o clássico problema da causa final, deixando a conexão necessária como algo que não se submete a este *novo*, por assim dizer, “princípio de razão”. Afinal, o porquê de qualquer relação pode ser revelado retroativamente – simplesmente porque se refere sempre a uma experiência passada – mas não inferido necessariamente. A finalidade não se refere portanto a uma necessidade ontológica, mas se inscreve no *fato* da experiência, na semiótica da vida humana.

Por um lado, a temporalidade expressa pelo hábito-expectativa permite passar a conexão muda entre os momentos da experiência subjetiva a um modo histórico de descrição, que revela a possibilidade de reconhecer na investigação de Hume uma espécie de nexo sempre presente, embora não formulado pelo autor, que parece ser função essencial a partir do que a lógica causal se exprime. Por outro lado, o princípio do hábito conjuga-se à associação causal³⁰⁰ para que se possa compreender a imbricação entre associacionismo e atomismo, i.e., para que se possa compreender o sentido particular do sujeito humano a partir de seu movimento ativo que o impele sempre para o efeito, o futuro, a idéia ausente. É com este sentido em mente que se pode lançar mão do método da cópia para empreender uma investigação sobre a natureza humana que revele o sentido das ações do sujeito prático, sua cognição, seus juízos de gosto, seus juízos morais, sua sociabilidade, ou, em suma, sua participação na constituição da experiência.

²⁹⁹ Importante ressaltar que qualquer conhecimento que pudesse concernir a esse transcendente (lógico, e não um mundo externo... não é a coisa que escapa, mas a natureza de suas ligações) não é algo que falte à vida comum ou à reflexão.

³⁰⁰ Vale lembrar que “nossos juízos sobre causas e efeitos são derivados do hábito e da experiência” (I, III, XIII, 180).

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE A BASE FORMAL DA SEMIÓTICA DA EXPERIÊNCIA

As conseqüências da diferença entre a aritmética e álgebra, por um lado, e a geometria, por outro, são expressas na diferença do registro unicamente simbólico (álgebra e aritmética) e do registro perceptivo sensível (geometria). Se Hume está apoiado sobre outro solo que uma razão entendida como proporção matemática, o que é evidente já pela inexistência de uma razão demonstrativa, tampouco sua filosofia pode ser pensada simplesmente com base na geometria, porque vai além dela: o estatuto do tempo e do espaço marcou o sentido da contingência e da organização formal da experiência – isto é, da razão em sentido amplo. Deste modo, toda a discussão a respeito do critério de igualdade justifica-se mais pelo argumento que mostra a particularidade de Hume na concepção não matemática/geométrica da mente e do mundo que pela própria questão da divisibilidade infinita. O que parece estar em pauta na segunda parte do *Tratado* é muito mais que a discussão aparentemente pontual a respeito de idéias abstratas ou relações contingentes que impõem dificuldades freqüentes aos filósofos: é toda a concepção de razão e, portanto, de sujeito e de natureza que se fundamenta ali.

A separação das duas espécies de espaço e de tempo mostra, por um lado, a origem destas idéias abstratas; por outro, revela sua função na organização da experiência. Essa organização formal é expressa diretamente na experiência passada e presente, e fornece o sentido da expectativa em relação à experiência futura, de modo que permite a antecipação de uma regularidade. Daí que as relações e conexões são, *a posteriori*, necessárias (inscritas na experiência passada e presente), e, *a priori*, contingentes. Essa contingência, entretanto, é reduzida em função da expectativa, que faz com que o sujeito participe da constituição de uma experiência cuja constância está na combinação da regularidade da natureza e da regulação causal por relações e associações.

O hábito-expectativa é assim a recuperação ou acumulação de toda experiência pregressa e a atualização do futuro, em sua possibilidade (mais ou menos provável). Este par conceitual fornece então o nexos capaz de fazer de um fluxo ininterrupto de percepções – a mente – uma síntese temporal que lhe faz *natureza*, diferente de simples “coleção” de percepções sem relações umas com as outras. E se a causalidade é o modo de expressão

lógica desse impulso ao futuro conforme o acúmulo qualitativo das experiências anteriores, ela é a *regra formal* destacável que opera a partir daquela síntese.

Em suma, a percepção da regularidade da natureza tem como efeito, devido ao hábito (princípio transcendental), essa harmonia pré-estabelecida, através da qual o sujeito se constitui pela percepção da sucessão e da contigüidade que dão origem às idéias abstratas de espaço e tempo, que atuam, por sua vez, como síntese espacial (sentido na coexistência de qualidades) e temporal (sentido na sucessão das percepções conforme o hábito e a expectativa) na mente. As categorias que fazem dessa síntese espacial e temporal um nexó propriamente dito são a *semelhança* e, sobretudo, a *causalidade* – idéia que surge pela combinação daquelas percepções com a impressão de reflexão dita *conexão necessária*, cuja impressão de sensação fundamental é a própria regularidade (que estende a experiência para os casos semelhantes futuros – único determinante que é transcendente à experiência atual).

Passemos à conclusão, a fim de delinear o sentido dessa busca pela forma da experiência (dessa “semiótica”) em meio a questões levantadas ao longo do percurso.

HÁBITO – EXPECTATIVA

“O hábito é, assim, o grande guia da vida humana. É só esse princípio que torna nossa experiência útil para nós, e faz-nos esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhantes às que ocorreram no passado. Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos. (...) Pôr-se-ia de imediato um fim a toda ação, bem como à parte principal da especulação” (IEH, 77)

Através de uma investigação balizada pela noção de *percepção* pretendemos ter chegado a uma formulação que permite pensar dois problemas fundamentais levantados sobretudo pelo primeiro livro do *Tratado da Natureza Humana* de Hume; quais sejam, 1) o

estatuto da *causalidade* e 2) o estatuto do *sujeito* deste empirismo, assim como, conseqüentemente, o estatuto da noção de experiência.

A difícil discussão acerca da *causalidade*, conforme o problema apresentado na Parte 1, diz respeito diretamente à antecedência das relações naturais ou de relações filosóficas, visto que a própria idéia de causa depende da percepção de certas relações. Iniciamos a seção 3. *a origem das associações : a formulação do problema* (Parte 1, Capítulo II) com seguinte questão: “se é uma análise da experiência complexa que nos faz inferir a singularidade real das qualidades componentes de uma impressão qualquer, o que nos impediria de fazer o mesmo raciocínio e encontrar *relações* na experiência?” Tratou-se justamente de mostrar que há um sentido importante na busca pela gênese e função última das relações de espaço e tempo, assim como da regularidade, na formulação da idéia de causa. E se a lógica de Hume é a sistematização das premissas que compõem um juízo causal, vê-se logo que a percepção daquelas relações organiza uma vida subjetiva a partir da própria natureza, justificando a “espécie de harmonia pré-estabelecida” entre o curso da natureza e a sucessão de nossas idéias – harmonia que é efeito do hábito capaz de ocultar a si próprio.

Deste modo, cremos ter sido possível indicar uma experiência logicamente anterior à experiência irrefletida em que há um sujeito como tendência (que opera segundo inferências causais imediatas e, em geral, segundo as associações). Este momento é condição de existência do sujeito e fornece o sentido das associações, já que não se trata de categorias a priori: é desde início, e como início, que deve haver a percepção do espaço, do tempo, e da regularidade da natureza³⁰¹. Destas, pode-se passar à conjunção constante, à inferência e à conexão necessária, fundamentais para a formação da idéia de causa que opera “naturalmente” (leia-se imediatamente) constituindo propriamente sujeito e experiência. A noção de espaço situa o sujeito, a noção de tempo define a mente pela forma hábito-expectativa, e a regularidade alarga a experiência ao futuro; daí a compreensão destas categorias em sua função de organização dos fenômenos, e não como uma pura

³⁰¹ É neste sentido que as relações filosóficas, em sua maioria, precedem as relações naturais, e por vezes prescindem delas. Evidentemente, não é o caso, talvez unicamente, da própria relação causal, já que não poderia haver relação causal filosófica antes da idéia de causa, dependente da idéia de conexão necessária, i.e., de uma impressão de reflexão.

organização subjetiva, autônoma e arbitrária. Resta de fundo a percepção da semelhança, fundamental à regularidade e à regulação que ela permitirá.

Parece-nos que há uma analogia do papel da semelhança – que permite a passagem causal das impressões às idéias – e da regularidade – que fornece o sentido de uma causalidade entre objetos semelhantes. São estes elementos que podem, através da situação temporal em que aparecem, determinar uma causa e um efeito, já que não se trata de um aspecto próprio desta ou daquela idéia ou impressão. Nesta situação temporal há uma *evidência da semelhança*. Vale lembrar que, enquanto relação filosófica, a semelhança é do tipo “*relação entre idéias*”, que concerne às afirmações que são “intuitiva ou demonstrativamente certas”³⁰² e independentes da situação. A semelhança aparece assim, no limite, como a categoria essencialmente primeira na ordenação da empiria, conforme indicado na exposição da semelhança como relação filosófica. Se não a noção de espaço, pelo menos a noção de tempo também a pressupõe, e daí seu papel fundamental na concepção da própria regularidade, mostrando-se a base para a crença dessa *semelhança* entre o passado e o futuro. A semelhança exprime-se tanto na forma temporal da experiência – seja o hábito-expectativa, donde o alargamento da noção de semelhança para o futuro, o ausente; seja na causalidade específica que faz a passagem de uma impressão à idéia correspondente – quanto na coexistência temporal de elementos (composição do objeto, do espaço).

Em todo caso, a semelhança é evidente; e, como se trata de uma experiência fenomênica, é justamente esta a categoria que mantém à luz o ajustamento da Natureza e da natureza humana, já que a forma comum produzida pelo hábito oculta sua origem, pois o hábito oculta-se a si próprio. Lembremos o trecho de Foucault citado anteriormente: “Natureza e natureza humana permitem, na configuração geral da epistémê, o ajustamento da semelhança e da imaginação, que funda e torna possíveis todas as ciências empíricas da ordem”³⁰³. É preciso inverter diametralmente o raciocínio. Não há ajustamento entre semelhança e imaginação porque se trata de “naturezas” correspondentes (em que a semelhança seria um aspecto da Natureza, reconhecível pela imaginação porque *natureza* humana); mas há ajustamento porque a natureza humana é, por assim dizer, *parte* da

³⁰² Vide Parte 2, 2.1 *Relações filosóficas*.

³⁰³ Michel Foucault, *As Palavras e as Coisas*, p. 98; citado na p. 99.

“Natureza” e destaca-se desta justamente na medida em que a imaginação se constitui, por um lado, através da semelhança entre impressões e idéias e, por outro, da percepção da semelhança entre os objetos.

Desta feita, no que concerne ao estatuto do *sujeito*, é importante delinear seu caráter essencialmente prático, ao contrário da formulação de Michaud. “Ou bem se se assegura do sujeito, mesmo vazio, ou bem se privilegia as experiências. Ou bem esse sujeito produz sínteses, ou bem ele não é senão o tecido de suas paixões e de suas experiências, síntese passiva delas”³⁰⁴. Enquanto Michaud toma partido da segunda opção, parece-nos improvável a sujeição completa da razão às paixões neste sentido, mesmo porque não se distinguem como faculdades hierarquizáveis, assim como a primeira é justamente a forma da ação humana, a forma da prática que faz aparecer uma experiência. Nessa medida, a síntese da experiência não é de modo algum passiva, visto ao menos que o julgar é um fato da experiência. Que a mente seja um feixe de percepções não faz da experiência um desenrolar de associações que lhe sejam alheias, e o ajustamento entre “*Natureza*” (para continuar no registro de Foucault) e *natureza humana* aponta justamente para uma forma capaz de, ao mesmo tempo, exprimir regularidade e regular essa experiência, apresentar sua constância sem negar sua contingência.

NATUREZA E HISTÓRIA

De modo geral, esperamos ter mostrado que o *atomismo* humano mantém-se não por ser um atomismo relativo, mas por ser secundário e não experienciado. Enquanto formulação, teorização, o atomismo é ideal, resultado analítico; embora componha *de fato* a experiência sensível. A particularidade do gosto de couro ou de ferro identificadas em meio ao vinho são diferentes e separáveis *de fato*, permitindo a teorização (identificação verbal) de uma ou outra, separadamente inclusive do próprio vinho – mas é certo que ao menos o gosto de vinho compunha desde início a experiência complexa da degustação, não havendo possibilidade lógica para a experiência particular direta da qualidade simples do couro ou

³⁰⁴ Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 259.

do ferro³⁰⁵. É preciso que a mente possa, *de direito*, separar as idéias, para que a diferença real e componente da experiência complexa seja nomeada.

“Nossa imaginação tem grande autoridade sobre nossas idéias; e sempre que as idéias são diferentes, pode separá-las, juntá-las e combiná-las em todas as variedades imagináveis. Porém, apesar do domínio da imaginação, existe um laço ou união secreta entre certas idéias particulares, que faz que a mente as reúna mais freqüentemente, e que uma delas, ao aparecer, introduza a outra.”(sinopse, 698).

Ora, laço ou união *secreta* porque, como pretendemos ter mostrado, não há um conhecimento positivo dessas relações que fazem do mundo um todo *relacionado* – e não conectado, donde a diferença com uma união dada, necessariamente inscrita entre as coisas, de um mundo reconhecível em termos matemáticos ou geométricos.

Desta feita, “a ontologia não podia senão afirmar e explorar a unidade numérica do singular como uma unidade real e irreduzível. A teoria da experiência deve dar conta das variações em relação a esta unidade, e assim de uma certa violência que lhe é feita”³⁰⁶. Pela diferença entre a noção de singular entre os autores, as relações que compõem um objeto já estavam em questão. Isso de modo que aquilo que muda em Hume é que as variações (relações) pertencem *de fato* ao sujeito, *de direito* à natureza: exatamente inversas ao simples, que é uma derivação *de direito* da análise do sujeito, mas uma derivação *de fato* de sua separabilidade. Ademais, em Hume estas variações operam na própria constituição do que Ockham chama um ente natural, mas dispensando qualquer referência a um Deus, ainda que como negativo, princípio dos princípios, significante dos não-existentes, como em Ockham.

“A simples descrição fenomenológica da intuição sugere de antemão que a elaboração da experiência, a ‘mise en série’ dos entes que passa por cada uma de suas

³⁰⁵ Trata-se aqui de uma referência ao conhecido exemplo fornecido por Hume em “Do padrão do gosto”, no qual dois familiares de Sancho Pança provam o vinho de determinado barril e afirmam sentir sabores diferentes: “um deles prova o vinho, *examina-o, e depois de madura reflexão* declara que ele seria bom, não fora um ligeiro gosto a couro que nele encontrava. O outro, depois de empregar as mesmas precauções, dá também um veredicto favorável ao vinho, com a única reserva de um sabor a ferro que facilmente podia nele distinguir” (Hume, *Do Padrão do Gosto*, p. 322; grifo nosso). O que importa é ressaltar que a identificação desta ou daquela qualidade simples é posterior a certa reflexão, isto é, à separação das *idéias* distintas de couro ou de ferro. “Ora, como essas qualidades podem estar presentes em pequeno grau, ou podem misturar-se e confundir-se umas com as outras, acontece muitas vezes que o gosto não é afetado por essas diminutas qualidades, ou *é incapaz de distinguir entre os diversos sabores*, em meio à desordem em que eles se apresentam” (Hume, *Do Padrão do Gosto*, p. 323; grifo nosso).

³⁰⁶ Alféri, *op. cit.*, p. 184. O autor continua: “essas variações são todas abertas no afastamento (*l'écart*) originário da intuição”.

camadas superpostas, por abstração, os conceitos e os signos, não trará muito conhecimento que já não esteja contido nessa apreensão originária”³⁰⁷. Para Hume, uma descrição como esta, de estilo heideggeriano, não esgotaria o conhecimento da apreensão originária precisamente pelo mesmo motivo que uma intuição intelectual como a de Ockham não faz sentido: que a possibilidade das relações seja sugerida pelas qualidades não significa que elas serão ou não realizadas como relação ou conexão pelo sujeito, pois não são realidades nem definem entes evidentes ao pensamento, mas são condição de constituição de objetos pelo sujeito que *age* para que a experiência aconteça. Daí a contingência, a história e o sujeito *essencialmente prático*, no sentido mais fundamental. Resta saber se a intuição categorial que Husserl proporrá mais tarde esclarece essa intuição intelectual de Ockham (caminho que leva, segundo o desenvolvimento de Alféri, a uma proposta de ontologia fundamental heideggeriana, mas com um Deus a garantir a inteligibilidade do ente: onto-teologia), ou se aquela noção esclarece algo que já perpassava de algum modo – ainda que sem reconhecimento explícito ou enunciação – o caminho de formação do sujeito / experiência de Hume. Claro que não se trata de um *logos* na *natureza* independente do sujeito, mas a imbricação histórica que amarra sujeito e experiência faz aparecer uma espécie de *logos* da *experiência* que revela o sentido último dessa história, de sua gênese e daquilo a que aponta, cujas alterações estão abertas pelo modo de ação do sujeito nessa experiência.

Não é à toa que Hume nos diz que “é daí que surge aquilo que denominamos a pertinência do discurso; e também o nexos de uma narrativa escrita, bem como o fio ou seqüência do pensamento que os homens sempre observam, mesmo nos mais vagos *devaneios*”(sinopse, 699). Afinal, o sentido das conexões revela uma semiologia que encontra na própria natureza sua sintaxe. Um laço ou união secreta entre as diversas idéias aparece como a costura real constituída a partir da experiência possível; contudo reconhecida a partir desta como seu fundamento significante. Os dedos do sujeito manipulam sua agulha de acordo com aqueles tecidos que, naturalmente, apresentam alguma possibilidade de textura.

É assim que a força das imagens poéticas ou retóricas não está ligada ao critério de verdade fundamental, por exemplo, da narrativa histórica, no qual é a proporção (causal)

³⁰⁷ Alféri, *op. cit.*, p. 168.

entre os elos da narração que importam, trazendo a segurança do caminho que leva à impressão (fato) que a significa. Já a narrativa poética traz a força de suas imagens pela significação (verdade) das próprias imagens, ou dos objetos que a compõem, trabalhando fora do registro lógico de cadeias causais. Lembremos que, afinal, “a verdade pode ser de dois tipos, consistindo quer na descoberta das proporções das idéias consideradas enquanto tais, quer na conformidade de nossas idéias dos objetos com a existência real destes”(II, III, X, 484)³⁰⁸. É nesse sentido que o prazer da poética também está baseado no modo de significação da filosofia de Hume, diferenciando-se da significação da narrativa histórica pelo tipo de verdade a que se refere.

No que concerne à poesia, “é certo que não conseguimos extrair prazer de nenhuma narrativa se nosso juízo não concorda com as imagens apresentadas à nossa fantasia”(I, III, X, 151). A capacidade de dar à narrativa poética um “ar de verdade” faz com que ela proporcione prazer e seja distinta da narrativa de um mentiroso. “Em suma, podemos observar que, mesmo quando as idéias não têm nenhuma influência sobre a vontade e as paixões, ainda se requer a verdade e a realidade para torná-las agradáveis à imaginação”(I, III, X, 151). No limite, o que acontece é que a narrativa poética simula raciocínios causais que desempenham a mesma função, fortificando as idéias. “Os poetas criaram o que chamam de sistema poético das coisas; e, embora nem eles mesmos nem seus leitores creiam nesse sistema, ele costuma ser considerado um fundamento suficiente para qualquer ficção”(I, III, X, 152). De todo modo, para que as idéias sejam vivazes, é importante que a simulação da lógica se dê para idéias significativas elas mesmas, ou que pelo menos sua realidade consiga ser apresentada tão claramente como se sua impressão fosse efetivamente possível.

Tratou-se, em geral, do sentido que permite uma investigação genética e da contingência futura que torna a prática, além de essencial, rica em sua possibilidade de reconfigurações a alavancar novas experiências. Quer dizer, o sujeito (essencialmente prático) é este *entre* o hábito e a expectativa; a percepção atual, carregada de sentido pelas experiências que o hábito acumulou, e a crença ou ficção. Vale retomar aqui uma citação de Deleuze feita anteriormente: “o hábito é a raiz constitutiva do sujeito e, em sua raiz, o

³⁰⁸ Trecho citado na Parte I, I. *Distinção real / ideal*.

sujeito é a síntese do tempo, a síntese do presente e do passado em vista do porvir”³⁰⁹. Restringindo o significado de “experiência” ao sentido que demos ao termo “hábito”, vale também passar pela formulação que Koselleck faz do par conceitual “experiência” e “expectativa” em sua conceitualização de história:

“Já ‘experiência’ e ‘expectativa’ não passam de categorias formais: elas não permitem deduzir aquilo de que se teve experiência e aquilo que se espera. A abordagem formal que tenta decodificar a história com essas expressões polarizadas só pode pretender delinear e estabelecer as condições das histórias possíveis, não as histórias mesmas. Trata-se de categorias do conhecimento capazes de fundamentar a possibilidade de uma história.”³¹⁰

Parece-nos assim que o sujeito compreendido como hábito-expectativa – síntese temporal que estabelece, ao mesmo tempo em que deixa aberto, o elo causal das experiências sucessivas – nos põe diante da historicidade própria à natureza humana e própria ao curso natural das coisas, cuja lógica de exposição revela-se no jogo determinante, embora contingente, da causa e efeito. Entretanto essa determinação e contingência só têm sentido na história do sujeito, pois a investigação é reflexiva e se estabelece nos limites da percepção. Além disso, o impulso de determinação que se apóia no hábito em vistas de uma expectativa delimitadora dessa contingência (que, enquanto passível de expectativas, crenças, não se molda como uma contingência absoluta, mas relativa à experiência), é o que há de vital à natureza humana, e sem o que a definição de mente perderia seu sentido nominal. “A expectativa é hábito, o hábito é expectativa: essas duas determinações, a pressão do passado e o impulso em direção ao porvir, são os dois aspectos de um mesmo dinamismo fundamental, presente no centro da filosofia de Hume”³¹¹.

Em suma, está-se *entre* a onto-teologia de Ockham: na experiência, na contingência, na prática. Neste lugar entre os freqüentemente hipostasiados “ontológico” e “puro transcendental”, que só pode ser *história*. Não é por acaso que o método exigido pelo objeto surpreende uma perspectiva histórica do sujeito, que revela seu próprio estatuto. Contudo o caráter histórico do sujeito está em sua definição última pelo tempo como

³⁰⁹ Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*, p. 103; citado na Parte 2, 2.2 *Identidade pessoal*.

³¹⁰ Koselleck, *Futuro passado*, p. 306.

³¹¹ Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*, p. 103.

hábito-expectativa (síntese) que congrega cada experiência particular em um todo não substancial nem transcendental. Ademais, esta síntese é fundamentalmente participante da experiência, de modo que a contingência funde-se à constância da forma, trazendo à baila um tipo de subjetividade e experiência que não distingue atividade e passividade em sentido clássico.

Com efeito, parece-nos estar em pauta uma filosofia que reconhece sua *auto-referência*³¹², pois não é outra coisa que reflexão da natureza humana sobre si mesma, o que dá o sentido geral da natureza na história. Isso porque a forma é o que há de comum entre determinante e determinado, no jogo entre natureza e natureza humana – que se destaca da natureza pela sua ação sobre ela, movimento que o caracteriza como sujeito. É nesta perspectiva que Michaud diz de Hume que “seu ceticismo constitui por excelência a forma de auto-referência vazia como possibilidade universal da negação”³¹³, quer dizer, o ceticismo é no fundo a possibilidade sempre presente – porque é a natureza humana que reflete – de pôr em questão ou negar aquilo que ela mesma encontra, dada a finitude e falibilidade naturais da razão humana. Mas esta auto-referência só coloca tudo em questão se ultrapassar o freio natural e cair em um movimento *ad infinitum* de dúvida, como exposto na seção a respeito *do ceticismo quanto à razão*³¹⁴.

A própria impossibilidade de uma ontologia positiva estava dada pelo fato de que a reflexão é inevitavelmente o campo das idéias, como analisado na Parte I. Natureza e cultura, aliás, reduzem-se uma à outra, pois são indistintas no modo de ser desta esfera em que aparece o sujeito e a experiência: os fenômenos carregam já o que os homens criam, o que eles significam como linguagem (experiência como semiótica). Este é o sentido alargado de Natureza, que aparece como a nomenclatura geral daquilo que engloba o “dado” (sentido de natureza como *physis*) e determina o sujeito a ser ativo sobre ele. O sujeito revela-se um aspecto da natureza determinado a voltar-se sobre ela, realizando diferentes

³¹² “Hegel e sua posteridade, dos marxistas à teoria crítica, foram os únicos a tomar a sério, com mais ou menos de hipocrisia ou sinceridade, a auto-referência da filosofia” (Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 9).

³¹³ Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 9.

³¹⁴ Livro I, Parte IV, seção I, p. 213ss. Este movimento *ad infinitum* seria como uma eterna negação que poderia levar a filosofia a uma má metafísica, ou seja, a raciocínios tão abstratos ou hipotéticos que já não guardam nenhuma segurança em seus juízos. Além do que, a filosofia é “elaborada pela natureza humana que ela estuda, seus enunciados caem sob seus princípios e entramos em uma situação de circularidade e reflexividade generalizada” (Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 19).

determinações. É aí que a natureza se mostra histórica, pois o natural encontra a cultura e faz da experiência algo culturalmente determinado (hábito, linguagem). O nó entre a contingência e a constância dos diversos fenômenos revela o mecanismo de constituição da experiência e do sujeito a partir da reflexão sobre sua gênese. O que há de necessário e que é, no limite, a Natureza, é certo mecanismo de constituição, e não algum conteúdo.

As impressões – logo, a sensibilidade – são então a fonte de toda experiência e condição necessária para a constituição do sujeito. Entretanto não há qualquer hiato entre o fundamento do sujeito e sua caracterização como feixe de percepções porque o corpo está incluso, enquanto fonte sensível (impressões) neste feixe de percepções, embora esteja excluído como objeto *para* a mente. Encontramos aqui uma particularidade da filosofia humiana no que diz respeito ao clássico tema da relação mente / corpo. Esta particularidade está de acordo com o próprio sentido da razão para Hume, que se distingue do sentimento enquanto *forma*; donde a diferença de natureza que *define* seus objetos, sem com isso caracterizar uma *descrição* em que as percepções não sejam, em geral, homogêneas. A gênese da razão e a própria natureza do sujeito, como parte destacada da natureza pela apreensão de uma forma que se torna autônoma (que o estabelece como sujeito prático), remete assim à situação do corpo como base sensível da constituição desse *topos* que é a mente, cujo sentido último está na história da experiência particular.

BIBLIOGRAFIA

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais, tradução Débora Danowski, São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2001.

HUME, D. **Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral**, tradução de José Oscar de A. Marques, São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

HUME, D. **An Enquiry Concerning Human Understanding**, Edited by Eric Steinberg, Second edition, Indianápolis / Cambridge: Hackett, 1993.

HUME, D. “Do Padrão do Gosto”, In: **Ensaaios morais, políticos e literários**, tradução de Antônio Sérgio, Leonel Vallandro, João Paulo Monteiro, Armando Mora d’Oliveira, Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ALFÉRI, P. **Guillaume d’Ockham: Le Singulier**, Paris: Minuit, 1989.

ALLAIRE, E. B. “*The Attack on Substance: Descartes to Hume*” In: **David Hume: Critical Assessments**, edited by Stanley Tweyman, London and New York: Routledge, 1995.

BRACKEN, H. M. “*Hume on the ‘Distinction of Reason’*” In: **David Hume: Critical Assessments**, edited by Stanley Tweyman, London and New York: Routledge, 1995.

DELEUZE, G. **Empirismo e Subjetividade**: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume, tradução de Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Editora 34, 2001.

DESCARTES, R. **Meditações**, Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DURLAND, K. “*Hume’s First principle, His Missing Shade, and His Distinctions of Reason*” In: **David Hume: Critical Assessments**, edited by Stanley Tweyman, London and New York: Routledge, 1995.

FORLIN, Enéias . “*O Argumento Cartesiano do Sonho*” In: **Discurso**, São Paulo, v. 32, 2001.

FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas**, tradução Salma Tannus Muchail, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GARRETT, Don. **Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy**, New York: Oxford University Press, 1997.

- HEIDEGGER, Martin. “*O princípio da identidade.*” In: **Conferências e escritos filosóficos**, Coleção Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- HUSSERL, E. **La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale**, traduzido por Gérard Granel, Paris: Gallimard, 1976.
- HUSSERL, E., **L’Idée de la Phénoménologie**, traduzido por Alexandre Lowit, Paris: PUF, 1970.
- HUSSERL, E. **Philosophie première**, traduzido por A. Kelkel, Paris: PUF, 1972.
- KAMES, H. H. **Elements of Criticism**, Ed. Hildesheim / Nova York: Olms Verlag, 1970.
- KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**, tradução de Clélia A. Martins, São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KOSELLECK, R. **Futuro Passado : Contribuição à semântica dos tempos históricos**, tradução de Wilma Patrícia Mãos e Carlos Almeida Pereira, Rio de Janeiro : Contraponto / editora PUC-Rio, 2006.
- LEBRUN, G. “Hume e a astúcia de Kant” In: **Sobre Kant**, tradução de José Oscar Almeida Morais, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha, Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Iluminuras, 1993, p. 9-13.
- LEBRUN, G. “La Boutade de Charing-Cross”, Revista **Manuscrito**, abril de 1978.
- LEBRUN, G. “David Hume dans l’album de famille husserlien”, Revista **Manuscrito**, v. V, nº 2, abril de 1982.
- LEBRUN, G. “Hegel e a ‘ingenuidade’ cartesiana”, In: **A filosofia e sua história**, São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LEBRUN, G. “A noção de ‘semelhança’ de Descartes a Leibniz”, In: **A filosofia e sua história**, São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LEIBNIZ, G. **Os Princípios da filosofia ditos a Monadologia**, tradução de Marilena Chauí, coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- MICHAUD, Y. **Hume et la fin de la philosophie**, Paris: PUF, 1983.
- MONTEIRO, J. P. “Hume e a experiência singular”, Revista **Discurso**, nº 23, 1994, p. 7-24.
- MOURA, C. A. R. “David Hume para além da epistemologia” In: **Racionalidade e Crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea**, São Paulo/Curitiba: Discurso Editorial/Editora da UFPR, 2001, p. 91-109.

- MOURA, C. A. R. “A Crítica Humeana da Razão” In: **Racionalidade e Crise**: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea, São Paulo/Curitiba: Discurso Editorial/Editora da UFPR, 2001, p. 111-132.
- PEREIRA, O. P. “Ainda é preciso ser cético”, Revista **Discurso**, nº 32, 2001, p. 9 - 30.
- PFLAUM, K. B. “Hume’s Treatment of Belief” In: **David Hume: Critical Assessments**, edited by Stanley Tweyman, London and New York: Routledge, 1995.
- SCHMICKING, D. A. “*Hume’s Theory of Simple Perceptions Reconsidered*” In: **David Hume: Critical Assessments**, edited by Stanley Tweyman, London and New York: Routledge, 1995.
- SMITH, P. J. **O Ceticismo de Hume**, tese de doutoramento, Universidade de São Paulo, 1991.
- WINTERS, B. “Hume on reason” In: **David Hume: Critical Assessments**, edited by Stanley Tweyman, London and New York: Routledge, 1995.