

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Sobre o problema da identidade pessoal:

David Hume e seus críticos

Matheus Batista dos Reis

Belo Horizonte
2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Sobre o problema da identidade pessoal:

David Hume e seus críticos

Matheus Batista dos Reis

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
da Universidade Federal de Minas Gerais

Orientadora: Profa. Dra. Livia Guimarães

Belo Horizonte
2010

Agradecimentos

*Escrever nem uma coisa
Nem outra –
A fim de dizer todas –
Ou, pelo menos, nenhuma.
Assim,
Ao poeta faz bem
Desexplicar –
Tanto quanto escurecer acende os vaga-lumes.
Manoel de Barros*

Agradeço, em primeiro lugar, às minhas três mulheres. Mãe e Dindinha pela paciência e compreensão quando precisava ficar em Belo Horizonte “escrevendo o livro”, pelas conversas ao telefone quando a saudade batia, pelo respeito e carinho quando das longas jornadas noite adentro em Itabira. A Ju, minha irmã, agradeço pelo companheirismo, pela música partilhada, pelas cervejas e vinhos quando a cabeça pedia descanso.

Agradeço a todos os meus amigos que ajudaram de diversas formas. Ao João Paulo pelas conversas de corredor – sobre peixes e feijões – que me motivaram a desenvolver esta pesquisa. Ao Tiago pelas fugas da filosofia para o futebol, aliviando a mente em assuntos da maior importância. Ao Daniel pelas longas conversas ao telefone e por ser aquele que sempre está lá quando se precisa. Ao “Povo do Teatro” que, de uma forma ou de outra, foi o início de tudo e sempre será onde tudo há de acabar.

Agradeço à professora Lívia pela preciosa parceria de longa data, por se preocupar sempre com o meu bem estar ao longo da pesquisa, por sua disposição e pelas sugestões sempre pertinentes. Enfim, agradeço por ter aceitado me orientar nessa pesquisa e pelo exemplo que é para mim.

Agradeço também ao Grupo Hume – Anice, Bruno e Júlio – pela imensa contribuição na feitura deste trabalho. Os nossos encontros dirimiram muitas dúvidas sobre o projeto e apontaram importantes caminhos para a redação. Sem as nossas discussões, as dificuldades seriam infinitamente maiores.

Agradeço aos professores Don Garrett, Eric Schliesser e Dario Perinetti pela oportunidade de discutir e tirar dúvidas com relação à filosofia de David Hume. Agradeço também ao professor Thomas Lennon por ter enviado a cópia das obras completas de Thomas Reid, facilitando sobremaneira o desenvolvimento desta pesquisa. Agradeço também ao professor José Raimundo Maia Neto não só por intermediar o encontro com o professor Thomas Lennon, como também por transportar a referida cópia.

Agradeço à professora Sara Albieri e ao professor Danilo Marcondes e, novamente, ao professor José Raimundo Maia Neto por aceitarem o convite para integrar minha banca.

Agradeço a todo o departamento de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais. Agradeço, principalmente, à Andrea, ao Breno, à Edilma e ao Silvio que, sempre atenciosos, nunca mediram esforços para tirar dúvidas ou resolver questões burocráticas.

Agradeço, também, à Vilma e a todos os funcionários da Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas por zelar por aqueles que são os instrumentos de trabalho do filósofo.

Agradeço, finalmente, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico por financiar esta pesquisa, garantido a tranquilidade para a finalização do trabalho.

RESUMO

O problema da identidade pessoal é, talvez, o tópico mais polêmico da filosofia de David Hume (1711 – 1776). Três fatores contribuíram para fomentar tal polêmica: a inovação da explanação humeana ao definir a mente como um feixe de percepções que não possui identidade perfeita; a confissão, no “Apêndice”, de insatisfação com sua própria explicação e, finalmente, o abandono do problema nas obras posteriores.

A literatura secundária aborda a questão da identidade pessoal procurando detectar a inconsistência na teoria, reconhecida por Hume, a fim de apontar a real natureza da insatisfação humeana. Esta dissertação segue um caminho diferente.

Nosso objetivo é analisar a recepção da teoria humeana por dois filósofos contemporâneos a Hume: Thomas Reid (1710-1796) e James Beattie (1735-1803). Nesse sentido, nosso trabalho é prioritariamente histórico e procura reconstruir as críticas de Reid e Beattie à filosofia humeana.

A escolha por estes autores é justificada pela importância de ambos para o contexto filosófico moderno. Representantes daquela que ficou conhecida como filosofia do senso comum, Reid e Beattie fizeram uma leitura da filosofia humeana – sobretudo no Tratado da Natureza Humana – que contribuiu para a difusão da imagem de um Hume radicalmente cético. Não por acaso, Hume lançou uma nota renegando o Tratado. Tal nota foi caracterizada pelo próprio autor como “resposta completa ao Dr. Reid e àquele seu colega tolo e fanático, Beattie”.

Dessa forma, procuramos, no primeiro capítulo, analisar a explicação da identidade pessoal oferecida na seção 1.4.6 do Tratado e examinar a natureza da insatisfação de Hume retratação do “Apêndice”. No segundo capítulo, apresentamos a crítica empreendida pelos filósofos do senso comum à “via das idéias”, da qual a explicação humeana da identidade pessoal é um dos produtos, e mostramos a alternativa oferecida por Reid para tentar resolver os problemas da teoria de Hume. Finalmente, no terceiro capítulo, examinamos as críticas de Thomas Reid e James Beattie especificamente à noção humeana de identidade pessoal; críticas estas que, simultaneamente, promovem os princípios da filosofia do senso comum por eles proposta.

Palavras chave: David Hume, Thomas Reid, James Beattie, identidade pessoal, ceticismo, senso comum.

ABSTRACT

On the problem of personal identity: David Hume and his critics the problem of personal identity is, perhaps, the most polemic topic of David Hume's (1711-1776) philosophy. Three causes can be pointed: the innovation of Hume's explanation when he defines the mind as a bundle of perceptions that lacks perfect identity; the confession, in "Appendix", of dissatisfaction with his own explication and, finally, the fact that he abandons the problem in his posterior works.

Scholars approaches personal identity problem by looking what is the inconsistency in the theory, acknowledged by Hume, in order to draw the real nature of his dissatisfaction. This dissertation follows a different path. Our aim is to analyze the reception of Hume's theory by two contemporary's philosophers of him: Thomas Reid (1710-1796) and James Beattie (1735-1803). Therefore, our research is primarily historical and tries to rebuild Beattie's and Reid's criticism of Hume's philosophy. Choosing these philosophers is justified for the importance of both to modern philosophical context. Representing the so-called common sense philosophy, Reid and Beattie's interpretation of Hume's philosophy - mainly in *Treatise of Human Nature* - contributed to a diffusion of Hume as a radical skeptic. That is why Hume releases a note denying the *Treatise*. Such note was characterized by Hume as "a compleat Answer to Dr. Reid and to that bigotted silly Fellow, Beattie." That said, we try, in the first chapter, to analyze personal identity explanation on *Treatise's* section 1.4.6 and to examine the nature of Hume's dissatisfaction confessed in the "Appendix". In the second chapter, we present the common sense philosopher's criticism of the "way of ideas", from which Hume draws his personal identity theory and show the alternative offered by Reid in attempt to solve the problems of humean philosophy. Finally, in the third chapter, we examine Reid's and Beattie's criticism specifically on humean notion of personal identity; criticism which, simultaneously, promote the principles of their common sense philosophy.

Keywords: David Hume, Thomas Reid, James Beattie, personal identity, skepticism, common sense

*Para minhas três mulheres
Mãe, Dindinha e Ju*

ÍNDICE

ABREVIACÕES	10
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1: O PROBLEMA IDENTIDADE PESSOAL E A RETRATAÇÃO NO “APÊNDICE” DO <i>TREATISE</i>.....	17
1.1 UM PARALELO ENTRE AS SEÇÕES “DO CÉTICISMO QUANTO AOS SENTIDOS” E “DA IDENTIDADE PESSOAL”	18
1.1.1 O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA CONTÍNUA E DISTINTA INTRODUZINDO O PROBLEMA DA IDENTIDADE.....	18
1.1.2 SOBRE AS NOÇÕES DE IDENTIDADE PERFEITA E FICTÍCIA	22
1.1.3 A ATRIBUIÇÃO DE IDENTIDADE NAS SEÇÕES 1.4.2 E 1.4.6	26
1.2 A NOÇÃO DE IDENTIDADE PESSOAL EM DAVID HUME.....	30
1.3 A RETRATAÇÃO NO “APÊNDICE” DO <i>TREATISE</i>	36
1.3.1 KEMP SMITH E A INCONSISTÊNCIA INTERNA.....	38
1.3.2 DON GARRETT INCONSISTÊNCIA EXTERNA.....	41
1.4 – CONCLUSÃO	44
CAPITULO 2 – O CÉTICISMO INERENTE À VIA DAS IDÉIAS.....	47
2.1 O MÉTODO EXPERIMENTAL NA FILOSOFIA ESCOCESA DE SÉCULO XVIII: ISAAC NEWTON E AS “REGRAS PARA O RACIOCÍNIO EM FILOSOFIA”	48
2.2 O MÉTODO EXPERIMENTAL EM DAVID HUME E O DESCUMPRIMENTO DA TERCEIRA REGRA NEWTONIANA	53
2.3 O MÉTODO EXPERIMENTAL NA FILOSOFIA DO SENSO COMUM.....	63
2.4 A CRÍTICA À VIA DAS IDÉIAS	67
2.5 A TEORIA DA PERCEPÇÃO, O REALISMO DIRETO DO SENSO COMUM E O CUMPRIMENTO DA TERCEIRA REGRA NEWTONIANA	75
2.6 CONCLUSÃO	81
CAPÍTULO 3 – O APELO AO SENSO COMUM NA CRÍTICA DE REID E BEATTIE À NOÇÃO HUMEANA DE IDENTIDADE PESSOAL.....	83
3.1 A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E SENSO COMUM	84
3.1.1 FILOSOFIA E SENSO COMUM EM THOMAS REID	84
3.1.2 FILOSOFIA E SENSO COMUM EM JAMES BEATTIE	90
3.2 AS CRÍTICAS DOS FILÓSOFOS DO SENSO COMUM À NOÇÃO DE IDENTIDADE HUMEANA	94
3.2.1 AS CRÍTICAS DE REID À NOÇÃO DE IDENTIDADE PESSOAL HUMEANA	94

3.2.2 AS CRÍTICAS DE JAMES BEATTIE À NOÇÃO HUMEANA DE IDENTIDADE

PESSOAL.....	100
3.3 O CONHECIMENTO DO “EU” ATRAVÉS DO SENTIDO INTERNO	105
3.4 CONCLUSÃO	107
CONCLUSÃO	110
BIBLIOGRAFIA	114

ABREVIACÕES

David Hume

(T) *Treatise of Human Nature*. As referências seguem o formato (T livro, parte, seção, parágrafo).

(EHU) *Enquiry Concerning Human Understanding*. As referências seguem o formato (EHU seção, parágrafo).

Thomas Reid

Em ambas as obras, utilizamos a edição Hamilton. As traduções são de nossa autoria.

(IHM) *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. As citações seguem o formato (IHM página/coluna).

(EIP) *Essays on the Intellectual Powers of the Man*. As citações seguem o formato (EIP página/coluna).

James Beattie

Todas as referências são da segunda edição. As traduções são de nossa autoria. As referências seguem o formato (EOT página)

(EOT) *An Essay on The Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism*

Isaac Newton

A tradução utilizada na citação está na coletânea organizada por I. Bernard Cohen e Richard S. Westfall e traduzida por Vera Ribeiro. A edição do Principia utilizada nessa coletânea é a tradução inglesa de Andrew Motte.

(P) *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*. As citações seguem o formato. (P página).

Introdução

O problema da identidade pessoal em David Hume (1711-1776) é um dos assuntos mais polêmicos de sua filosofia. Podemos identificar pelo menos três fatores que contribuem para essa polêmica. O primeiro deles é o caráter inovador da explicação humeana na medida em que define a mente humana como um feixe de percepções “que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível” (T 1.4.6§4) e nega que ela tenha simplicidade em um momento e identidade ao longo de momentos diferentes. O segundo fator que torna o problema da identidade tão especial é a confissão humeana no “Apêndice” do *Treatise of Human Nature*¹ (1739/1740) de sua insatisfação com a teoria. Soma-se a estes dois fatores, um terceiro: Hume abandona completamente o problema da identidade pessoal na obra *Enquiry Concerning Human Understanding*² (1748).

Qual seria a natureza da insatisfação de Hume? Qual inconsistência o teria deixado “perdido em um tal labirinto” (T App. §18), a ponto de abandonar a discussão? São inúmeras as interpretações que procuram explicar a real causa da insatisfação humeana e a deficiência de sua teoria. Qualquer trabalho que busque investigar essas questões a fundo demanda um exaustivo levantamento bibliográfico da literatura crítica. Portanto, cientes das inúmeras possibilidades de interpretação acerca desse problema, apelamos para o privilégio do cético e anunciamos que essa tarefa árdua não é o objetivo de nossa dissertação.

Nossa intenção principal é compreender o modo como dois filósofos do senso comum – Thomas Reid (1710-1796) e James Beattie (1735-1803) – enxergam, no problema da identidade pessoal, o apogeu de um ceticismo inerente à via das idéias.

¹ Doravante referido como *Treatise*.

² Doravante referido como *Enquiry*.

Nosso trabalho é prioritariamente histórico, procurando reconstruir as interpretações e críticas de Reid e Beattie à filosofia de Hume. Nesse sentido, ressaltamos que a leitura cética que fazemos do *Treatise* apenas acompanha a interpretação dos filósofos do senso comum.

Feitas essas ressalvas, antes de explicarmos a estrutura da dissertação, é necessário justificar nossas escolhas.

Para o problema da identidade pessoal em Hume, escolhemos duas leituras clássicas: a de Norman Kemp Smith em seu famoso livro *The Philosophy of David Hume* (1941) e a de Don Garrett no livro *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy* (1997). Chamou nossa atenção nessas interpretações, a leitura naturalista da filosofia de Hume, que, em certo sentido, o aproximaria dos filósofos do senso comum, pois sua filosofia estaria preocupada em mostrar que existem certas crenças naturais, às quais assentimos, embora não possamos justificá-las racionalmente.

Nesse sentido, a leitura que cada um desses intérpretes faz acerca da retratação no “Apêndice” toca em problemas similares aos problemas levantados pelos filósofos do senso comum, a saber, uma inconsistência entre os livros I e II do *Treatise*, e uma dificuldade em compatibilizar a teoria acerca da identidade pessoal com algumas crenças que temos em nossa vida comum.

Já com relação aos filósofos contemporâneos a Hume, a escolha de Thomas Reid (1710-1796) e James Beattie (1735-1803) deu-se em virtude da importância desses dois pensadores para o contexto filosófico moderno. Essa importância deve-se às críticas empreendidas por esses filósofos à via das idéias. Como identificaram em Hume aquele que levou as implicações dessa teoria às últimas conseqüências, Reid e Beattie disseminaram a imagem de um Hume radicalmente cético, negando a existência do mundo exterior e a existência da mente humana.

Um exemplo da importância desses autores para o modo como Hume foi lido pode ser visto em Kant. Há evidências de que o filósofo alemão não teve contato direto com o *Treatise* e que seu conhecimento da filosofia humeana deu-se via James Beattie, quando, em 1772, ele teve acesso a uma tradução alemã³ da obra *An Essay on The Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism* (1770)⁴.

O peso das críticas de Reid e Beattie à filosofia humeana torna-se ainda mais evidente quando levamos em conta um fato ocorrido em 1775. Antes da publicação da segunda edição dos *Essays and Treatises on Several Subjects*⁵, Hume enviou uma carta ao seu editor William Strahan com uma nota a ser adicionada na introdução da obra. A nota dizia:

Vários escritores que honraram a filosofia do autor com suas réplicas cuidaram de dirigir todas as suas baterias, contra aquela obra de juventude que o autor nunca autorizou, e presumiram ter triunfado em cada uma das vantagens que supostamente alcançaram contra ela; uma prática bem contrária a todas as regras da lisura e imparcialidade, e um bom exemplo das artimanhas argumentativas que o zelo fanático se julga autorizado a empregar. O autor deseja, doravante, que os textos a seguir – e só eles – possam ser considerados como contendo suas opiniões e princípios filosóficos.⁶

Segundo Hume diz na carta, a nota seria uma “resposta completa ao Dr. Reid e àquele seu colega tolo e fanático, Beattie”⁷. Pelo tom empregado, tanto na carta quanto na nota, podemos perceber a irritação de Hume com relação às críticas dos filósofos do senso comum; seu aborrecimento era, sobretudo, com James Beattie.

³ Cf. (WOLFF, 1960) p 117.

⁴ Doravante referido como *Essay on Truth*. A data é da primeira edição publicada. Nos seis anos subsequentes, Beattie publicou seis edições diferentes com algumas alterações, sobretudo nas referências diretas a Hume. Cf. (PATTEN, 1980) p. 71.

⁵ Lançada em 1754, a coletânea *Essays and treatises on several subjects* continha as obras *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Moral, Dissertation on the Passions* e *The Natural History of Religion*. Nas duas *Enquiries* estavam as teorias apresentadas por Hume nos livros I e III *Treatise*, ao passo que a *Dissertation on the Passions* correspondia ao livro II.

⁶ A tradução utilizada é de José de Oscar Almeida Marques, na edição brasileira à *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Moral*.

⁷ No original: “It is a compleat Answer to Dr. Reid and to that bigotted silly Fellow, Beattie.”. (Letters of David Hume to William Strahan)

O *Essay on Truth* de Beattie fez um extraordinário sucesso no período moderno. As críticas à obra eram extremamente favoráveis e anunciavam que Beattie derrotara o ceticismo e recuperara o lugar de direito do entendimento humano.⁸ O sucesso do *Essay on Truth* pode ser creditado à sua simplicidade. Beattie não se preocupa em refutar o ceticismo humeano com argumentações abstrusas. Ele diz que, ao perceber a ameaça que determinadas doutrinas representam à religião e à moralidade, é seu dever mostrar a absurdidade de tais doutrinas: “especialmente quando eu vejo que por influência da moda, estupidez ou causas mais criminosas, aquelas doutrinas se espalham cada dia mais, difundindo ignorância, miséria e licenciosidade onde quer que elas triunfem.”⁹ A refutação ao ceticismo, recorrendo ao senso comum, recuperava o respeito intelectual do vulgo.

Nesse contexto, Reid surge como o filósofo do senso comum que melhor estruturou suas críticas à via das idéias. É perceptível, ao longo da obra de Reid, o seu extenso conhecimento acerca da filosofia moderna e antiga. Em sua relação com a filosofia humeana, Thomas Reid sempre demonstrou respeito e professou mais de uma vez sua admiração por Hume como numa carta em que lhe escreveu: “Eu aprendi mais com seus escritos sobre esse assunto [metafísica] do que com todos os outros colocados juntos.”¹⁰

Beattie reconhece que compartilha os mesmos princípios de Reid. Nesse sentido, pode-se dizer que Beattie só foi capaz de escrever o *Essay on Truth*, porque Reid já havia estruturado de maneira bastante consistente sua crítica à via das idéias. Em

⁸ Beattie recebeu uma pensão real de duzentas libras por ano e o doutorado honorário de Oxford. Cf. (HARRIS, 2005) p. 154.

⁹ No original: “especially, when I see, that, by the influence of fashion, folly, or more criminal causes, those doctrines spread wider every day, diffusing ignorance, misery, licentiousness, where ever the prevail.” (BEATTIE, *apud.* (HARRIS, 2005)) p. 140.

¹⁰ No original: “I have learned more from your writings in this kind than from all other put together”. (FIESER, 2000) p. 157

algumas passagens do *Essay On Truth*, onde Beattie poderia desenvolver uma argumentação mais consistente, ele apenas faz referências à obra de Reid.

A primeira obra de Reid, intitulada *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*¹¹, foi publicada em 1764, embora tenha sido apresentada à “Aberdeen Philosophical Society”, também conhecida como “Wise Club”.¹² Essa obra foi de suma importância para a consolidação da filosofia do senso comum no Iluminismo Escocês do século XVIII, uma vez que analisava com seriedade a via das idéias. Posteriormente, Reid publicou os *Essays on the Intellectual Powers of the Man*¹³ (1785) que contêm, basicamente, as mesmas idéias da *Inquiry* desenvolvidas de forma mais consistente.

Passemos agora à estrutura da dissertação. No primeiro capítulo, faremos uma investigação acerca da explicação humeana da identidade pessoal presente no *Treatise*, e examinaremos a natureza da insatisfação de Hume na retratação do “Apêndice”.

No segundo capítulo, apresentaremos a avaliação crítica dos filósofos do senso comum à via das idéias, da qual a explicação humeana da identidade pessoal é um dos produtos. Mostraremos, posteriormente, como a teoria da percepção do senso comum apresenta uma solução para as dificuldades decorrentes da teoria de Hume. Neste capítulo, priorizaremos a filosofia de Thomas Reid porque ela apresenta, como dissemos acima, argumentos mais sólidos.

Finalmente, no terceiro capítulo, examinaremos as críticas de Thomas Reid e James Beattie especificamente à noção humeana de identidade pessoal; críticas estas que, simultaneamente, promovem os princípios da filosofia do senso comum por eles proposta. Neste capítulo, daremos igual atenção aos dois filósofos, observando, contudo

¹¹ Doravante referida como *Inquiry*.

¹² Essa sociedade, fundada por Reid em 1758, contava com membros como James Beattie, George Campbell, James Dunbar, John Farquhar, Alexander Gerard, John Gregory e Robert Trail.

¹³ Doravante referido como *Intellectual Powers*.

que os argumentos de Reid apresentam inconsistências *internas* à filosofia de Hume e, por isso, são filosoficamente mais relevantes. Finalizaremos com uma sucinta exposição sobre como, na filosofia do senso comum, o sentido interno é capaz de nos fornecer conhecimento do “eu”.

Capítulo 1: O problema identidade pessoal e a retratação no “Apêndice” do *Treatise*

A proposta principal deste capítulo é compreender a análise de Hume acerca da identidade pessoal presente na seção T 1.4.6 do *Treatise* e examinar as passagens do “Apêndice” em que Hume revela insatisfação com sua explicação inicial. Para isso, na primeira parte do capítulo, faremos um paralelo entre a seção “Do ceticismo quanto aos sentidos” (T 1.4.2) e a seção “Da identidade pessoal” (T 1.4.6). Iniciaremos mostrando como a discussão acerca da existência contínua e distinta dos objetos introduz o problema da identidade. Em seguida, mostraremos que o princípio de individuação, definido na seção 1.4.2, funciona como um exercício de abstração para se chegar a uma noção de identidade perfeita. Posteriormente, mostraremos que Hume nega a identidade perfeita de nossas percepções e dos objetos, plantas e animais nas seções “Do ceticismo quanto aos sentidos” (T 1.4.2) e “Da identidade pessoal” (T 1.4.6) respectivamente, e apresentaremos as semelhanças entre o modo como atribuímos identidade num e noutro caso.

Na segunda parte do capítulo, abordaremos a explicação sobre a identidade pessoal explicando o modo como Hume nega a identidade perfeita da mente humana. Em seguida, veremos a retratação de Hume no “Apêndice” do *Treatise*, em busca de hipóteses que expliquem a insatisfação humeana. Trabalharemos duas interpretações: a primeira delas – empreendida por Norman Kemp Smith (1941) – identificando uma inconsistência interna entre os livros I e II do *Treatise*, no que diz respeito à consciência que temos da identidade pessoal. A segunda interpretação – empreendida por Don Garrett (1997) – apontando para uma inconsistência externa entre a teoria de Hume e

uma crença básica do senso comum, a saber, a existência de mentes potencialmente distintas.

1.1 Um paralelo entre as seções “Do Ceticismo quanto aos sentidos” e “Da identidade Pessoal”

1.1.1 O problema da existência contínua e distinta introduzindo o problema da identidade

Hume inicia a seção 2, parte 4 do livro I do *Treatise*, intitulada “Do ceticismo quanto aos sentidos”, procurando responder a uma pergunta geral, a saber, quais razões nos fazem crer na existência dos corpos? Na visão humeana, para responder essa pergunta é preciso distinguir outras duas questões: “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?”. (T 1.4.2 §2). Por existência distinta dos objetos, Hume se refere “a sua situação, bem como a suas relações; a sua posição *externa*, bem como à *independência* de sua existência e operação” (T 1.4.2§2) ¹⁴.

Embora Hume responda às duas perguntas separadamente, há uma relação de complementaridade entre a existência contínua e a existência distinta. Supor que os objetos existam mesmo quando não os percebemos implica supor a existência de tais

¹⁴ À medida que avança na análise, porém, a noção de existência distinta referente à sua posição externa se enfraquece. No décimo parágrafo da seção ele diz: “(...) ao falarmos de existências reais e distintas, costumamos ter em vista mais sua independência do que sua situação espacial externa; pensamos que um objeto tem uma realidade suficiente quando sua existência é ininterrupta e independente das transformações incessantes de que temos consciência em nós mesmos.” (1.4.2§10). Mais à frente, a referência ao caráter externo da existência distinta desaparece. “Já observei que existe uma conexão entre o princípio de uma existência *contínua* e o de uma existência *distinta* ou *independente*”. (T 1.4.2§44).

objetos distintamente da mente e das percepções. Do mesmo modo, supor que os objetos existam distintamente do corpo e da mente implica supor sua existência contínua, mesmo quando não os percebemos. Essa relação de complementaridade habilita Hume a dizer que “a resposta a uma questão responde também à outra.”¹⁵ (T 1.4.2§2).

Hume, então, procura identificar qual a origem da noção de existência contínua e distinta dos objetos: sentidos, razão ou imaginação.

Primeiramente, ele nega que os sentidos sejam responsáveis por criar tal noção. Podemos compreender a argumentação com o seguinte exemplo: eu tenho, nesse momento (m^1), a percepção de um livro aberto à minha frente. Fecho os olhos por um momento e essa percepção cessa. Ao abrir os olhos, tenho, num segundo momento (m^2), outra percepção do livro à minha frente. Para que possa considerar a existência contínua do livro, eu devo ser capaz de identificar a percepção que tive em m^1 com a percepção que tive em m^2 . Entretanto, uma vez que meus sentidos deixaram de operar por um momento, não há nada que ligue a percepção do livro em m^1 à percepção do livro em m^2 . Para Hume, dizer que os sentidos são responsáveis por criar a noção de continuidade seria uma contradição em termos, porque “seria supor que os sentidos continuam a operar, mesmo após terem cessado qualquer tipo de operação.” (T 1.4.2 §3).

¹⁵ As considerações acerca do modo como a noção de existência contínua forma a noção de existência distinta – que estão nos parágrafos 44 a 55 – não serão trabalhadas nessa dissertação. Todavia, vale salientar a diferença entre a opinião do vulgo e do filósofo. De um lado, para o homem comum, “a opinião da existência contínua que ocorre primeiro e sem muito estudo ou reflexão, traz consigo a outra, sempre que a mente *segue sua tendência primeira e mais natural*” (T 1.4.2§44). Note-se que a atribuição de existência distinta a partir da atribuição de existência contínua é um movimento natural. A tensão surge apenas “quando comparamos experimentos e raciocinamos um pouco acerca deles (...) e percebemos que a doutrina da existência independente de nossas percepções sensíveis é contrária à mais clara experiência.” (T 1.4.2§44) Essa reflexão nos faz retornar o olhar sobre a existência contínua. O filósofo então, para conciliar reflexão e imaginação, cria a hipótese da dupla existência (percepções e objetos). Nossa ênfase.

Posteriormente, Hume nega que a razão seja responsável pela atribuição de existência contínua e distinta aos objetos. Ele contrapõe a opinião do filósofo à opinião do vulgo. De um lado, está a filosofia dizendo “que tudo que aparece à mente não é senão percepção, e possui uma existência descontínua e dependente da mente” (T 1.4.2§14). Sendo assim, seria necessário recorrer a uma série de argumentos para determinar a crença na existência contínua e distinta dos objetos. Entretanto, essa crença é comum ao vulgo que “confunde percepções e objetos, atribuindo uma existência distinta e contínua às próprias coisas que sente ou vê.” (T 1.4.2§14). Ora, se a maioria da humanidade crê sem dificuldades na existência contínua e distinta dos objetos, “essa opinião, por ser inteiramente irracional, tem de proceder de uma outra faculdade que não o entendimento.” (T 1.4.2§14).

Se não é a razão nem os sentidos, a faculdade responsável pela crença na existência contínua e distinta dos objetos é a imaginação. Para compreender como a imaginação opera nesse caso, Hume procura certas qualidades apresentadas por aquelas percepções às quais atribuímos existência contínua e distinta. Tais qualidades são *coerência e constância*.

Em suma, a explicação para a coerência é a seguinte: para que certas experiências façam sentido, é necessário crer na existência contínua de objetos que não estão presentes aos nossos sentidos. Tomemos o seguinte exemplo: todos os dias, minha irmã chega do trabalho por volta das seis horas da tarde, quando estou na sala assistindo à televisão, me saúda e vai para seu quarto. Quando ela chega, ouço o barulho da porta sendo aberta e fechada, ouço sua voz e a vejo entrar em casa. Certo dia, por volta das seis horas da tarde, estou em meu quarto estudando quando ouço o barulho da porta se abrindo e fechando, embora não veja a porta; ouço minha irmã conversando ao celular, embora não a veja. Ao ouvir o barulho da porta e o som de sua voz, infiro que ela

chegou. Essa inferência só é possível porque, de alguma forma, pressuponho que a porta continua existindo e que a voz pertence a alguém que continua existindo independente da minha percepção.

Entretanto, Hume diz que “para explicar satisfatoriamente essa opinião [existência contínua dos objetos] deveremos juntar, à coerência, a constância de sua aparição.” (T 1.4.2 §23). Quando examinamos os objetos aos quais atribuímos existência contínua, percebemos que eles apresentam uma constância em suas características. Hume diz: “Essas montanhas, casas e árvores que estão agora diante de meus olhos sempre me apareceram na mesma ordem; e se as perco de vista, ao fechar os olhos ou virar a cabeça, logo depois vejo que retornam a mim sem a menor alteração.”. (T 1.4.2 §18)

É justamente a explicação acerca da constância que introduz o problema da identidade atribuída as nossas percepções. Hume diz:

Quando nos habituamos a observar uma constância em certas impressões; 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. Mas como essa descontinuidade de sua existência é contrária à sua perfeita identidade, e nos faz ver a primeira impressão como tendo sido aniquilada e a segunda como se fosse uma nova criação, encontramos-nos de certo modo perdidos e envolvidos numa espécie de contradição. Para nos livrar dessa dificuldade, disfarçamos a descontinuidade tanto quanto possível, ou antes, eliminamo-la inteiramente, supondo que essas percepções intermitentes estão conectadas por uma existência real, à qual somos insensíveis. (T 1.4.2.24)

Para explicar a teoria, Hume estabelece quatro etapas. Na primeira etapa, ele explica o princípio de identidade e oferece uma noção de identidade perfeita. Na segunda etapa, ele mostra como a identidade que atribuímos a percepções fragmentadas e descontínuas é apenas fictícia. Na terceira etapa, Hume explica como essa “identidade

fictícia” nos leva a fantasiar uma existência contínua. Finalmente, a quarta e última etapa consiste em explicar como tal fantasia se converte em crença¹⁶.

1.1.2 Sobre as noções de identidade perfeita e fictícia

Para Hume, a simples percepção de um objeto não é suficiente para gerar a idéia de identidade, pois, ao tomarmos um objeto isolado temos a idéia de unidade. Entretanto, a percepção de vários objetos semelhantes também não é capaz de originar a idéia de identidade. Sempre que a mente observa objetos – por mais semelhantes que sejam – ela forma a idéia de dois, três ou mais objetos. Em outras palavras, a observação de vários objetos semelhantes só é capaz de originar a idéia de pluralidade ou multiplicidade. E “uma vez que tanto a pluralidade como a unidade são incompatíveis com a relação de identidade, esta deve, portanto, estar em algo distinto daquelas.” (T 1.4.2 §28).

Para resolver esse problema, Hume lança mão da idéia de tempo ou duração. Tomemos como exemplo a percepção contínua de um objeto durante uma variação temporal que vai do momento m^1 ao momento m^3 . Dependendo da maneira como abordarmos os diferentes momentos dessa variação temporal, teremos a idéia de multiplicidade ou de identidade. Ao contemplarmos o objeto simultaneamente em m^1 e m^3 temos a idéia de multiplicidade, porque a percepção do objeto precisa ser “duplicada”. Há uma percepção do objeto em m^1 , ao mesmo tempo em que há outra percepção do objeto em m^3 . Por outro lado, ao contemplarmos o objeto em m^1 , m^2 e m^3

¹⁶ Não abordaremos o problema da crença na existência contínua e distinta dos objetos porque essa questão não encontra ressonância no problema da identidade pessoal.

sucessivamente, temos a idéia de identidade¹⁷, porque a percepção do objeto permanece invariável. A variação nesse caso é apenas no tempo.

Entretanto, ao introduzir a idéia de tempo na explicação do princípio de identidade, Hume releva o caráter ilusório dessa atribuição:

(...) só podemos aplicar sua idéia [do tempo] a um objeto imutável graças a uma *ficção* da imaginação, pela qual supomos que o objeto imutável participa das mudanças dos objetos coexistentes, em particular de nossas percepções. *Tal ficção da imaginação ocorre quase sem exceção.* (T 1.4.2 §29)¹⁸

Em seu livro *The Philosophy of David Hume* (1941), Kemp Smith considera que a análise humeana acerca da identidade nessa seção é uma “renúncia virtual”¹⁹ da discussão empreendida na seção “Das Relações” (T 1.1.5) quando Hume define a identidade como um tipo genuíno, não-fictício de relação.

Considero aqui essa relação [identidade] enquanto aplicada em seu sentido mais estrito, a objetos constantes e imutáveis, sem examinar a natureza ou fundamento da identidade pessoal, que terá seu lugar mais adiante. De todas as relações, a identidade é *a mais universal, sendo comum a todo ser cuja existência tenha alguma duração.* (T 1.1.5§4)²⁰

Aparentemente, essa definição contradiz o caráter fictício presente na atribuição de identidade às percepções, na medida em que apresenta a identidade como “a mais universal” das relações. Todavia, anteriormente, ainda na seção T 1.1.5, Hume distingue dois sentidos para o termo ‘relação’. O primeiro designa “a qualidade pela qual duas

¹⁷ Há um problema aqui quanto ao termo utilizado no texto. Na passagem em questão, Hume utiliza o termo ‘unidade’. Ele diz: “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.” (T 1.4.2§29). Na edição Norton & Norton do *Treatise*, há uma nota sugerindo que o termo ‘unidade’ equivale ao termo ‘identidade’. A justificativa é que, na passagem, Hume parece mostrar que há duas maneiras de abordar um objeto dentro de uma variação temporal. Uma oferece a idéia de pluralidade na medida em que abordamos dois momentos simultâneos e “duplicamos” o objeto. A outra, na medida em que faz com que passemos por momentos sucessivos observando o mesmo objeto, nos dá uma noção de um objeto imutável ao longo de uma suposta variação temporal; ou seja, a idéia de identidade. Aqui, aqui escemos à sugestão de Norton & Norton e utilizamos o termo ‘identidade’.

¹⁸ Nossa ênfase.

¹⁹ (KEMP SMITH, 1941) p. 475 nota I.

²⁰ Nossa ênfase.

idéias são conectadas na imaginação, uma delas naturalmente introduzindo a outra” através da contigüidade, semelhança e causalidade. O segundo sentido de relação – relação filosófica – determina “a circunstância particular na qual, ainda que a união de duas idéias *na fantasia seja meramente arbitrária*, podemos considerar apropriado compará-las” (T 1.1.5§1) ²¹.

Ora, a identidade se insere no segundo tipo de relação. Nesse sentido, consideramos que, ao invés de uma renúncia virtual da seção T 1.1.5, a seção T 1.4.2 apresenta um refinamento da noção de identidade inicialmente apresentada. Podemos dizer que a seção “Do ceticismo quanto aos sentidos” explicita em que consiste a “arbitrariedade” da união de duas idéias – invariabilidade e ininterruptibilidade – na imaginação.

Uma observação acerca da utilização do termo ‘identidade’ na filosofia humeana contribui para pensar na seção T 1.4.2 como um desenvolvimento da seção T 1.1.5. Segundo Donald Baxter, Hume utiliza o termo ‘identidade’ num sentido particular significando ‘identidade ao longo do tempo’. Portanto, se na passagem da seção “Das relações”, Hume estivesse falando da identidade num sentido comum do termo, “ele teria que dizer que a identidade é comum a todo ser, tendo ou não tendo duração.” ²². Ao relacionar a identidade com a duração, Hume antecipa a discussão da seção T 1.4.2 onde analisa como a idéia de duração é essencial para a formação da idéia de identidade.

É necessário ainda, fazer uma importante observação acerca da idéia de identidade perfeita para evitar algum mal entendido. Em diversas passagens das seções T 1.4.2 e T 1.4.6, Hume emprega a expressão “identidade perfeita” ²³. A utilização dessa expressão

²¹ Nossa ênfase.

²² (BAXTER, 1998) p 207. No original: “he would have said that identity is common to every being, whether or not it has duration.”

²³ Na seção 1.4.2, Hume diz “Mas como essa discontinuidade de sua existência é contrária à sua perfeita identidade.” (T 1.4.2§24). “(...) por que a constância de nossas percepções nos faz atribuir-lhes uma perfeita identidade numérica” (T 1.4.2§31). “(...) e é a essas imagens descontínuas que atribuímos

poderia parecer paradoxal, levando em conta que o próprio Hume mostra o caráter fictício presente na formação da idéia de identidade. Entretanto, a preocupação humeana, ao explicar o princípio de identidade, é estabelecer em que consiste tal princípio. Em outras palavras, Hume quer definir qual a nossa noção perfeita de identidade para depois mostrar como ela é falsamente aplicada a percepções interrompidas, plantas, animais, objetos e à mente humana. É por meio dessa ficção da imaginação “que um objeto singular, situado diante de nós e observado *durante um certo tempo* sem que nele descubramos nenhuma interrupção ou variação, é capaz de nos dar uma *noção de identidade*.” (T 1.4.2§29) ²⁴. Há uma espécie de exercício de abstração onde a ficção opera durante um tempo limitado para que se possa chegar, enfim, ao princípio de identidade:

Assim, o princípio de individuação não é senão a *invariabilidade* e *ininterruptabilidade* de um objeto ao longo de uma suposta variação do tempo, pela qual a mente pode acompanhá-la nos diferentes períodos de sua existência, *sem nenhuma quebra na visão, e sem ser obrigada a formar a idéia de multiplicidade ou número*. (T 1.4.2 §30) ²⁵

Portanto, parece razoável pensar que a idéia de identidade perfeita é, para Hume, a idéia de um objeto ininterrupto e invariável ao longo do tempo.

uma *perfeita identidade*.” (T 1.4.2§36). “(...)fantasiando um ser contínuo, capaz de preencher esses intervalos e preservar uma *identidade perfeita* e integral em nossas percepções” (T 1.4.2§40) Posteriormente na seção “Da identidade pessoal” ele diz “Há filósofos que imaginam (...) que estamos certos de sua [do eu] *perfeita identidade* e simplicidade” (T 1.4.6§1). “Embora em um momento possamos ver a sucessão relacionada como variável ou descontínua, no momento seguinte certamente iremos atribuir a ela uma *identidade perfeita*” (T 1.4.6§6). “É claro que iremos atribuir uma *perfeita identidade* a essa massa, contanto que todas as suas partes continuem ininterrupta e invariavelmente as mesmas” (T 1.4.6§8). Nossa ênfase em todas as passagens.

²⁴ Nossa ênfase.

²⁵ Nossa ênfase na última oração.

1.1.3 A atribuição de identidade nas seções T 1.4.2 e T 1.4.6

Na seqüência da seção “Do ceticismo quanto aos sentidos”, Hume passa a explicar como atribuímos, erroneamente, perfeita identidade às nossas percepções, uma vez que elas não apresentam nenhuma das duas características que definem a perfeita identidade.

Para explicar o nosso erro, Hume parte de uma regra geral ²⁶, “que todas as idéias que põem a mente na mesma disposição ou em disposições similares têm grande tendência a ser confundidas.” (T 1.4.2§32). É preciso, portanto, examinar a disposição da mente quando ela contempla um objeto que apresente identidade perfeita e encontrar uma atividade mental que exiba uma disposição semelhante.

Conforme estabelecido pelo princípio da identidade, ao contemplarmos um objeto que apresente identidade perfeita, a variação ocorre unicamente no tempo. Nesse caso, Hume diz, “nunca nos empenhamos em produzir uma nova imagem ou idéia do objeto” (T 1.4.2§33). A transição entre cada um dos momentos – m^1 , m^2 e m^3 – de uma variação temporal se dá de forma muito suave e exige pouco esforço das nossas faculdades mentais que entram numa espécie de “estado de repouso”.

Qual seria, portanto, a situação que colocaria a mente num estado semelhante ao “estado de repouso” presente na observação de objetos que apresentam identidade perfeita? Hume responde que a observação de uma sucessão de objetos relacionados deixa a mente num estado similar àquele experimentado quando observamos a identidade. Quando observamos uma sucessão de objetos relacionados por semelhança, por exemplo, essa relação presente entre tais objetos faz com que o pensamento deslize

²⁶ Aqui, Hume aborda um assunto tratado na seção T 1.2.5 onde ele diz: “Não apenas as idéias semelhantes são relacionadas, como também as ações mentais que realizamos para considerar cada uma delas diferem tão pouco umas das outras que não somos capazes de as distinguir. Esta última circunstância tem conseqüências importantes. Podemos observar em geral que, sempre que as ações da mente pelas quais formamos duas idéias quaisquer são iguais ou semelhantes, temos uma forte tendência a confundir tais idéias, tomando uma pela outra.” (T 1.2.5§21)

com a mesma facilidade com a qual desliza quando considera um objeto único; confundindo, portanto, a sucessão com a identidade. (T 1.4.2§34).

Na seção “Da identidade pessoal” (T 1.4.6), Hume retoma essa explicação com uma pequena alteração terminológica. Ele diz que confundimos *identidade* ou *mesmidade* com *diversidade*, ao invés de sucessão. Entretanto, ‘sucessão’ e ‘diversidade’ podem ser pensados como termos equivalentes. Hume diz que o que nos dá a noção de diversidade é uma “idéia distinta de diversos objetos diferentes existindo *em sucessão* e conectados entre si por uma relação estreita” (T 1.4.6§6).²⁷ A confusão entre as idéias de identidade e diversidade se dá porque “a ação da imaginação pela qual consideramos o objeto ininterrupto e a ação pela qual refletimos sobre a sucessão de objetos relacionados são sentidas de maneira quase igual” (T 1.4.6§6)²⁸, ou seja, passamos tão facilmente de um objeto a outro objeto distinto, que acabamos por atribuir identidade a eles.

Então, Hume apresenta uma série de exemplos a fim de provar que “todos os objetos a que atribuímos identidade sem ter observado sua invariabilidade e ininterruptabilidade são constituídos por uma sucessão de objetos relacionados.” (T 1.4.6§7). Esses exemplos de identidade atribuída a objetos, plantas e animais podem ser pensados analogamente à identidade atribuída às nossas percepções.

Em primeiro lugar, Hume mostra como variações mínimas não influenciam na atribuição de identidade a um determinado objeto. Consideremos, por exemplo, uma massa de pão de queijo pesando 1 quilo. Se retirarmos um pedaço de 5 miligramas da massa continuaremos considerando-a a mesma massa. A transição da mente entre a

²⁷ Nossa ênfase.

²⁸ Na seção 1.4.2, essa conclusão aparece na seguinte formulação: “Uma transição ou passagem da imaginação ao longo das idéias dessas percepções diferentes e descontínuas é uma disposição mental quase igual àquela pela qual consideramos uma percepção constante e ininterrupta. É muito natural, portanto, confundirmos as duas.” (T 1.4.2§35).

massa do pão de queijo antes do decréscimo de 5 miligramas para a massa depois do decréscimo é muito suave e não nos constrange a atribuir outra identidade a essa massa.

Em segundo lugar, Hume observa que para dizer até que ponto uma alteração pode resultar na destruição da identidade de algo, devemos considerá-la proporcionalmente ao todo. Ele diz: “A adição ou subtração de uma montanha não seriam suficientes para produzir uma diversidade em um planeta, mas a alteração de apenas algumas polegadas poderia destruir a identidade de alguns corpos.” (T 1.4.6§9).

Em terceiro lugar, podemos notar que atribuímos identidade a um corpo, mesmo que haja uma variação considerável de suas partes; contanto que essa variação seja empreendida de forma gradual.

Em quarto lugar, Hume observa que, ainda que a variação se dê de forma gradual e proporcional ao todo, quando percebemos que as modificações foram muito grandes, vacilamos em atribuir identidade. Nesse caso, recorremos a um artifício que induz “a imaginação a avançar mais um passo: produzir uma referência das partes umas às outras, e uma combinação tendo em vista algum *fim* ou propósito *comum*.” (T 1.4.6§11). Um exemplo dessa situação é o paradoxo do barco de Teseu. Imaginemos um barco que, após cada viagem, tem suas partes danificadas substituídas por novas partes. Imaginemos ainda que praticamente todas as partes do navio sejam substituídas. Como é possível que, tendo consciência dessa mudança, consideremos o barco o mesmo? Para Hume, esse “fim comum” às partes – navegar – operaria na imaginação facilitando a transição entre o navio antes e depois da mudança, não importando a magnitude desta mudança.

Em quinto lugar, Hume mostra que se, além do fim comum, considerarmos que existe uma *simpatia* entre as partes, supondo que elas se relacionam causalmente em suas operações, mais facilmente atribuiremos identidade a algo. “Esse é o caso de todos

os animais e vegetais, cujas diferentes partes não apenas se referem a um propósito geral, mas também apresentam mútua dependência ou conexão.” (T 1.4.6§12). Mesmo que plantas e animais sofram uma transformação *total*, atribuímos identidade a eles.

Um carvalho que, de uma pequena planta, cresce até se transformar em uma grande árvore, é sempre o mesmo carvalho, embora nenhuma de suas partículas materiais, nem a forma de suas partes continuem as mesmas. Uma criança se torna um homem, e ora engorda, ora emagrece, sem sofrer mudança em sua identidade. (T 1.4.6§12)

Em sexto lugar, Hume apresenta dois fenômenos para corroborar sua teoria. O primeiro fenômeno envolve a confusão entre o que Hume chama de identidade numérica e identidade específica. Tomemos um exemplo dos sons emitidos quando alguém martela um prego em uma tábua de madeira. Dizemos impropriamente que se trata do mesmo som, pois os sons são apenas semelhantes e possuem uma identidade específica. A identidade numérica pertence exclusivamente ao martelo.

O segundo fenômeno envolve uma consideração a respeito da natureza do objeto cuja identidade está sob análise. Pensemos algo que tenha por característica essencial a variabilidade; por exemplo, um rio. Na medida em que a natureza do rio é fluir, o fluxo contínuo de suas águas não é capaz de demover a identidade que atribuímos a ele, embora “em menos de vinte e quatro horas estas [suas partes] estejam totalmente alteradas” (T 1.4.6§14).

Todos esses exemplos apresentados por Hume servem para mostrar que atribuímos identidade às plantas, animais, navios, sons e muito mais que, sob análise cuidadosa, se mostra variável; se assim procedemos, essa identidade só pode ser fictícia.

Há, portanto, uma analogia entre o modo como atribuímos identidade às nossas percepções e o modo como atribuímos identidade às plantas, corpos e objetos. Em ambos os casos, a identidade é fictícia uma vez que a maneira interrupta como

percebemos as coisas é contrária à noção de identidade perfeita. Em ambos os casos, existe apenas uma sucessão de objetos relacionados aos quais atribuímos identidade.

1.2 A noção de identidade pessoal em David Hume

A seção T 1.4.6 “Da Identidade Pessoal” pode ser dividida em quatro partes. Do primeiro ao terceiro parágrafo, Hume apresenta os primeiros argumentos para negar a idéia de identidade pessoal. Do quarto ao sétimo parágrafo, Hume explora sua definição da mente como um feixe de percepções. Do oitavo ao décimo quinto parágrafo, ele apresenta o mecanismo que opera quando atribuímos identidade a objetos e animais. Finalmente, do décimo sexto parágrafo em diante, Hume mostra de que maneira unimos as diversas percepções na mente humana.

Hume inicia a seção T 1.4.6 mencionando os filósofos que defendem que estamos:

(...) em todos os momentos, intimamente conscientes daquilo que denominamos nosso EU [*our self*]; que sentimos sua existência e a continuidade de sua existência; e que estamos certos de sua perfeita identidade e simplicidade, com uma evidência que ultrapassa a de uma demonstração. (T 1.4.6§1)

Para esses pensadores, qualquer que seja a sensação ou paixão que nos aflige, maior a evidência desse “eu”. Portanto, não faria qualquer sentido tentar fornecer uma prova demonstrativa da existência desse “eu”. Para Hume, esses autores estão equivocados e a investigação que empreende nessa seção procura mostrar como não temos essa idéia de “eu” que possua “perfeita identidade e simplicidade”.

O início da argumentação humeana remete ao princípio da cópia, a saber, que toda idéia deve ser cópia de uma impressão. Uma vez que se busca a idéia de “eu”, deve-se encontrar a impressão que é matriz de tal idéia. Entretanto, o “eu” não pode ser uma

impressão, mas aquilo a que impressões e idéias se referem, ou seja, o “eu” precisa ser algo distinto de impressões e de idéias. E, ainda, caso alguma impressão seja responsável por criar a idéia de “eu”, essa impressão deve permanecer a mesma ao longo do tempo, pois é dessa forma que aqueles filósofos caracterizam o “eu”. Todavia, não há impressão alguma que permaneça a mesma ao longo do tempo. “Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo.” (T 1.4.6§2). Hume então conclui que, como a idéia de “eu” não pode ser derivada de nenhuma impressão, tal idéia não existe.

Em seguida, Hume se pergunta como percepções particulares estariam ligadas ao “eu”, se tais percepções podem ser distinguidas e separadas entre si sem a necessidade de algo que as sustente. Para ele, as percepções possuem um grau de autonomia que solapa a necessidade de um “eu” idêntico e contínuo ao qual elas precisariam referir-se. Hume diz: “quando penetro mais intimamente naquilo que denomino *meu eu*, sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer.” (T 1.4.6§3). Não somos capazes de perceber algo distinto das nossas percepções. Caso eu não tenha percepção alguma durante determinado período “como ocorre no sono profundo (...), pode-se dizer verdadeiramente que não existo.” (T 1.4.6§3).

Hume inicia a segunda parte da seção apresentando uma definição daquilo que chamamos de “eu”. Ele oferece duas imagens centrais para a compreensão do tema:

(...) [os 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. (...) A mente é uma espécie de teatro²⁹, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao

²⁹ Vale salientar que a despeito da metáfora da mente como um teatro, Hume não quer sugerir que exista um lugar onde essas cenas ocorrem. O palco se faz à medida que as cenas se sucedem; findando-se as percepções o teatro rui.

longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. (T 1.4.6§4)

Dada essa definição, Hume passa a explicar a propensão que temos a atribuir identidade a essas percepções. Como vimos anteriormente, essa propensão natural é fruto de uma confusão entre as noções de identidade e sucessão. O estado de repouso em que a mente se encontra ao considerar um objeto ininterrupto e invariável é semelhante ao estado em que a mente se encontra ao considerar objetos relacionados.

Nesse momento, podemos encontrar mais um paralelo entre as seções “Do ceticismo quanto aos sentidos” (T 1.4.2) e “Da identidade pessoal” (T 1.4.6). Na seção T 1.4.2, Hume diz que, ao raciocinarmos acerca das nossas percepções e dos objetos, percebemos que há uma incompatibilidade entre a identidade que lhes atribuímos e a maneira como essas percepções e objetos se apresentam à nossa mente. Hume entende que essa situação causa desconforto à mente humana. “E uma vez que esse desconforto nasce da oposição entre dois princípios contrários, o alívio deverá ser buscado no sacrifício de um princípio em benefício do outro”. (T 1.4.2§37)

Como a passagem entre percepções relacionadas semelhantes ocorre de maneira sutil na mente humana, Hume diz que dificilmente conseguiríamos abrir mão dessa opinião. Portanto, para solucionar o dilema nos voltamos para o outro princípio e deixamos de considerar as percepções interrompidas, passando a atribuir-lhes uma existência contínua e invariável, alcançando, assim, as duas condições necessárias para atribuir-lhes perfeita identidade. Todavia, uma vez que esse ser contínuo e invariável é uma fantasia da nossa mente, a identidade, em última análise, sempre será fictícia.

De maneira análoga, a mente opera no caso da identidade pessoal. Ao refletirmos acerca das percepções que compõem a mente humana, nos damos conta de que elas não apresentam identidade, propriamente falando. Nós apenas temos “uma propensão natural a imaginar essa identidade.” (T 1.4.6§4) E essa propensão é tão forte que a

praticamos sem nos darmos conta. Nem mesmo se procurássemos corrigir esse erro pela reflexão, Hume acredita, conseguiríamos evitar essa inclinação. Dessa forma, sucumbimos à inclinação da imaginação e atribuímos identidade a objetos diferentes, ignorando a contradição para a qual sua descontinuidade e variação nos levariam. Hume diz:

Para justificar perante nós mesmos tal absurdo, freqüentemente imaginamos algum princípio novo e ininteligível que conecte os objetos, impedindo sua descontinuidade ou variação. É assim que criamos a ficção da existência contínua das percepções de nossos sentidos, com o propósito de eliminar a descontinuidade; **e chegamos à noção de uma alma, um eu e uma substância, para encobrir à variação** (T 1.4.6§6).³⁰

Podemos dizer, portanto, que atribuir existência contínua às percepções e produzir uma noção de *alma*, *eu*, ou *substância* são tentativas de resolver um problema similar, a saber, a contradição entre a propensão natural a identificar percepções semelhantes e a consciência – mediante reflexão – de que essas percepções são, na verdade, interruptas.

A partir daqui, Hume começa a desenvolver a noção de que a idéia de identidade pessoal é apenas fictícia, fruto de um artifício da mente humana para suprimir uma contradição. Ao voltarmos o olhar para a identidade pessoal, damos-nos conta de que as percepções em nossa mente também se mostram variáveis. Portanto, se atribuímos identidade a esse “feixe de percepções”, essa identidade é, assim como nos outros casos, fictícia, imperfeita. Embora Hume considere essa analogia um argumento decisivo, ele apresenta um último argumento.

Hume definira a mente como um feixe de percepções que se sucedem umas às outras³¹. Entretanto, cada percepção que compõe esse feixe é uma existência distinta. E ser distinto, para Hume, significa poder ser separado pelo pensamento ou imaginação. Ora, apesar da separabilidade de nossas percepções, imaginamos que elas estão unidas

³⁰ Nossa ênfase.

³¹ Cf. citação da página 29.

pela identidade pessoal. Dessa forma, deve-se responder uma pergunta a respeito da identidade:

(...) ela é algo que *realmente vincula* nossas diversas percepções ou apenas associa suas idéias na *imaginação*? Em outras palavras, quando fazemos uma afirmação sobre a identidade de uma pessoa, observamos algum vínculo real entre suas percepções ou apenas sentimos um vínculo entre as idéias que formamos dessas percepções? (T 1.4.6§17).³²

Uma vez que o entendimento humano não é capaz de perceber nenhuma conexão real entre objetos relacionados³³, a identidade não pode ser algo que realmente unifique as diversas percepções na mente. A identidade é, em última análise, uma qualidade que atribuímos a tais percepções, por causa da união de suas idéias na imaginação, através das relações de semelhança, contigüidade e causalidade. E, finalmente, uma vez que essas relações unem nossas idéias por uma transição fácil, a noção de identidade deverá surgir “integralmente do progresso suave e ininterrupto do pensamento ao longo de uma cadeia de idéias conectadas”. (T 1.4.6§17)

A parte final da seção 1.4.6 consistirá em mostrar *quais* relações – semelhança, contigüidade e causalidade – operam na formação da idéia de identidade pessoal e *como* elas operam. De antemão, Hume exclui a contigüidade, porque o problema da identidade pessoal envolve fenômenos mentais, que não são espacialmente localizáveis e, portanto, a contigüidade não pode exercer influência alguma.

Para entender como a semelhança funciona na formação de identidade pessoal, tomemos uma sucessão de percepções que forma a mente de uma pessoa. Se essa pessoa fosse capaz de preservar a memória de grande parte de suas percepções passadas, essa capacidade contribuiria para produzir uma relação de semelhança nessa sucessão. “Pois o que é a memória, senão a faculdade pela qual despertamos as imagens e percepções passadas?” (T 1.4.6§18). Lembramo-nos de percepções passadas que se assemelham às

³² Nossa ênfase.

³³ Hume alcança essa conclusão na seção 1.3.14 “Da idéia de conexão necessária”.

percepções presentes e essa semelhança permite que unamos essa sucessão de percepções na mente. Assim, na medida em que produz a relação de semelhança entre as percepções, a memória contribui na produção da noção de identidade.

Já a causalidade nos informa a maneira como as percepções se relacionam em nossa mente. A relação pode ser pensada através da imagem proposta por Hume, da mente como uma “república ou comunidade” (T 1.4.6§19).

Pode-se dizer que essa imagem proposta por Hume é um refinamento³⁴ da imagem inicialmente apresentada da mente como “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*” (T 1.4.6§4)³⁵. Essa metáfora descuida das relações existentes entre essas percepções, passando a imagem de que a mente é apenas um amontoado de percepções dispostas de forma desorganizada e caótica. No entanto, ao falar da mente como uma república ou comunidade, Hume salienta as diversas relações que existem entre as percepções. “Nossas percepções originam suas idéias correspondentes; e essas idéias, por sua vez, produzem outras impressões.” (T 1.4.6§19). Os membros dessa república podem mudar, mas a república permanece a mesma.

Novamente, a memória exerce um papel importante, na medida em que nos capacita a ter noção da relação de causa e efeito presente entre as percepções de nossa mente. E uma vez que temos essa noção de causalidade, “podemos estender a mesma cadeia de causas, e conseqüentemente, a identidade de nossas pessoas, para além de nossa memória”. (T 1.4.6§20). Se antes a memória *produzia* a noção de identidade ao originar a relação de semelhança entre nossas percepções, agora ela também *revela* a

³⁴ O próprio Hume ao iniciar o parágrafo 19 diz que “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.” (T 1.4.6§19). Nossa ênfase.

³⁵ Nossa ênfase.

noção de identidade ao indicar as relações de causa e efeito entre nossas percepções. (T 1.4.6§20).

Assim, Hume termina a seção “Da identidade pessoal” reconhecendo as dificuldades em resolver as questões acerca da identidade pessoal:

A identidade *depende das relações entre idéias*; e essas relações produzem a identidade por meio da transição fácil que ocasionam. 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 (T 1.4.6§21) ³⁶

Ou seja, o próprio Hume reconhece a dificuldade em explicar a identidade pessoal em termos de relações entre idéias. A ausência de critério que possa determinar quando a identidade deve ou não ser atribuída torna as discussões acerca da identidade meramente verbais, exceto quando se fantasia algum princípio desconhecido que una as diversas percepções.

Em suma, não podemos ter uma idéia perfeita de identidade pessoal. Sempre que analisarmos cuidadosamente nossa mente, à qual atribuímos identidade, veremos que se trata apenas de uma sucessão de percepções relacionadas por causalidade e semelhança.

1.3 A retratação no “Apêndice” do *Treatise*

No “Apêndice” do *Treatise*, Hume revê sua posição acerca da identidade pessoal e revela insatisfação com a teoria apresentada no livro I. Ele diz: “Apresentarei os argumentos *de um lado e de outro*, começando com os que me levaram a negar a identidade e simplicidade, em sentido estrito e próprio, de um eu ou ser pensante.” ³⁷ (T App. §18/10). Ora, o próprio Hume parece indicar que existem dois momentos em sua

³⁶ Nossa ênfase.

³⁷ Nossa ênfase.

análise sobre a identidade pessoal: um momento negativo e um momento positivo. A dificuldade estaria, portanto, no momento positivo de sua teoria.

Primeiramente, Hume repassa as etapas que o fizeram negar uma idéia evidente de um “eu” simples e invariável no tempo. A primeira etapa remonta ao *Princípio da Cópia* que exige que toda idéia tenha uma impressão anterior da qual ela seja cópia. Como não existe tal impressão de um “eu” simples e invariável, tal idéia também não pode existir. A segunda etapa refere-se à distinguibilidade e separabilidade de nossas percepções. Uma vez que nossas percepções apresentam tais características, elas não precisam estar submetidas a um “eu” para que possam ser concebidas. A terceira etapa consiste em mostrar que os objetos aos quais atribuímos identidade são, na verdade, uma sucessão de objetos relacionados. Isso aplicado à mente humana significa dizer que não existe uma conexão real entre as percepções da mente, mas que apenas sentimos essa conexão e damos a ela o nome de identidade.

Entretanto, a esta negação segue-se a afirmação, ainda que fictícia, da identidade pessoal. E é justamente quando Hume passa a explicar como as percepções se unem na mente humana que a dificuldade surge. Ele diz:

Em suma, há dois princípios a que não posso renunciar, mas que não consigo tornar compatíveis: que *todas as nossas percepções distintas são existências distintas*, e que *a mente nunca percebe nenhuma conexão real entre existências distintas*. (T App. §29)

A literatura crítica concorda que esses dois princípios apontados por Hume não são, de fato, incompatíveis entre si. Dessa forma, diversas interpretações procuram compreender a insatisfação humeana e estabelecer em que consiste essa incompatibilidade expressa no “Apêndice”. A seguir apresentaremos duas interpretações: a de Norman Kemp Smith (1941) e a de Don Garrett (1997).

1.3.1 Kemp Smith e a inconsistência interna

Segundo Norman Kemp Smith, em seu livro *The Philosophy of David Hume* (1941)³⁸, há um conflito entre as influências de Hutcheson e Newton no tratamento que Hume dá ao problema da identidade pessoal. Para Kemp Smith, o “eu” opera de duas maneiras na visão de Hutcheson: a) como uma faculdade produtiva, reagindo aos estímulos externos, tendo impressões de sensação, idéias e impressões de reflexão e b) como um observador sempre consciente das atividades mentais.

Sob influência de Newton, Hume faz uma análise mais mecanicista da mente, procurando explicar suas operações em termos de impressões e idéias unidas através de “uma espécie de ATRAÇÃO, cujos efeitos no mundo mental se revelarão tão extraordinários quanto os que produz no mundo natural, assumindo formas igualmente numerosas e variadas.” (T 1.1.4§6)

No problema da identidade pessoal, o “eu” enquanto observador assume uma posição secundária. Para Kemp Smith, por causa desse descuido com o “eu” observador, surgiu a interpretação de que Hume nega a existência do “eu”. Basicamente essa atitude ocorre no livro I do *Treatise* onde Hume explica o “eu” referindo-se apenas às percepções que o compõem e à maneira como tais percepções se associam.

Entretanto, em passagens do livro II – quando o “eu” observador exerce função primordial para a teoria humeana da simpatia, por exemplo – a maneira como Hume descreve o “eu” incompatibiliza tais passagens com as passagens do livro I. Kemp Smith compara os dois momentos.

³⁸ A interpretação de Kemp Smith está espalhada ao longo do livro. Cf. (KEMP SMITH, 1941) p 73-76, 169-175, 555-559.

É evidente que a *idéia*, ou, antes, a *impressão* de nós mesmos *está sempre presente* em nosso íntimo, e que *nossa consciência nos proporciona uma concepção tão viva de nossa própria pessoa* que é impossível imaginar algo que a supere quanto a esse aspecto. (T 2.1.11§4)³⁹

Enquanto o *objeto* imediato do orgulho e da humildade é o eu, ou seja, *aquela pessoa idêntica de cujos pensamentos, ações e sensações somos intimamente conscientes*, o *objeto* do amor e do ódio é alguma outra pessoa, de cujos pensamentos, ações e sensações não temos consciência. Isso fica bastante evidente pela experiência. (T 2.2.1§2)⁴⁰

A *idéia* de nosso eu *está sempre intimamente presente a nós*, e transmite um sensível grau de vividez à *idéia* de qualquer objeto com que estejamos relacionados. (T 2.2.4§7)⁴¹

Ora, para Kemp Smith, essas passagens contradizem completamente o segundo parágrafo da seção “Da identidade pessoal” onde Hume diz:

De minha parte, quando penetro mais intimamente naquilo que denomino *meu eu*, sempre deparo com uma ou outra percepção particular. (...) Nunca apreendo a *mim mesmo*, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo obter nada que não seja uma percepção. (T 1.4.6§2)

Nesse sentido, o livro II exige uma consciência da identidade pessoal que o livro I é incapaz de providenciar. A confissão do “Apêndice” seria, portanto, um reconhecimento tardio dessa dificuldade.

Mas em que consistiria essa dificuldade? Qual seria a falha da explicação da identidade pessoal na seção 1.4.6? Por que ela não seria capaz de explicar a consciência da identidade pessoal? Para Kemp Smith, Hume entende que a consciência da identidade pessoal envolve uma espécie de pensamento reflexivo. Ele cita Hume:

Mas tendo assim afrouxado o laço entre todas as nossas percepções particulares, quando passo a explicar o princípio de conexão que as liga, e que nos faz atribuir a elas uma real simplicidade e identidade, percebo que minha explicação é muito deficiente, e que só a aparente evidência dos raciocínios anteriores pode ter-me levado a aceitá-la. Se as percepções são existências distintas, elas só formam um todo por estarem conectadas. Mas o entendimento humano não é capaz de descobrir nenhuma conexão entre existências distintas. Apenas *sentimos* uma conexão ou determinação do pensamento a passar de um objeto a outro. Segue-se, portanto, que apenas o pensamento encontra a identidade pessoal, quando *ao refletir*⁴² sobre a cadeia de percepções passadas que compõe uma mente, sente que as idéias dessas

³⁹ Nossa ênfase.

⁴⁰ Nossa ênfase, exceto no termo ‘objeto’.

⁴¹ Nossa ênfase.

⁴² Nossa ênfase.

percepções estão conectadas entre si, e que introduzem naturalmente umas às outras.
(T App. § 28)

Há um sentimento de que a mente é determinada a unir diversas percepções atribuindo-lhes identidade. Esse sentimento surge quando refletimos sobre a cadeia de percepções que compõe a mente. Segundo Kemp Smith, Hume não vê problemas em adotar esse sentimento “reflexivamente condicionado”⁴³ como a fonte da consciência do “eu”. De fato, a “maioria dos filósofos parece inclinada a pensar que a identidade pessoal *surge* da consciência; e que a consciência é apenas um *pensamento ou percepção refletida*.” (T App. §28).⁴⁴

“Mas este, Hume segue apontando, é precisamente o ponto em que ele percebe que seu argumento fracassou: é a possibilidade de um pensamento reflexivo que ele é incapaz de explicar.”⁴⁵. Sendo assim, quando Hume diz que “há dois princípios a que não posso renunciar, mas que não consigo tornar compatíveis” (T App. §29), ele denuncia a incapacidade de tais princípios em fornecer os elementos para explicar o “pensamento ou percepção refletida” necessários para compreender a consciência que temos de nosso “eu”. Em última análise, a incompatibilidade é entre os dois princípios e a consciência da identidade pessoal.⁴⁶

Assim como a tradição crítica, Kemp Smith concorda que Hume não quis dizer que esses dois princípios – “que *todas as nossas percepções distintas são existências distintas*, e que *a mente nunca percebe nenhuma conexão real entre existências distintas* (T App. §29)” – são incompatíveis entre si. Para o comentador, longe de ser incompatível, o segundo princípio é uma consequência do primeiro. Negar a possibilidade da mente perceber conexão real entre existências distintas é extrair uma

⁴³ (KEMP SMITH, 1941) p. 557.

⁴⁴ Nossa ênfase em ‘pensamento ou percepção refletida’.

⁴⁵ (KEMP SMITH, 1941) p.557. No original: “But this, Hume proceeds to point out, is precisely where he now finds his argument to have broken down: it is the possibility of reflective thinking for which he is unable to account.”

⁴⁶ (KEMP SMITH, 1941) p. 558.

conclusão a partir daquilo que Hume entende pelo termo ‘distinto’, ou seja, como algo que não só pode ser distinguido pelo pensamento, como também pode de fato existir, “sem necessitar de nada mais para sustentar sua existência.” (T 1.4.5 §5).

Portanto, a interpretação de Kemp Smith denuncia a duplicidade textual do *Treatise* na discussão acerca da noção de “eu”. As referências ao livro II apresentam um Hume comprometido com uma consciência íntima do “eu”, que o livro I nega completamente. Nesse sentido, Kemp Smith aponta para uma inconsistência interna entre os livros I e II do *Treatise*.

1.3.2 Don Garrett e a inconsistência externa

Por sua vez, Don Garrett em seu livro *Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy* (GARRETT, 1997 p. 180-186) identifica uma possível contradição na explicação humeana. Ele apresenta uma série de proposições às quais Hume assentiria, mas que levariam a um problema aparentemente insolúvel quando pensadas em conjunto. É interessante notar que uma das proposições propostas por Garrett não se refere a nenhuma passagem específica do *Treatise*, mas apela para uma noção do senso comum. Apresentarei cada uma delas mostrando porque Garrett as atribui a Hume.

As duas primeiras proposições são aquelas expressas por Hume no “*Apêndice*” do *Treatise*: (A) **“todas nossas percepções distintas são existências distintas”** e (B) **“a mente nunca percebe qualquer conexão real entre existências distintas”**. (T App. §29/21)

A terceira proposição é: (C) **“a posse de qualquer percepção é determinada ou por sua relação causal e por sua relação de semelhança ou pela observação de sua**

conexão real (isto é, que ela seja inerente) a um “eu” substancial distinto.”⁴⁷ Ela seria derivada da explicação humeana da identidade pessoal. Quando voltamos o olhar para nossa mente observamos certas percepções que estão em relações de semelhança e causalidade com outras percepções. Ao percebermos essas relações nos damos conta de que essas percepções pertencem exclusivamente à nossa mente.

A quarta proposição é: **(D) “A função causal de objetos qualitativamente idênticos (existências distintas) só pode diferir em virtude de diferenças na localização espacial ou temporal, a menos que a mente perceba uma conexão real entre pelo menos um desses objetos e algum outro objeto distinto.”**⁴⁸ Esta proposição remete às duas definições de causa oferecidas por Hume na seção 1.3.14 do *Treatise*:

Podemos definir uma CAUSA como ‘Um objeto anterior e contíguo a outro, tal que todos os objetos semelhantes ao primeiro mantêm relações semelhantes de anterioridade e contigüidade com os objetos semelhantes ao último’. Se tal definição for considerada deficiente, porque extraída de objetos estranhos à causa, podemos substituí-la por esta outra: ‘Uma CAUSA é um objeto anterior e contíguo a outro, e unido a ele de tal forma que a idéia de um determina a mente a formar a idéia do outro, e a impressão de um a formar uma idéia mais vívida do outro’. (T 1.3.14§31)

Para Garrett, em ambos os casos a “causa” é definida em termos de anterioridade temporal e contigüidade. Nesse sentido, para diferenciar duas causas qualitativamente idênticas é preciso mostrar que elas estão em pontos diferentes do tempo ou do espaço.

A quinta proposição é: **(E) “vários tipos de percepções não estão em “lugar nenhum””**.⁴⁹ Esta proposição é uma máxima expressa por Hume na seção “Da imaterialidade da alma”, onde ele diz: “*um objeto pode existir, sem, entretanto estar em*

⁴⁷ (GARRETT, 1997) p. 181. No original: “The ownership of any perception is determined either by its causal relations and its relations of resemblance or by its perceived real connection to (i.e., inherence in) a distinct substantial self”.

⁴⁸ *Ibid.* No original: “The causal roles of qualitatively identical objects (distinct existences) can differ only in virtue of differences in spatial or temporal location, unless the mind perceives a real connection between at least one of them and some other distinct object.”

⁴⁹ *Ibid.* No original: “Many kind s of perceptions are “no where”.”

nenhum lugar; e afirmo que não apenas isso é possível, mas que a maior parte dos seres existe e tem de existir dessa maneira.” (T 1.4.5§10).

Finalmente, a sexta proposição: (F) **“é possível que duas percepções numericamente distintas, mas qualitativamente idênticas, de qualquer tipo, incluindo percepções que não estejam em “lugar algum”, ocorram em mentes diferentes ao mesmo tempo.”**⁵⁰ É importante salientar que esta proposição “é uma *crença básica do senso comum* sobre a natureza das pessoas”⁵¹. De fato, Garrett reconhece que, das proposições presentes em sua análise, esta é a única que não ocorre no corpo do *Treatise*. Entretanto, podemos esperar que Hume assinta a tal proposição como algo óbvio, fora de dúvida.

Para Garrett, ao colocarmos todas essas proposições em conjunto, elas levariam a um dilema aparentemente insolúvel. Tomemos o exemplo de duas impressões do cheiro de uma única rosa. Embora sejam distintas, essas percepções são qualitativamente idênticas, ou seja, compartilham das mesmas relações com outros objetos. Como o entendimento humano não é capaz de perceber nenhuma conexão real entre as percepções – proposições (A) e (B) – só podemos distinguir as relações dessas percepções (C) mostrando que elas estão em pontos diferentes do tempo e do espaço – proposição (D). Entretanto – proposição (E) – essas percepções não estariam em lugar algum e, portanto, não seria possível diferenciá-las espacialmente. Sendo assim, seria preciso recorrer às suas localizações temporais para diferenciá-las. Outra dificuldade – proposição (F) – surge quando assumimos que estas percepções também ocorrem ao mesmo tempo, ou seja, não é possível diferenciá-las temporalmente. No final das contas, seríamos obrigados a assumir ou que as duas percepções pertencem à mesma

⁵⁰ *Ibd.* No original: “It is possible that two numerically distinctly but qualitatively identical perceptions of any kind, including perceptions that are “no where”, should occur in different minds at the same time”.

⁵¹*Ibd.* No original: “is a *basic common sense belief* about the very nature of persons”. Nossa ênfase.

mente ou que nenhuma delas pertence. Em ambos os casos, não seríamos capazes de conceber uma mente distinta da nossa.

Na visão de Don Garrett, se formássemos a idéia de identidade pessoal tal como Hume descreve na seção 1.4.6 do *Treatise*, “não poderíamos conceber, (...) como uma possibilidade genuína, algo que claramente é concebível – em outras palavras, a existência de outras mentes com percepções similares e simultâneas.”⁵²

Portanto, podemos concluir, a partir da análise de Garrett, que existe uma inconsistência externa entre a explicação humeana e o modo como concebemos mentes diferentes das nossas. A proposição (F) implica na idéia da mente humana como uma entidade potencialmente distinta de outras mentes. E, segundo Garrett, esta é uma crença com a qual o próprio Hume concordaria e da qual ele não poderia abrir mão. Entretanto, quando pensamos em conjunto a teoria de Hume acerca da causalidade e teoria acerca da identidade pessoal, percebemos que não somos capazes de explicar essa idéia da mente como uma entidade potencialmente distinta de outras mentes. Toda a dificuldade de Hume deve-se, nesse sentido, à incapacidade de torná-la compatível com uma crença do senso comum.

1.4 – Conclusão

Neste capítulo, procuramos mostrar que existe um paralelo entre a seção “Do ceticismo quanto aos sentidos” (T 1.4.2) e a seção “Da identidade pessoal” (T 1.4.6). Em primeiro lugar, Hume estabelece na seção 1.4.2 uma noção de identidade perfeita, a saber, de um objeto invariável e ininterrupto ao longo de uma variação temporal.

⁵² *Ibd* p. 184. No original: “we could *not* conceive, (...) as a genuine possibility, something that clearly *is* conceivable – namely, the existence of other perceivers with similar and simultaneous perceptions”.

Posteriormente, ele mostra como essa identidade perfeita não pode ser atribuída às nossas percepções (T 1.4.2) e às plantas, animais e objetos (T 1.4.6). Quando analisamos essa identidade fictícia, percebemos que se trata apenas de uma sucessão de objetos relacionados. Nesse sentido, atribuir existência contínua e distinta aos objetos é uma operação semelhante a fantasiar a existência de um “eu” ou substância. Ambos os casos são tentativas de eliminar a contradição entre a identidade atribuída às percepções e a sua variabilidade.

Dessa forma, pudemos observar que a identidade que atribuímos à mente humana é apenas fictícia. Quando a analisamos minuciosamente, percebemos que se trata apenas de um feixe de percepções unidos por relações de causalidade e semelhança.

Vimos ainda duas interpretações para a insatisfação de Hume exposta no “Apêndice” do *Treatise*. Kemp Smith denuncia uma inconsistência interna entre a o tratamento dado ao assunto nos livros I e II do *Treatise*, ao passo que Don Garrett mostra uma inconsistência externa entre a teoria de Hume e a crença do senso comum na existência de mentes como entidades potencialmente distintas. No terceiro capítulo desta dissertação, veremos como essa inconsistência externa é trabalhada nas críticas de Thomas Reid e James Beattie a David Hume e como inconsistência interna é explorada por Thomas Reid.

Antes, porém, é necessário analisar a teoria da percepção de David Hume e de Thomas Reid. O próprio Hume reconhece que “a identidade *depende das relações entre idéias*” (T 1.4.6§21) ⁵³. Dessa forma, é necessário compreender como Hume desenvolve sua teoria da percepção em termos de impressões e idéias e identificar as possíveis limitações dessa teoria quanto às condições necessárias para uma explicação satisfatória da identidade pessoal. Por outro lado, para compreender as críticas dos filósofos do

⁵³ Nossa ênfase.

senso comum à teoria de Hume, é importante analisar a diferença na teoria da percepção apresentada por eles, salientando a capacidade dessa teoria em explicar a identidade pessoal através de um conhecimento imediato através dos sentidos.

Capítulo 2 – O ceticismo inerente à via das idéias

O objetivo principal deste capítulo é comparar as teorias da percepção de David Hume, Thomas Reid e James Beattie. Como vimos no capítulo anterior, Hume examina o problema da identidade pessoal em termos de impressões e idéias e conclui que não somos capazes de ter uma idéia perfeita de “eu”. Além disso, a insatisfação de Hume no “Apêndice” do *Treatise* refere-se à dificuldade em explicar a identidade pessoal em termos de impressões e idéias. Portanto, para compreender melhor a conclusão negativa de Hume e, posteriormente, as críticas de Thomas Reid e James Beattie, devemos atentar para três aspectos: 1) como Hume desenvolve uma teoria da percepção em termos de impressões e idéias, 2) a crítica que os filósofos do senso comum fazem à via das idéias e 3) a teoria da percepção alternativa apresentada pelos filósofos do senso comum.

Na medida em que a teoria da percepção de cada autor procura seguir o método experimental, iniciaremos este capítulo com o exame da influência do método newtoniano nas filosofias desses autores. Na primeira parte, analisaremos as “Regras de raciocínio em filosofia” propostas por Isaac Newton na obra *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*⁵⁴, salientando a importância que conhecimento pelos sentidos tem para a terceira regra de Newton.

Posteriormente, examinaremos a aplicabilidade das regras de Newton na filosofia de Hume, mostrando como sua teoria da percepção expressa em termos de impressões e idéias é incapaz de garantir o conhecimento dos objetos através dos sentidos e, portanto, incapaz de atender às condições da terceira regra newtoniana.

⁵⁴ Doravante referido como *Principia*.

Em seguida examinaremos a filosofia do senso comum. Analisaremos como Reid e Beattie se apropriam do método experimental. Na quarta parte do capítulo, examinaremos as críticas empreendidas pelos filósofos do senso comum à via das idéias ressaltando dois pontos: 1) não é possível provar a existência das idéias e 2) ainda que idéias existissem, elas não seriam capazes de explicar operações da mente humana. Finalmente, explicaremos a teoria da percepção reidiana apontando para o realismo direto defendido pelos filósofos do senso comum.

2.1 O Método experimental na Filosofia Escocesa de Século XVIII: Isaac Newton e as “Regras para o raciocínio em filosofia”

É consenso entre os historiadores que Isaac Newton exerceu grande influência no Iluminismo Britânico. Peter Gay salienta que, na esperança de alcançar o status de cientistas empíricos, os psicologistas do século XVIII procuravam seguir o método newtoniano, adaptando os conceitos físicos ao mundo mental⁵⁵. Já o historiador Paul Wood aponta a importância do período vivido durante a virada do século XVIII. Esse momento foi, segundo o historiador, crucial para a consolidação da influência do pensamento newtoniano nas universidades escocesas. Segundo Wood, entre os anos de 1690 e 1720, as universidades escocesas passaram por importantes transformações.

Talvez, a contribuição mais importante para esta discussão seja o panfleto anônimo de 1704, *Propostas para a Reforma das Escolas e Universidades*, que esquematizava um currículo ideal para as universidades no qual matemática e

⁵⁵ (GAY, 1974) p. 180.

conhecimento natural figuravam de forma mais destacada do que acontecia nas salas de aula das universidades escocesas na virada do século XVIII.⁵⁶

Essa mudança curricular abriu a oportunidade para que adeptos do pensamento newtoniano ocupassem as cátedras universitárias.

Entretanto, é preciso cautela ao estabelecer a real influência de Newton na filosofia de determinado autor. No caso de David Hume, por exemplo, considera-se o subtítulo do *Treatise* – “Uma tentativa de introduzir o método experimental nos assuntos morais” – um forte indício da orientação newtoniana no projeto filosófico humeano. Entretanto, segundo levantamento feito por James Force⁵⁷, existem apenas onze referências diretas a Newton em toda a obra de Hume, incluindo a correspondência. E, destas onze referências, apenas uma encontra-se no *Treatise*⁵⁸, que seria a obra onde tal método estaria sendo empregado. Essa ausência de referências diretas pode ser um indício da suspeita de Peter Jones, qual seja, que Hume não tinha uma boa compreensão do *Principia*.⁵⁹

Nesse sentido, Jones acredita que, para compreendermos a verdadeira relação entre Newton e Hume, devemos responder a duas perguntas: o que Hume sabia a respeito do pensamento newtoniano e do que Hume realmente precisava?⁶⁰

⁵⁶ No original: “Perhaps the most interesting contribution to this discussion is the anonymous 1704 pamphlet, *Proposals for the Reformation of Schools and Universities*, (...), which outlines an ideal curriculum for the universities in which mathematics and natural knowledge figured more prominently than they actually did in the classrooms of the Scottish universities at the turn of the eighteenth century.” (BROADIE, 2000) Capítulo 5: “Science in the Scottish Enlightenment” p. 99

⁵⁷ Cf. (FORCE, 1987)

⁵⁸ Hume diz: “Quando compreendemos a filosofia *newtoniana*, vemos que ela não significa mais que isso. Afirma-se a existência de um vácuo, isto é, diz-se que há corpos dispostos de tal maneira a acolher outros corpos entre eles, sem sofrer impulso ou penetração. A natureza real dessa posição dos corpos é desconhecida. Conhecemos apenas seus efeitos sobre nossos sentidos e seu poder de receber algum corpo. Nada é mais adequado a essa filosofia que uma modesta dose de ceticismo e uma franca confissão de ignorância a respeito de assuntos que ultrapassam toda capacidade humana.” (T *App.*§36)

⁵⁹ “There is no evidence that Hume was competent to follow the mathematical core of *Principia*, and we may infer that he understood the ‘Newtonian method’ in one or more of the non-technical senses that became extremely popular in the first half of the eighteenth century.” (JONES, 1982) p. 13.

⁶⁰ (JONES, 1982) p. 11-19.

Penso que essas perguntas podem ser estendidas a Thomas Reid e James Beattie. Assim como Hume, os dois filósofos do senso comum também têm fortes ligações com o pensamento newtoniano. Vale ressaltar uma comparação feita pelo filósofo e discípulo de Reid, o escocês Dugald Stewart (1753-1828):

Não parece que, nas partes iniciais de seus estudos, ele [Hume] tenha atentado para os modelos de investigação exibidos nos escritos de Newton e seus sucessores. E que ele não estava de modo algum ciente dos extraordinários méritos de Bacon como filósofo, nem da influência que seus escritos tiveram sobre o subsequente progresso das descobertas físicas, é demonstrado pelo elogio frio e limitado que ele concede a esse gênio em uma das passagens mais elaboradas da “História da Inglaterra”.

A esse respeito, Dr. Reid possui importantes superioridades. Familiarizado, desde os primeiros anos, com aquelas investigações experimentais que, durante os dois últimos séculos, elevaram a filosofia natural à dignidade de uma ciência, (...) seus escritos (...) exibem a primeira tentativa sistemática de exemplificar, no estudo da natureza humana, o mesmo plano de investigação que conduziu Newton às propriedades da luz e à lei da gravitação.⁶¹

Não obstante o tom encomiástico das palavras de Dugald Stewart, pode-se dizer que Thomas Reid tinha um vasto conhecimento das idéias de Newton. Em toda sua obra, podemos encontrar inúmeras referências diretas às idéias newtonianas.⁶²

James Beattie, por sua vez, faz apenas quatro referências diretas a Newton no *Essay on Truth*.⁶³ Na verdade, “na introdução de sua obra *Elements of Moral Science*

⁶¹ No original: “It does not appear that, in the earlier parts of his studies, he had paid much attention to the models of investigation exhibited in the writings of Newton and of his successors; and that he was by no means aware of the extraordinary merits of Bacon as a philosopher, nor of the influence which his writings have had on the subsequent progress of physical discovery, is demonstrated by the cold and qualified encomium which is bestowed on his genius in one of the most elaborates passages of “History of England”.

In these respects, Dr. Reid possessed important advantages; familiarized, from his early years, to those experimental inquiries which, in the course of the two last centuries, have exalted natural philosophy to the dignity of a science, (...) his writings (...) exhibit the first systematical attempt to exemplify, in the study of human nature, the same plan of investigation which conducted Newton to properties of light, and to the law of gravitation.” Essas passagens estão no texto “Account of the life and writings of Thomas Reid” publicado em 1803 e presente na edição Hammilton das obras completas de Thomas Reid.

⁶² Em um levantamento inicial, identificamos mais de cem referências diretas a Newton em toda a obra reidiana.

⁶³ Cf. (EOT, 193, 203, 225 e 421)

(1790), Beattie se proclama seguidor de Bacon em sua definição da filosofia como ‘O Conhecimento da natureza aplicado a propósitos práticos e úteis.’”⁶⁴

Retomando as duas perguntas propostas por Peter Jones, proponho a resposta apenas para a segunda: do que esses autores realmente precisavam no pensamento newtoniano? A resposta parece ser uma só: o método experimental.⁶⁵

Portanto, partindo da constatação de que o método é aquilo que esses filósofos buscavam em Newton, passemos à análise de tal método conforme ele aparece nas “Regras do raciocínio em filosofia” apresentadas no início do livro III dos *Principia*. São elas:

Regra I

Não devemos admitir outras causas das coisas naturais senão as que são verdadeiras e suficientes para explicar seu aparecimento. (...)

Regra II

Portanto, a um mesmo efeito natural devemos atribuir, tanto quanto possível, as mesmas causas. (...)

Regra III

As qualidades dos corpos que não admitem intensificação nem redução de graus, e que se verifica pertencerem a todos os corpos ao alcance de nossos experimentos, devem ser reputadas como qualidades universais de todo e qualquer corpo. (...)

Regra IV

Na filosofia experimental, devemos buscar as proposições inferidas por indução geral a partir dos fenômenos, com toda a exatidão ou muito próximo da verdade, não obstante quaisquer hipóteses contrárias possam ser imaginadas, até o momento em que ocorram outros fenômenos pelos quais elas possam ser tomadas mais exatas ou ficar sujeitas a exceções. (P 398-400)

A primeira regra propõe certa economia da explicação causal, ou seja, devem-se buscar as causas mais simples para se explicar determinado fenômeno. E na medida em que defende que as causas mais simples são as mais eficazes para a explicação de um fenômeno natural, Newton pressupõe uma simplicidade na natureza.

⁶⁴ (HARRIS, 2005) p 150.

⁶⁵ Vale ressaltar que não é nossa intenção examinar o conhecimento que cada um dos autores tem da obra newtoniana, embora uma investigação desse tipo seja importante para a compreensão do contexto histórico escocês. De nossa parte, pretendemos examinar de que maneira cada filósofo se apropria do método experimental e analisar as conseqüências dessa apropriação em seu respectivo sistema.

A segunda regra pode ser lida como um corolário da primeira. Na medida em que busca-se as causas mais simples para explicar alguma coisa, efeitos semelhantes devem ser atribuídos às mesmas causas. “Assim é no que concerne à respiração do Homem e nos animais; à queda das pedras na *Europa* e na *América*; à luz do fogo de cozinha e à do sol; à reflexão da luz na Terra e nos planetas.” (P 398).

A terceira regra determina que, de acordo com os nossos experimentos, devemos atribuir universalmente certas qualidades a determinado corpo. Mas é na condição pressuposta pela regra que se encontra o aspecto crucial para compreensão da discordância entre David Hume e os filósofos do senso comum. Newton diz:

De nenhum outro modo conhecemos a extensão dos corpos senão por nossos sentidos, nem tampouco estes a alcançam em todos os corpos; mas como percebemos a extensão em todos os que são sensíveis, atribuímo-la universalmente a todos os demais. (P 399)⁶⁶

Portanto, para seguir a terceira regra newtoniana integralmente, deve-se cumprir todas as suas condições, ou em outras palavras, deve-se confiar que os sentidos são capazes de nos fornecer conhecimento dos objetos. Veremos a seguir, que a teoria de Hume, não é capaz de atender às condições da terceira regra newtoniana, ao passo que a filosofia do senso comum defende que os nossos sentidos são capazes de fornecer conhecimento acerca dos objetos.

Finalmente, a quarta regra denuncia o caráter falível das conclusões obtidas através da experiência. As conclusões devem ser tão exatas quanto os fenômenos observados possibilitem. Entretanto, não há nada que impeça a ocorrência de fenômenos que contradigam as conclusões já estabelecidas. Essa falibilidade das nossas conclusões nos obriga a revisar nossas hipóteses explicativas sempre que uma situação nova surgir.

⁶⁶ Nossa ênfase.

2.2 O método experimental em David Hume e o descumprimento da terceira regra newtoniana

Nos primeiros parágrafos do *Treatise*, Hume faz alusão às constantes disputas filosóficas em sua época. Para qualquer assunto, existem estudiosos manifestando as mais diversas opiniões. Segundo o autor, essas disputas prejudicam o desenvolvimento da filosofia, uma vez que substituem a correção dos raciocínios pelas “cores atraentes” (T *Intr.* §2) com as quais o bom orador tingue suas hipóteses. A razão perde o lugar para eloquência e, em decorrência disto, cresce o preconceito contra qualquer tipo de raciocínio metafísico. Tais raciocínios deixam de ser considerados como um segmento específico da ciência e passam a incluir todo tipo de argumentação de difícil compreensão. Nesse momento, o sucesso da filosofia é ameaçado. A dificuldade presente nos assuntos da natureza humana inibiria a persistência na busca por seu conhecimento. Hume, então, diz:

Se a verdade está ao alcance da capacidade humana, é certo que ela deve se esconder em algum lugar muito profundo e abstruso. Esperar alcançá-la sem grande esforço, enquanto os maiores gênios falharam mesmo ao cabo das piores dificuldades, é uma atitude que, com toda razão, deve ser considerada bastante vã e presunçosa. De minha parte, não tenho a pretensão de que a filosofia aqui desenvolvida goze de tal privilégio; *se fosse fácil e óbvia, aliás, isso seria para mim um forte motivo para suspeitar dela.* (T *Intr.* §3)⁶⁷

Na seqüência, Hume passa a definir o escopo do seu projeto filosófico, a saber, estabelecer uma “ciência do homem”. A centralidade dessa ciência no projeto humeano se dá porque todas as outras ciências – filosofia da natureza, religião natural, matemática, lógica, moral, crítica e política – têm alguma relação com a natureza humana. Nesse sentido, a proposta humeana é a de procurar compreender tanto quanto

⁶⁷ Nossa ênfase.

possível a natureza humana na expectativa de que, possuindo esse conhecimento, sejamos capazes de progredir nas outras ciências.

Não existe nenhuma questão importante cuja decisão não esteja compreendida na ciência do homem; e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes de conhecermos essa ciência. Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um *sistema completo das ciências*, constituído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança. (T *Intr.* §6) ⁶⁸

Qual seria, portanto, esse “fundamento quase inteiramente novo” a que Hume se refere? A experiência e a observação. Esse apelo ao método experimental – anunciado no subtítulo do *Treatise*, onde se lê “uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos da moral” – é o que aproxima Hume do pensamento de Isaac Newton. Na seqüência do texto, Hume estabelece as etapas necessárias para alcançarmos algum conhecimento dos poderes e qualidades dos objetos.

Parece-me evidente que, a essência da mente sendo-nos tão desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outra forma que não seja por meio de *experimentos* cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações. Embora devamos nos esforçar para tornar todos os nossos princípios tão universais quanto possível, retrocedendo ao máximo em nossos *experimentos*, de maneira a explicar todos os efeitos partindo das causas mais simples e em menor número, ainda assim é certo que não podemos ir além da *experiência*. (T *Intr.* §8) ⁶⁹

Podemos perceber por essa passagem como algumas das regras newtonianas têm lugar no projeto humeano, sobretudo a primeira e a segunda regra. Assim como Newton, Hume defende que os princípios explicativos devem ser os mais simples possíveis e devem explicar o máximo de eventos possível.

⁶⁸ Nossa ênfase.

⁶⁹ Nossa ênfase.

Além disso, podemos traçar um paralelo interessante entre as “Regras para se julgar sobre causas e efeitos” (T 1.3.15) e as regras newtonianas. Seguindo a sugestão de Eric Schliesser em um artigo recente ⁷⁰, vejamos a quarta e quinta regra de Hume:

4. A mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito jamais surge senão da mesma causa. Esse princípio nós derivamos da experiência, e é a fonte da maior parte de nossos raciocínios filosóficos. 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, sem esperar por sua repetição constante, da qual derivamos a primeira idéia dessa relação.

5. Há um outro princípio que depende do anterior: quando diversos objetos diferentes produzem o mesmo efeito, isso deve se dar por meio de alguma qualidade que descobrimos ser comum a todos eles. Porque, uma vez que efeitos semelhantes implicam causas semelhantes, devemos sempre atribuir a causalidade àquela circunstância em que descobrimos a semelhança. (T 1.3.15§6-7) ⁷¹

A quarta regra humeana desenvolve uma idéia que está presente na primeira e na segunda regra newtoniana, a saber, a simplicidade da natureza. Na medida em que a natureza é simples, deve haver uma economia causal na explicação de determinado efeito. E, do mesmo modo, a efeitos semelhantes, causas semelhantes devem ser atribuídas.

Assim, como aponta Schliesser⁷², a quinta regra de Hume remete à terceira regra de Newton em um aspecto, a saber, a universalidade. Objetos diferentes são capazes de produzir efeitos semelhantes unicamente por compartilharem certas qualidades. Ou seja, “mediante um experimento claro” (T 1.3.15§6) descobrimos “qualidades universais de todo e qualquer corpo” ⁷³. Todavia, como dissemos acima, Hume é incapaz de fornecer aquilo que a terceira regra pressupõe, a saber, o conhecimento dos objetos através dos sentidos.

A quarta regra de Newton, que aponta para a falibilidade das conclusões extraídas pela experiência, não encontra correspondência entre as regras de Hume propriamente.

⁷⁰ (SCHLIESSER, 2007)

⁷¹ Nossa ênfase.

⁷² (SCHLIESSER, 2007) Section 4.5

⁷³ (NEWTON, 1934 e 1962) p 398

Todavia, há falibilismo em Hume muito claramente, por exemplo, na seção “Da probabilidade das causas” quando ele diz “que, *mesmo após a observação da conjunção freqüente ou constante entre objetos, não temos nenhuma razão para fazer uma inferência a respeito de outro objeto além daqueles de que tivemos experiência.*” (T 1.3.12§20).⁷⁴

Entretanto, o que nos interessa aqui é o apelo ao experimento que encontramos tanto na Introdução do *Treatise*, quanto nas “Regras para se julgar sobre causas e efeitos”. Conforme aponta Schliesser⁷⁵, o apelo aos experimentos tem pesos diferentes no pensamento de Hume e Newton. Conforme o próprio título – “Princípios Matemáticos da Filosofia Natural” – da obra newtoniana aponta, há uma preocupação em introduzir a análise matemática no estudo da natureza. Sendo assim, quando Newton fala que “as qualidades dos corpos só nos são conhecidas através dos *experimentos*” (P 398)⁷⁶, ele está pensando em experimentos que somos capazes de executar a fim de confirmar alguma hipótese. Logo no início da *Ótica*, Newton diz: “Meu propósito neste livro não é explicar as propriedades da luz através de hipóteses, mas propô-las e demonstrá-las através da razão e de experimentos.”⁷⁷

Já em Hume, os experimentos propostos não têm a estrutura similar daqueles empreendidos por Newton. Segundo Schliesser, “em Hume, a palavra ‘experimento’ parece ser quase um sinônimo para ‘experiência’, o que não é incomum no período.”⁷⁸. O próprio Hume parece estar ciente da diferença na aplicação do método experimental na filosofia da natureza e na filosofia moral.

⁷⁴ Cf. (T 1.3.6§11), (T 1.3.11§2) e (T 1.3.13§9-13). Na primeira *Enquiry*, a quarta regra de Newton é expressa quase literalmente na seção “Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento humano” quando Hume diz que “não é contraditório que o curso da natureza possa mudar, e que um objeto aparentemente semelhante aos de que tivemos experiência possa vir acompanhado de efeitos diferentes ou contrários” (EHU 4§18).

⁷⁵ (SCHLIESSER, 2007) Section 4.1

⁷⁶ Nossa ênfase.

⁷⁷ (COHEN & WESTFALL, 1995) p. 189

⁷⁸ No original: “In Hume the word “experiment” seems to be nearly synonymous with “experience,” which is not uncommon in the period. (SCHLIESSER, 2007)

É verdade que a filosofia moral tem uma desvantagem peculiar, que não se encontra na filosofia da natureza: ela não pode reunir experimentos de maneira deliberada e premeditada, a fim de esclarecer todas as dificuldades que vão surgindo. Quando não sou capaz de conhecer os efeitos de um corpo sobre outro em uma dada situação, tudo que tenho a fazer é pôr os dois corpos nessa situação e observar o resultado. (T *Intr.* §10)

O mesmo procedimento, Hume conclui, não pode ser efetuado na filosofia moral. Os experimentos na filosofia moral dizem respeito à observação cuidadosa dos acontecimentos em nosso cotidiano.

Para compreender como podemos recorrer aos experimentos em filosofia moral, cabe à teoria de Hume explicar como a mente humana opera. Em outras palavras, é preciso examinar os elementos que compõem nossa mente e nos permitem perceber e raciocinar acerca dos mais diversos assuntos. O ponto de partida da teoria de Hume é, portanto, o modo como percebemos as coisas.

Hume divide as percepções da mente humana em duas categorias: impressões e idéias. Aquilo que diferencia impressões e idéias são os graus de força ou vividez com os quais elas penetram em nossa mente. Dessa forma, as impressões são aquelas percepções que penetram na mente humana com mais força e violência. “Sob esse termo, incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções em sua primeira aparição à alma.” (T 1.1.1§1). Por outro lado, as idéias são percepções menos vívidas, presentes em nossas mentes ao raciocinarmos.

Além da divisão entre impressões e idéias, Hume observa que existe outra distinção entre as percepções da mente. Impressões e idéias podem ser complexas ou simples, ou seja, podem ou não ser decompostas em partes. Ainda que uma maçã apresente certas qualidades – como cor, sabor e aroma – unidas, cada uma dessas qualidades pode ser distinguida pela mente humana. Portanto, a idéia ou impressão de

uma maçã é sempre complexa. A impressão ou idéia de vermelho observada na maçã, entretanto, é simples.

Segundo Hume, há grande semelhança entre as impressões e as idéias. Tirante os graus de força e vividez, todas as idéias parecem refletir alguma impressão com perfeita exatidão. Essa semelhança faz com que consideremos que as idéias sejam cópias das impressões. Entretanto, Hume faz uma ressalva mostrando que nem todas as idéias complexas são necessariamente cópias exatas de alguma impressão. Podemos ter, por exemplo, uma idéia de uma montanha de ouro, embora não sejamos capazes de encontrar qualquer impressão que corresponda a essa idéia.

Dessa forma, o princípio da cópia só se aplica às idéias simples. Hume estabelece como proposição geral que: *“todas as nossas idéias, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão.”* (T 1.1.1§7).

Na seqüência do texto, Hume apresenta alguns fenômenos para confirmar a sua teoria. Pensemos em alguém que nunca tenha provado uma goiabada, por exemplo. Para que essa pessoa possa formar uma idéia do sabor ou cheiro da goiabada⁷⁹, ela deve experimentá-la. Sempre que examinamos as impressões e idéias em sua primeira aparição à mente, constatamos que a idéia surge depois da impressão.

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. (T 1.1.1§8).

Na seqüência da sua geografia mental, Hume distingue dois tipos de impressões: impressões de sensação e impressões de reflexão. “As da primeira espécie nascem originalmente na alma, de causas desconhecidas.” (T 1.1.2§1). Impressões de sensação

⁷⁹ O exemplo utilizado por Hume no *Treatise* é do abacaxi. Ele diz: “Não somos capazes de formar uma idéia correta do sabor de uma abacaxi sem tê-lo realmente provado.” (T 1.1.1§9).

são aquelas que nos atingem através de um dos cinco sentidos; como por exemplo, a impressão de azul que tenho ao olhar para o céu ou a impressão do odor de uma rosa. Estão ainda entre as impressões de sensação o prazer ou dor causados por algum objeto, por exemplo.

Na medida em que somos afetados por essas impressões, a mente cria cópias. Quando uma criança põe a mão no fogo, tem uma impressão de dor. Sua mente copia essa impressão criando uma idéia. A idéia da dor, quando retorna à mente, pode produzir uma impressão de medo, por exemplo. Essa impressão de medo é o que Hume chama de impressão de reflexão.

Dessa forma, pode-se dizer que há uma hierarquia das percepções da mente humana: na base de todas as percepções, estão as impressões de sensação; acima destas estão as idéias das quais elas são cópias; e finalmente acima das idéias, estão as impressões de reflexão que surgem quando determinada idéia se faz presente na mente humana.

Entretanto, Hume faz uma ressalva importante ao dizer que “o estudo de nossas sensações cabe antes aos anatomistas e aos filósofos naturais que aos filósofos morais.” (T 1.1.2§1). Posteriormente, na seção “Das impressões dos sentidos e da memória” Hume retoma essa idéia ao dizer que:

Quanto às *impressões* provenientes dos *sentidos*, sua causa última é, em minha opinião, inteiramente inexplicável pela razão humana, e será para sempre impossível decidir com certeza se elas surgem imediatamente do objeto, se são produzidas pelo poder criativo da mente, ou ainda se derivam do autor de nosso ser. Tal questão, diga-se de passagem, não tem nenhuma importância para nosso propósito presente. *Podemos sempre fazer inferências partindo da coerência de nossas percepções, sejam estas verdadeiras ou falsas, representem elas a natureza de maneira correta ou sejam meras ilusões dos sentidos.*⁸⁰ (T 1.3.5§1)

⁸⁰ Nossa ênfase na última frase.

O caráter cético dessa última frase ganha ainda mais força na seção “Da filosofia moderna” (T 1.4.4) quando Hume mostra que, ao negar-se a realidade das qualidades secundárias, a realidade das qualidades primárias não se sustenta.

Segundo Hume, o princípio fundamental da filosofia moderna defende que qualidades secundárias – cores, sons, sabores, aromas, calor e frio – não são qualidades dos objetos, mas apenas impressões na mente humana. Para confirmar esse princípio podemos recorrer ao seguinte exemplo: duas pessoas provam o mel que está em um mesmo pote. Para uma pessoa o mel tem gosto doce, enquanto para a outra o mel tem um gosto amargo.

Como o mesmo objeto não pode ser dotado simultaneamente de diferentes qualidades referentes ao mesmo sentido, e como a mesma qualidade não pode se assemelhar a impressões inteiramente diferentes, segue-se evidentemente que muitas de nossas impressões não possuem um modelo ou arquétipo externo. (T 1.4.4§4)

Uma vez negado que as qualidades secundárias são qualidades reais dos objetos externos, os filósofos modernos defendem que as qualidades primárias, a saber, extensão e solidez, são as únicas “qualidades *reais* de que temos uma noção adequada”. (T 1.4.4§5). Na seqüência, Hume inicia uma argumentação a fim de provar que, ao se negar a existência real de qualidades secundárias, é impossível sustentar a existência de qualidades primárias.

Segundo Hume, a idéia de extensão é uma idéia composta de algo dotado de cor e solidez. Para provar a existência real da nossa idéia de extensão, devemos analisar os componentes dessa idéia. Ora, segundo a filosofia moderna, a idéia de cor não tem realidade externa. “A realidade de nossa idéia de extensão, portanto, depende da realidade da idéia de solidez.” (T 1.4.4§8).

A idéia de solidez consiste na impenetrabilidade de dois corpos sólidos. Dessa forma, a idéia de solidez depende da concepção de dois corpos que existem separada e distintamente e que, não importando a força empregada, nunca se interpenetrarão. O

problema é que não podemos ter qualquer idéia desses objetos. As qualidades secundárias estão excluídas e a extensão depende da solidez. “Nossa filosofia moderna, assim, não nos deixa com nenhuma idéia legítima de solidez, e conseqüentemente, tampouco de matéria.” (T 1.4.4§9).

Hume apresenta ainda mais um argumento para provar que não temos a idéia de solidez. Esse argumento remete à definição de solidez ou impenetrabilidade como impossibilidade de aniquilação. Uma vez que a aniquilação pressupõe um objeto, não somos capazes de pensá-la por si mesma, ou seja, é necessário conceber um objeto cuja aniquilação é impossível. Mas não há elemento algum ao qual possamos recorrer para formar a idéia desse objeto.

Na seqüência, aplica seu próprio método e busca a impressão que nos transmite a idéia de solidez. Através da visão, do olfato, da audição e do paladar, temos acesso às qualidades secundárias dos objetos. Mas as qualidades secundárias não possuem a realidade requerida para a idéia de solidez. Portanto, o tato deve ser “o único sentido capaz de transmitir a impressão que dá origem à idéia de solidez.” (T 1.4.4§12). Entretanto, nem mesmo o tato é capaz de nos transmitir essa impressão. Hume propõe duas reflexões.

Na primeira delas, ele faz uma distinção entre a sensação do tato e a solidez do objeto. Alguém que tenha paralisia na mão é tão capaz de ter uma idéia de impenetrabilidade, ao olhar para sua mão repousada sobre a mesa, quanto alguém que, de fato, sente a mesa ao tocá-la. A percepção através do tato pode ser descrita da seguinte forma: quando pressiono minha mão sobre a mesa, percebo que existe uma resistência; “e essa resistência, pelo movimento que ocasiona nos nervos e espíritos animais, transmite uma certa sensação à mente.” (T 1.4.4§13). Mas não podemos, por esse motivo, inferir que a sensação, o movimento e a resistência são semelhantes.

Em segundo lugar, Hume mostra que, como nossas impressões do tato são impressões simples, elas não são capazes de representar a solidez ou qualquer objeto real. Um homem que pressiona uma pedra com a mão e duas pedras que se pressionam são dois exemplos de solidez. A diferença reside no fato de que o primeiro caso envolve uma sensação daquele que pressiona a pedra. Para igualar os dois casos, seria necessário suprimir algum elemento da impressão sentida por aquele homem. Mas a impressão é simples, portanto, “somos obrigados a eliminar a impressão inteira, o que prova que esta não possui nenhum arquétipo ou modelo externo nos objetos.” (T 1.4.4§14).

Além disso, a solidez pressupõe dois corpos impenetráveis, ou seja, ela é um objeto composto. Dessa forma, uma impressão simples – como as provenientes do tato – não seria capaz de representar a solidez.

Finalmente, a solidez é invariável, enquanto as impressões do tato são mutáveis. Esse é mais um motivo que impede atribuir-se às impressões do tato a função de originar a idéia de solidez.

Assim, há uma oposição direta e total entre nossa razão e nossos sentidos; ou, mais propriamente falando, entre as conclusões que formamos a partir da causa e efeito e as que nos persuadem da existência contínua e independente dos corpos. Quando raciocinamos a partir da causa e efeito, concluimos que nem a cor, nem o som, nem o sabor, nem o aroma têm uma existência contínua e independente. Quando excluimos essas qualidades sensíveis, não resta nada no universo que possua tal existência. (T 1.4.4§15)

Chegamos aqui ao ponto crucial da teoria da percepção humeana. Hume explica a percepção humana em termos de impressões e idéias. Mas não há garantias de que as impressões representem fielmente. Além disso, quando analisamos as qualidades secundárias causadas pelas impressões, percebemos que elas não têm realidade externa. Finalmente, ao negarmos a realidade externa das qualidades secundárias, nos damos conta de que as qualidades primárias também não possuem realidade externa. Ora, uma teoria da percepção descrita dessa forma não é capaz de garantir o conhecimento dos objetos via sentidos.

Portanto, pode-se dizer que Hume não é capaz de atender às condições para seguir integralmente a terceira regra newtoniana, a saber, a capacidade de conhecermos as qualidades dos objetos através dos sentidos. Essa incapacidade se reflete diretamente no problema da identidade pessoal, uma vez que Hume procura explicar a identidade pessoal em termos de impressões e idéias. Além disso, como veremos na parte final deste capítulo, a confiabilidade nos sentidos é o que habilita Reid e Beattie a defender o conhecimento imediato dos objetos e, como veremos no próximo capítulo, é a confiança num sentido interno nos dá o conhecimento do “eu”.

2.3 O Método experimental na filosofia do senso comum

Reid inicia sua obra *Inquiry Into The Human Mind On The Principles of Common Sense*, com uma concepção acerca da importância do estudo da mente humana similar à concepção humeana. Assim como Hume, Reid acredita que:

Nas artes e ciências que têm a mínima conexão com a mente, suas faculdades são mecanismos que devemos empregar. E, quanto melhor compreendermos sua natureza e uso, seus defeitos e distúrbios, mais habilmente e com maior sucesso, nós as utilizaremos. (IHM 97a) ⁸¹.

A semelhança com o projeto humeano continua quando Reid passa a explicar qual caminho deve ser seguido nas investigações acerca da natureza humana, a saber, "o caminho da observação e experimento" (IHM 97b) ⁸². O comprometimento reidiano com o método experimental é tamanho que ele acredita ser própria à constituição da natureza a propensão a pensar indutivamente, ou seja, a extrair regras gerais a partir de

⁸¹ No original: "In the arts and sciences which have least connection with the mind, its faculties are the engines which we must employ; and the better we understand their nature and use, their defects and disorders, the more skillfully we shall apply them, and with the greater success.

⁸² No original: "(...)the way of observation and experiment."

fatos e observações particulares; e a aplicar tais regras para explicar algum fenômeno ou agir em busca de determinado resultado.

De maneira menos explícita, James Beattie também apresenta certa influência newtoniana quando diz:

Como, portanto, esta ciência pode ser aprendida? De que maneira devemos estudar a natureza humana? Indubitavelmente, examinando nossos corações e sentimentos, e prestando atenção à conduta dos outros homens. (...) É verdade que vários assuntos de especulação intrincada são examinados neste livro: mas eu me empenhei por constantes apelos ao fato e à experiência, (...) em examiná-los de tal maneira que espero ser capaz de fazê-los inteligíveis.⁸³ (EOT 15,19)

Para Reid, é quase impossível empreender alguma inovação na filosofia, no que diz respeito à mente e suas operações, a não ser que utilizemos novas expressões ou subvertamos o significado de expressões já utilizadas. Todavia, subverter o significado das expressões já utilizadas pode gerar falsas compreensões desses assuntos. A posição reidiana, nesse momento, é mais comedida em relação às contribuições originais de sua filosofia. Para ele, o sucesso nas investigações dessa natureza não está ao alcance das capacidades humanas, mas, talvez, “com cuidado e humildade, seja possível evitar o erro e a ilusão”. (IHM 99b)⁸⁴.

James Beattie, por sua vez, opõe-se radicalmente à suposição de Hume de que a simplicidade e obviedade de sua filosofia seria motivo para duvidar dela. Beattie cita a referida passagem⁸⁵ da *Introdução* do *Treatise* e a confronta, dizendo:

Eu estou tão distante de adotar esta opinião, que declaro, a respeito das poucas coisas que tenho a dizer sobre a natureza humana, que eu deveria

⁸³ No original: “How then is this science to be learned? In what manner are we to study human nature? Doubtless by examining our own hearts and feelings, and by attending to the conduct of the men. (...) It is true, that several subjects of intricate speculation are examined in this book: but I have endeavoured, by constant appeals to fact and experience (...) to examine them in such a way, that I hope cannot fail to render them intelligible.”

⁸⁴ No original: “by caution and humility, to avoid error and delusion.

⁸⁵ Cf. citação na página 51.

considerá-las bastante presunçosas se elas não fossem fáceis e óbvias. (EOT 18)⁸⁶

Beattie compara a ciência da mente humana à física e à matemática. Algumas vezes, as verdades da física e da matemática são bastante obscuras, entretanto os fatos relativos à natureza humana devem ser óbvios para todos quando expressos por termos corretos. Nesse sentido, tal como Reid, Beattie espera “sugerir algumas dicas para proteger a mente contra o erro” (EOT 19)⁸⁷.

Em linhas gerais, os projetos filosóficos de Thomas Reid e James Beattie anunciam uma aspiração bem mais modesta do que a proposta humeana de “sistema completo das ciências”. Todavia, no desenvolvimento das obras, percebe-se que a modéstia dos projetos de Reid e Beattie fica pelo caminho. De fato, eles – Reid principalmente – desenvolvem um projeto filosófico ambicioso, defendendo o senso comum e a possibilidade de conhecimento do mundo exterior e da mente humana.

Reid define seu projeto fazendo uma analogia entre a biologia e o estudo da mente. Uma vez que é através da dissecação e observação dos corpos que conhecemos a anatomia humana, é preciso empreender uma “dissecação da mente” a fim de descobrir suas capacidades e princípios. Entretanto, conforme mostra Broadie⁸⁸, Reid encontra algumas dificuldades no estabelecimento dessa anatomia mental.

A primeira delas diz respeito à diferença que existe entre investigar a anatomia da mente e a anatomia dos corpos. Um anatomista pode examinar diversos corpos nas mais variadas condições. "Mas o anatomista da mente não tem a mesma vantagem. É apenas a sua própria mente que ele pode examinar com algum grau de clareza e precisão."

⁸⁶ No original: “I am so far from adopting this opinion, that I declare, in regard to the few things I have to say on human nature, that I should esteem it a very strong presumption against them, if they were not easy and obvious.”

⁸⁷ No original: “(...) to suggest, some hints, for guarding the mind against error.”

⁸⁸ (BROADIE A., 2009) 243-246.

(IHM 98a)⁸⁹. O acesso às outras mentes dá-se apenas indiretamente, na medida em que eu observo certos sinais emitidos por outra pessoa e os interpreto comparando com aquilo que observo em minha própria mente. Sendo assim, é difícil estabelecer algum princípio que se aplique a todas as mentes.

A segunda dificuldade diz respeito à variedade de características que a mente humana apresenta em cada pessoa. Para Reid, os homens possuem dois tipos de faculdades ou poderes naturais: poderes autônomos e poderes condicionados. O poder natural da percepção sensível, por exemplo, é um tipo de poder autônomo cuja atividade não depende de nada que não seja a própria constituição humana. A natureza colocou esses poderes tanto em nós, quanto nos animais como condições para garantir a preservação e continuação da espécie.

Já os poderes condicionados são aqueles cuja atividade depende de algum tipo de educação, de cultivo.

O menor grau de vida social trará à tona alguns daqueles princípios que estavam escondidos no estado de natureza; e de acordo com seu treinamento, e companhia, e tipo de vida; alguns deles, por seu vigor natural ou por força da cultura, irão prosperar. (IHM 98b)⁹⁰

Portanto, na medida em que os ambientes aos quais as pessoas se submetem variam, os poderes condicionados a esses ambientes também irão variar. Tal diversidade, para Reid, torna a descoberta de princípios comuns à mente humana extremamente difícil.

Outra dificuldade na investigação acerca da mente humana é o modo como nossas percepções surgem em nossa mente, a saber, de maneira composta. Aqui, Reid compara a operação da mente humana ao trabalho de um químico ou farmacêutico cujos ingredientes são fornecidos pela natureza. O químico deliberadamente mistura,

⁸⁹ No original: “But the anatomist of the mind cannot have the same advantage. It is his own mind only that he can examine with any degree of accuracy and distinctness.

⁹⁰ No original: “The lowest degree of social life will bring to light some of those principles which lay hid in the savage estate; and, according to his training, and company, and manner of life, some of them, either by their native vigour, or by the force of culture, will thrive.

dissolve, evapora e sublima os ingredientes que tem à disposição de tal forma que eles se alteram completamente. Entretanto - e a analogia termina - a mente não une as diversas percepções por um ato deliberado, mas através de "instintos, hábitos, associações e outros princípios que operam antes que sejamos capazes de usar a razão." (IHM 99a) ⁹¹. Sendo assim, é praticamente impossível reconstruir as etapas de nossa história mental a fim de estabelecer quando começamos a agir e pensar deliberadamente.

Devido a essas dificuldades, Reid acredita que a melhor maneira de examinar a mente humana é partindo de seus componentes mais simples em direção aos mais complexos. Nesse sentido, ele acredita que a análise dos cinco sentidos é a primeira etapa em direção à compreensão das demais faculdades da mente humana uma vez que olfato, paladar, audição, tato e visão são faculdades compartilhadas por todos os homens.

Entretanto, para compreender melhor a teoria da percepção de Reid, é preciso examinar a crítica à via das idéias.

2.4 A crítica à via das idéias ⁹²

Embora o alvo principal de Thomas Reid e James Beattie seja David Hume, os filósofos tecem considerações importantes sobre as filosofias de Descartes, Locke, Malebranche e Berkeley.

⁹¹ No original: "instincts, habits, associations, and other principles, which operate before we come to the use of reason".

⁹² Na *Inquiry*, Reid se refere ao sistema do entendimento humano cartesiano como sistema ideal [ideal system] e passa a utilizar essa expressão e expressões similares para se referir a todos as filosofias baseadas no princípio de que apenas imagens mentais, e não os objetos mesmos, estão à nossa mente. Acompanharemos Reid e, a partir deste momento, utilizaremos expressões como 'sistema ideal', 'teoria das idéias', 'via das idéias', etc. Cf. (IHM 103b).

No início da *Inquiry*, Reid analisa a filosofia cartesiana. Para ele, o modo como Descartes busca os fundamentos para sua filosofia é falacioso: a dúvida hiperbólica é uma espécie de blefe e, no final das contas, o *Cogito ergo sum* não prova coisa alguma.

Ele diz:

De fato, Descartes nos faria acreditar que ele saiu deste delírio [a dúvida hiperbólica] pelo argumento lógico, *Cogito, ergo sum*: mas é evidente que ele estava consciente todo o tempo, e nunca duvidou seriamente de sua existência, pois ele a pressupõe nesse argumento e não prova coisa alguma. (IHM 100a)⁹³.

A conclusão “Penso, logo existo” teria a mesma força argumentativa que as proposições “Durmo, logo existo” ou “Não faço nada, logo existo”.

Na mesma linha de raciocínio, Beattie mostra que o argumento cartesiano é, na verdade, uma petição de princípio. Segundo o filósofo, Descartes, ao admitir como verdade que pensamos, infere nossa existência. Ora, diz Beattie, “não pode haver pensamento onde não há existência; antes de admitir como verdade que ele pensa, ele deveria também admitir que ele existe.” (EOT 236)⁹⁴.

Um possível contra-argumento a essas críticas seria dizer que, na verdade, Descartes não queria provar nossa existência, mas a existência do pensamento e, a partir disso, a existência de um sujeito que pensa, isto é, de uma mente.

Mas para Reid, essa possibilidade incorreria no mesmo problema. Alguém poderia exigir a prova da existência desse pensamento. Se lhe respondessem que a consciência prova a existência do pensamento, novamente poderia ser perguntada qual a prova da existência da consciência e assim ao infinito. O ponto ao qual Reid quer chegar é que não há como assumir, com honestidade, a dúvida cartesiana. Ele diz:

⁹³ No original: “Des Cartes, indeed, would make us believe that he got out of this delirium by this logical argument, *Cogito, ergo sum*, but it is evident he was in his senses all the time, and never seriously doubted of his existence; for he takes it for granted in this argument, and proves nothing at all.”

⁹⁴ No original: “there cannot be thought where there is no existence; before he take it for granted that he thinks, he must also take it for granted that he exist.”

Nenhum homem pode provar ou dar uma razão melhor para acreditar nisso [nossa existência], do que o fato de que todo homem, enquanto sua mente está sã, é determinado, pela constituição de sua natureza, a implicitamente crer nela, e a rir ou sentir pena daquele que duvida de seu testemunho.⁹⁵ (IHM 100a).

Para Beattie, “em toda prova verdadeira, uma proposição menos evidente é inferida de uma que é mais evidente.” (EOT 236)⁹⁶. ‘Eu penso’ e ‘Eu existo’ são igualmente evidentes. Dessa forma, não faz sentido provar a segunda proposição a partir da primeira.

Na seqüência de seu texto, Reid aponta mais um problema na filosofia cartesiana cuja solução só teria sido fornecida por Locke: o problema da identidade.

Suponhamos que a argumentação de Descartes esteja certa; que meu pensamento precise ter um substrato que seria a mente, e que tudo isso prove a minha existência. Como posso saber que essa “sucessão de pensamentos da qual me lembro pertence a um sujeito, e que o “eu” desse momento é o mesmo e único “eu” de ontem e de tempos passados?” (IHM 100b)⁹⁷.

Segundo Reid, a solução lockeana consiste em definir a identidade pessoal em termos de consciência, ou seja, quando alguém tem consciência de que assou uma torta de maçã há doze meses, é esta consciência que faz com essa pessoa que agora se lembra seja a mesma que assou a torça de maçã. Obviamente, Reid atesta, essa teoria apresenta problemas para a explicação da identidade além da memória uma vez que não seria capaz de mostrar porque estendemos a identidade, remetendo-a a épocas, circunstâncias e ações das quais não nos lembramos, mas supomos terem ocorrido.

⁹⁵ No original: “No man can; nor can we give a better reason for trusting to it, than that every man, while his mind is sound, is determined, by the constitution of his nature, to give implicit belief to it, and to laugh at or pity the man who doubts its testimony.”

⁹⁶ No original: “(...) every true proof, a less evident proposition is inferred from one that is more evident.”

⁹⁷ No original: “(...) succession of thoughts which I remember belong to one subject and that the I of this moment is the very I of yesterday and of times past?”

Neste momento, chegamos a um ponto crucial da crítica reidiana. Para o filósofo, o fracasso desses autores consiste em tentar fornecer argumentos e justificar crenças que não carecem de tal justificação uma vez que são crenças do senso comum.

Analogamente, a crítica ao sistema ideal se pautará na estratégia de mostrar como a crença num tipo de percepção não-representacional é um princípio do senso comum e que, portanto, qualquer teoria que defenda o contrário é falsa.

A crítica reidiana ao sistema ideal se dá de forma dispersa ao longo de sua obra. À medida que expõe sua teoria da percepção, Reid denuncia os problemas na teoria das idéias. Entretanto, no capítulo XIV do segundo ensaio dos *Intellectual Powers*⁹⁸, podemos encontrar um resumo das críticas reidianas. Neste capítulo, Reid apresenta cinco considerações acerca da teoria das idéias. Conforme argumenta Bary⁹⁹, a primeira, a terceira e a quinta reflexões apresentam observações gerais acerca da teoria das idéias. Como veremos com a terceira reflexão, por exemplo, não há uma argumentação bem estruturada contra a teoria das idéias. Já a segunda e a quarta reflexões apresentam argumentos mais sólidos.

Na primeira reflexão, Reid diz:

A *primeira* reflexão que eu faria sobre essa opinião filosófica é que ela é diretamente contrária ao sentimento universal dos homens que não foram instruídos na filosofia. (EIP 298b)¹⁰⁰

O que podemos inferir da primeira reflexão é que Reid transfere o ônus da prova para os partidários do sistema ideal. Reid cita uma passagem da primeira *Enquiry* a fim de mostrar que para o próprio Hume parecia ser:

⁹⁸ No original: "Reflections on the common Theory of Ideas"

⁹⁹ (BARY, 2002) p 90-104. Aqui, acompanharemos a orientação de Bary e não seguiremos a ordem do texto reidiano, mas trabalharemos, em primeiro lugar, as três reflexões menos argumentativas e depois as duas reflexões mais argumentativas.

¹⁰⁰ No original: "The *first* reflection I would make on this philosophical opinion is, that it is directly contrary to the universal sense of men who have not been instructed in philosophy."

(...) evidente que, quando os homens seguem esse cego e poderoso instinto da natureza, sempre tomam as próprias imagens apresentadas pelos sentidos como os objetos externos. Esta própria mesa que vemos branca e que sentimos rija é tomada como alguma coisa que existe independente de nossa percepção e que é externa à nossa mente, que a percebe. Nossa presença não lhe confere ser; nossa ausência não a aniquila. (EHU 12§7)

Portanto, cabe ao filósofo idealista provar que as coisas não são tais quais as percebemos, mas apenas idéias em nossa mente. Mas Reid acredita ser impossível fornecer esse tipo de prova e "um filósofo que trava guerra com este adversário, se encontrará na mesma condição que um matemático que procurasse demonstrar não existir verdade nos axiomas da matemática." (EIP 299b/300a) ¹⁰¹.

A quinta reflexão reidiana acerca da teoria das idéias segue a trilha da primeira e dá um passo a mais ao atestar que as conclusões provenientes da teoria das idéias são completamente afastadas das noções do senso comum. Reid considerava um contra-senso defender a tese de que a mente percebe os objetos através de imagens mentais que os representam. Além disso, as conclusões extraídas de tal teoria são ainda mais absurdas.

Na terceira reflexão, Reid diz que:

(...) os filósofos, não obstante sua unanimidade quanto à existências das idéias, quase não concordam em coisa alguma a respeito delas. Se as idéias não são mera ficção, elas devem ser, de todos os objetos do conhecimento humano, aquilo sobre o que podemos saber e conhecer melhor; apesar disso, não há nada sobre os quais os homens diverjam tanto. ¹⁰² (EIP 305b)

Não se pode considerar essa terceira reflexão como uma argumentação propriamente dita. Na verdade, a discordância entre os filósofos acerca da natureza das idéias não implica necessariamente que seja falso dizer que idéias existem. Um defensor

¹⁰¹ No original: "(...) a philosopher who wages war with this adversary, will find himself in the same condition as a mathematician who should undertake to demonstrate that there is no truth in the axioms of mathematics."

¹⁰² No original: "philosophers, notwithstanding their unanimity as to the existence of ideas, hardly agree in any one thing else concerning them. If ideas be not a mere fiction, they must be, of all objects of human knowledge, the things we have best access to know, and to be acquainted with; yet there is nothing about which men differ so much."

do sistema ideal poderia dizer, por exemplo, que essa discordância revela as limitações humanas em precisar as características das idéias. Talvez aqueles que defendem que as idéias estão localizadas na mente divina estão errados e, na verdade, elas estariam em nossa mente. Ou ambos estariam equivocados e o correto seria dizer que as idéias são independentes da mente. De qualquer forma, isso não invalidaria a tese acerca da existência das idéias.

A segunda e a quarta reflexão podem ser compreendidas à luz da influência newtoniana na filosofia de Thomas Reid, embora Reid não cite Newton nessa seção ¹⁰³. Todavia, em uma passagem anterior dos *Intellectual Powers*, Reid diz que as causas estabelecidas para explicar alguma operação da natureza “devem, como Sir Isaac Newton nos ensinou” (EIP 250a) ¹⁰⁴ preencher duas condições: 1) as causas devem existir e ser verdadeiras e 2) elas devem ser suficientes para produzir o efeito. ¹⁰⁵

A segunda reflexão procura refutar um argumento em favor da existência das idéias, ao passo que a quarta reflexão procura mostrar que, mesmo que tais idéias existissem, elas não serviriam para explicar as operações da mente humana.

Na segunda reflexão, o argumento em questão a que Reid se refere está presente na seção 12 da primeira *Enquiry* de David Hume:

A mesa que vemos parece diminuir à medida que dela nos afastamos, mas a mesa real, que existe independentemente de nós, não sofre nenhuma alteração; não era, pois senão sua imagem que estava presente à mente. (EHU 12§9)

Para refutar esse argumento, Reid faz uma distinção entre magnitude real e magnitude aparente. Segundo o filósofo, a magnitude real é algo que pode ser aferido através de notações métricas como polegadas, centímetros ou metros. Nesse sentido, a

¹⁰³ Philip de Bary e Nicholas Wolterstorff concordam que a argumentação reidiana contra o sistema ideal guia-se pelas condições newtonianas. Cf. (WOLTERSTORFF, 2004) p. 50n e (BARY, 2002) p. 96.

¹⁰⁴ No original: “(...) ought, as Sir Isaac Newton has taught us.”

¹⁰⁵ Sobre as condições de Newton, Cf. (IHM 57a/b) (EIP 236a/b) (EIP 271b)

magnitude real “é um objeto apenas do tato”¹⁰⁶ e, assim como o objeto, não varia. Já a magnitude aparente, na medida em que é um objeto apenas da visão, varia de acordo com a posição do observador.

Na seqüência, Reid mostra as implicações dessa distinção para o argumento. A primeira premissa – “a mesa que vemos parece diminuir à medida que dela nos afastamos” (EHU 12§9) – está correta. A segunda premissa – “a mesa real, que existe independentemente de nós, não sofre nenhuma alteração” (EHU 12§9) – também está correta. Entretanto, a conclusão – “não era, pois, senão sua imagem que estava presente à mente” (EHU 12§9)¹⁰⁷ – é incorreta. Ao ignorar a distinção entre magnitude real e aparente, Hume extrai uma conclusão falsa. Levando-se em conta essa distinção, verifica-se que a variação percebida se dá na magnitude aparente da mesa. Mas tanto a magnitude real, quanto a magnitude aparente são, para Reid, características da mesa real.

Se for perguntado qual é a *magnitude aparente do diâmetro do sol*, a resposta é: cerca de trinta e um graus. Mas se for perguntado qual a *magnitude real do diâmetro do sol*, a resposta deve ser tantas milhas e tantas vezes o diâmetro da Terra.¹⁰⁸ (EIP 303)

Reid faz, ainda, uma última crítica acerca da argumentação humeana. Supondo-se que víssemos a mesa real, a mesma observação a respeito da aparente diminuição poderia ser feita. Porque, nesse caso, ainda que nos distanciássemos da mesa real, ela pareceria menor. “Como, então, esta aparente diminuição pode ser um argumento de que não é a mesa real?” (EIP 304b)¹⁰⁹. Dessa forma, Hume não só é incapaz de extrair a

¹⁰⁶ No original: “is an object of touch only.”

¹⁰⁷ Na reconstrução do argumento, Reid utiliza uma formulação um pouco diferente da que aparece na *Investigação*. Ele diz: “therefore, it is not the real table we see.” (EIP 304b).

¹⁰⁸ No original: “If it asked what is the *apparent magnitude of the sun’s diameter*, the answer is, that it is about thirty-one minutes of degree. But, if it is asked what is the *real magnitude of the sun’s diameter*, the answer must be, so many thousand miles, or so many diameters of the earth.” Nossa ênfase.

¹⁰⁹ No original: “How then can this apparent diminution be an argument that it is not the real table?”

conclusão que extrai de seu argumento, como seu argumento levaria à conclusão contrária.

A quarta reflexão pretende mostrar que “as idéias não fazem com que nenhuma das operações da mente seja melhor entendida.” (EIP 305b) ¹¹⁰. Reid assume que o objetivo dos sistemas ideais é explicar como a mente pode perceber algo que é externo a ela, como ela pode lembrar-se de coisas que já não existem e como ela pode imaginar coisas que nunca existiram. A explicação idealista reduz todos esses fenômenos a um só: “uma espécie de sensação ou percepção imediata” (EIP 305b) das idéias na mente. Mas, para Reid, os idealistas não explicam como essa percepção imediata é possível.¹¹¹

Há ainda outro argumento no terceiro ensaio dos *Intellectual Powers*, em que Reid acena para a dificuldade do sistema idealista em explicar a existência do mundo exterior.

Idéias são consideradas coisas internas e presentes, que não existem exceto durante o momento em que estão na mente. Os objetos dos sentidos são coisas externas, que têm existência contínua. Quando se sustenta que tudo o que percebemos são apenas idéias ou fantasmas, como podemos, da existência desses fantasmas, concluir a existência de um mundo exterior correspondente a eles? ¹¹² (EIP 358a)

Vale ressaltar que Reid reconhece o mérito de Descartes, Malebranche e Locke na medida em que esses fizeram das idéias “representantes das coisas, o que deu a elas alguma dignidade de caráter” (IHM 109b) ¹¹³. Nos *Intellectual Powers*, Reid reconhece que o problema de Descartes, Locke e Malebranche era, como dissemos, tentar provar

¹¹⁰ No original: “(...) ideas do not make any of the operations of the mind to be better understood.”

¹¹¹ But, this feeling, or immediate perception, is as difficult to be comprehended as the things which we pretend to explain by it. Two things may be in contact without any feeling or perception; there must therefore be in the percipient a power to feel or perceive. How this power is produced, and how it operates, is quite beyond the reach of our knowledge. (...) This power of perceiving ideas is as inexplicable as any of the powers explained by it. (EIP 305b)

¹¹² No original: “Ideas are said to be things internal and present, which have no existence but during the moment they are in the mind. The objects of sense are things external, which have continued existence. When it is maintained that all that we immediately perceive is only ideas or phantasms, how can we, from the existence of those phantasms, conclude the existence of an external world corresponding to them?”

¹¹³ No original: “representatives of things, which gave them some dignity and character.”

por argumentos filosóficos princípios que não careciam de tais provas, como a existência dos objetos materiais, por exemplo. Os paradoxos¹¹⁴ presentes nessas filosofias não seriam tão prejudiciais se comparados às conclusões de Berkeley e Hume, cujas filosofias defenderiam que: "não há espaço nem tempo, corpo nem mente, mas apenas impressões e idéias"¹¹⁵.

2.5 A teoria da percepção, o realismo direto do senso comum e o cumprimento da terceira regra newtoniana

Como dissemos na introdução dessa dissertação, existem grandes semelhanças entre as filosofias de Thomas Reid e James Beattie. De fato, o próprio Beattie admite essa semelhança quando diz em uma carta: “Meus princípios, em sua essência, não são fundamentalmente diferentes dos princípios do Dr. Reid.”¹¹⁶. Nesse sentido, analisaremos apenas a teoria da percepção de Thomas Reid.

De fato, James Beattie não desenvolve uma teoria da percepção propriamente dita. Ele se reserva a dizer “que as coisas são tais como nossos sentidos as apresentam.” (EOT 60)¹¹⁷. Na seqüência, ele faz uma espécie de resumo da teoria reidiana e termina com uma nota remetendo à seção 3, capítulo 5 da *Inquiry* de Thomas Reid.¹¹⁸

¹¹⁴ Reid cita os paradoxos que ele considera estarem presentes em Locke. “I might mention several paradoxes, which Mr. Locke, though by no means fond of paradoxes, was led into by this theory of ideas. Such as, that the secondary qualities of body are no qualities of body at all, but sensations of the mind: That the primary qualities of body are resemblances of our sensations: That we have no notion of duration, but from the succession of ideas in our minds: that personal identity consists in consciousness; so that the same individual thinking being may make two or three different persons, and several different thinking beings make one person: That judgment is nothing but a perception or agreement or disagreement of our ideas.” (EIP 306b).

¹¹⁵ No original: “there is neither space nor time, body nor mind, but impressions and ideas only” (EIP 306b).

¹¹⁶ Forbes, *Life*, vol.1 p.80 apud. Roger J. Robison. No original: “My principles, in the main, are not fundamentally different from Dr Reid’s.”

¹¹⁷ No original: “That things are as our senses represent them.”.

¹¹⁸ Of Natural Signs.

Na seção XX do capítulo VI da *Inquiry*, intitulada “Da percepção em geral”¹¹⁹, Reid desenvolve sua teoria da percepção. Para ele, a maioria dos filósofos confundiu duas operações da mente, a saber, percepção e sensação. Ele utiliza duas expressões para salientar as características de cada operação. Enquanto ‘eu sinto uma dor’ é uma expressão que denota uma sensação, ‘eu vejo uma árvore’ é uma expressão que denota uma percepção. Quando analisadas gramaticalmente, as duas expressões são idênticas: pois são compostas de um verbo ativo e de um objeto. Entretanto, pode-se observar que no caso da primeira expressão, a distinção é apenas gramatical e não real. Já no caso da segunda, a distinção, além de gramatical, é real. Nesse sentido, Reid diz que a percepção “tem sempre um objeto distinto do ato pelo qual ele é percebido, um objeto que deve existir se é percebido ou não.”¹²⁰ (IHM 183a).

Na seqüência, Reid parece fazer referência a Hume quando diferencia a percepção da memória e da imaginação. Ver uma árvore, lembrar-se de uma árvore e imaginar uma árvore são operações diferentes e a diferença não está na vivacidade da idéia de árvore. O que diferencia essas três operações é a relação que elas mantêm com a crença e com aquilo que Reid chama de concepção.

Quando eu simplesmente imagino uma árvore, não acredito que esta árvore tenha existido no passado ou no presente. A única operação do entendimento envolvida na imaginação é a concepção. Conforme aponta Wolterstorff¹²¹, uma boa maneira para compreender o que significa concepção é seguir a pista que o próprio Reid nos dá ao dizer:

“*Conceber, imaginar, apreender, entender, ter uma noção de algo*, são palavras comuns, usadas para expressar aquela operação do entendimento que os lógicos chamam *simples apreensão*. (...) Lógicos definem *Simple Apreensão* como

¹¹⁹ IHM (182b-186a) Of perception in general. Nos *Intellectual Powers*, o *Ensaio II* desenvolve alguma das idéias apresentadas neste capítulo da *Inquiry*. Cf. (EIP 258a-260b).

¹²⁰ No original: “hath always an object distinct from the act by which it is perceived; an object which may exist whether it be perceived or not.

¹²¹ (WOLTERSTORFF, 2004) p 11

a mera concepção de alguma coisa sem qualquer juízo ou crença acerca dessa coisa.”¹²² (EIP 360a)

Nesse sentido, a memória consiste na concepção de um objeto acompanhada da crença de que esse objeto existiu no passado e a percepção envolve a concepção de um objeto acompanhada de “uma convicção e crença forte e irresistível em sua existência presente.” (EIP 258a)¹²³. Uma vez definido o conceito de percepção, duas perguntas surgem: 1) como temos uma concepção de algum objeto? 2) como, a partir dessa concepção, chegamos à crença em sua existência presente?

Para responder às duas perguntas, devemos atentar para o que significa ‘sensação’ na teoria reidiana. No segundo capítulo da *Inquiry*, ao pensar na sensação abstratamente, Reid propõe a seguinte situação: uma pessoa que nunca tenha sentido o cheiro de uma rosa e que, subitamente, seja colocado diante de uma rosa. Para o filósofo, essa pessoa não seria capaz de encontrar nenhuma similaridade entre odor e a rosa e, portanto, não seria capaz de identificar qual a causa desse cheiro. Do mesmo modo, alguém que tivesse uma forte dor nunca sentida antes, não seria capaz de identificar a causa dessa dor. No máximo, seria capaz de dizer que essa dor foi causada por algo, mas esse algo seria irreconhecível. Nesse sentido, a sensação é algo que não existe fora do ser que experimenta tal sensação, ela “parece ser uma afecção (...) simples e original da mente, embora misteriosa e inexplicável”¹²⁴ (IHM 105a).

Essa definição parece similar à definição humeana de impressão. Entretanto, a semelhança é apenas aparente. Reid mostra os problemas existentes no emprego do termo impressão à maneira de Hume. Para Reid, ao dizer que as impressões são “todas

¹²² No original: “*Conceiving, imaging, apprehending, understanding, having a notion of a thing, are common words, used to express that operation of the understanding which the logicians call simple apprehension. (...) Logicians define Simple Apprehension to be the bare conception of a thing without any judgment or belief about it.*”

¹²³ No original: “*A strong and irresistible conviction and belief of its present existence.*”

¹²⁴ No original “*appears to be a simple and original affection (...) of the mind, altogether inexplicable and unaccountable.*”

as nossas percepções mais vívidas, sempre que ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos ou exercemos nossa vontade”¹²⁵ (EHU 2§3), Hume não teria explicado satisfatoriamente o que significa o termo impressão. Segundo o autor, quando vemos, sentimos ou amamos, existe um objeto que é visto, sentido ou amado. “Dessa forma, por exemplo, eu amo meu país. Isto, diria o Sr. Hume, é uma *impressão*. Mas o que é a *impressão*? É o meu país ou esta afecção que tenho em relação a ele? Eu faço essa pergunta ao filósofo, mas não encontro resposta para ela.”¹²⁶ (EIP 227b).

Na verdade, essa dificuldade que Reid identifica no emprego humeano do termo ‘impressão’ é similar à dificuldade que o próprio Reid identifica nos termos usados para designar diferentes sensações.

Dizíamos acima que a sensação é uma espécie de alteração mental cujas causas são, em última análise, desconhecidas. Mas obviamente, essa noção de sensação é absolutamente abstrata e Reid busca essa definição para aplicá-la posteriormente às demais operações da mente como a percepção, por exemplo. Portanto, “Quando eu cheiro uma rosa, há nessa operação tanto sensação quanto percepção” (EIP 310a)¹²⁷. O odor que eu sinto é a mera sensação. Se por alguma deficiência em meu órgão olfativo eu não sinto esse cheiro, a sensação não existe. Entretanto, quando eu tenho essa sensação e observo que ela aumenta quando a rosa está perto do meu nariz, mas diminui quando a rosa se afasta, “eu sou levado, *por minha natureza*, a concluir alguma

¹²⁵ Nos *Intellectual Powers*, Reid cita integralmente o segundo parágrafo da segunda seção da *Investigação sobre o entendimento humano*

¹²⁶ No original: “Thus, for instance, I love my country. This, says Mr. Hume, is an *impression*. But what is the *impression*? Is it my country. or is the affection I bear to it? I ask the philosopher this question; but I find no answer to it.”

¹²⁷ No original: “When I smell a rose, there is in this operation both sensation and perception.”

qualidade presente na rosa, que é a causa dessa sensação”. (EIP 310a/b) ¹²⁸. Nesse sentido, também concluímos a existência da rosa.

Aqui é que se encontra a ambigüidade. Tanto a qualidade que atribuo à rosa, quanto a sensação que ela provoca são expressas pelo mesmo termo, a saber, ‘odor’ ou ‘cheiro’. Assim como Reid perguntou para Hume se ‘impressão’ significava o amor pelo meu país ou o próprio país, aqui se pode perguntar se ‘odor’ significa a mera sensação na mente humana ou a qualidade na rosa?

Para Reid, o termo ‘odor’ – e termos semelhantes como ‘sabor’ e ‘som’, por exemplo – significa tanto a mera sensação, quanto a qualidade do objeto. Nesse sentido, a mera sensação é um sinal cujo significado é a qualidade do objeto. E como, naturalmente, sinal e significado estão constantemente ligados, essa ambigüidade está presente em todas as línguas. Entretanto, essa constância não é suficiente para explicar porque passamos da sensação para a qualidade do objeto.

Segundo Reid, pela própria constituição da natureza humana somos levados a relacionar a mera sensação com as qualidades e existência dos objetos. Reid fala em “sugestões naturais”. Uma determinada sensação sugere uma qualidade em um objeto e, conseqüentemente, a crença na existência desse objeto. Reid oferece a seguinte metáfora:

O processo da Natureza na percepção através dos sentidos pode, portanto, ser concebido como uma espécie de drama em que algumas coisas atuam nos bastidores, outras são representadas para a mente em diferentes cenas, uma sucedendo a outra. A impressão causada por um objeto sobre o órgão – seja por um contato imediato, seja por algum elemento intermediário –, assim como a impressão produzida sobre os nervos e o cérebro, atuam nos bastidores e a mente não vê nada da cena. Mas cada impressão, pelas leis do drama, é seguida de uma sensação, que é a primeira cena exibida à mente; e esta cena é rapidamente seguida por outra, que é a percepção do objeto. Neste drama, a Natureza é o ator, nós somos os espectadores. (IHM 187b) ¹²⁹.

¹²⁸ No original: “I am led, by my nature, to conclude some quality to be in the rose, which is the cause of this sensation”. Nossa ênfase.

¹²⁹ No original: “The process of Nature, in perception by the senses, may, therefore, be conceived as a kind of drama, wherein some things are performed behind the scenes, others are represented to the mind in different scenes, one succeeding another. The impression made by the object upon the organ, either by immediate contact or by some intervening medium, as well as the impression made upon the

Uma crítica feita à teoria reidiana da percepção o acusa de repetir o erro que ele denuncia nas teorias ideais da percepção, a saber, introduzir um intermediário entre o objeto e a mente que o percebe. Ao falar que a sensação é uma espécie de sinal, Reid estaria apenas reintroduzindo as idéias sob uma nova terminologia. Mas, conforme aponta Madden, o que importa na teoria de Reid é a relação entre a constituição de nossa natureza e o sinal e não entre o sinal e aquilo que ele significa. Nesse sentido, a mente humana interpreta sensações como sinais dos objetos da percepção. Reid diz: "Nossa faculdade da percepção permanece adormecida, até que é despertada e estimulada por uma certa sensação correspondente." (IHM 186b) ¹³⁰. E como a sensação "é a ocasião em que se ativa a capacidade natural da percepção, ela é claramente uma condição para a percepção e não um intermediário." ¹³¹.

Nesse sentido, podemos dizer que Reid não só é um realista, isto é, alguém que defende que objetos físicos existem fora da mente, mas é um realista *direto*. E existem, pelo menos, dois sentidos ¹³² em que podemos considerar o realismo direto de Reid.

Em primeiro lugar, o realismo direto de Reid é epistemológico, pois defende que algumas crenças a respeito do mundo físico são epistemologicamente fundamentais. Nesse sentido, não há necessidade de fornecer qualquer tipo de argumentação ou proposição para fundamentar tais crenças. Um exemplo pode ser visto na seguinte passagem:

nerves and brain, is performed behind the scenes, and the mind sees nothing of it. But every such impression, by the laws of the drama, is followed by a sensation, which is the first scene exhibited to the mind; and this scene is quickly succeeded by another, which is the perception of the object. In this drama, Nature is the actor, we are the spectators."

¹³⁰ No original: "Our faculty of perceiving an object lies dormant, until it is roused and stimulated by a certain corresponding sensation."

¹³¹ (MADDEN, 1986) p. 262. No original: "is the occasion for activating the native perception capacity, it is clearly a condition but not an intermediary of perception."

¹³² James Van Cleve fala de um terceiro tipo de realismo direto. "The third form of direct realism is *presentational direct realism*: Not only are physical things perceived directly, but our perception of them is a matter of their being presented to us, or of our being acquainted with them in a Russellian sense." (CUNEO & WOUDEBERG, ed. 2004) p. 113.

Se a palavra axioma for usada para significar toda verdade que é conhecida imediatamente, sem ser deduzida de qualquer verdade antecedente, então a existência de objetos dos sentidos pode ser chamada de axioma. (EIP 329a)¹³³

Em segundo lugar, o realismo direto de Reid é também perceptivo. Conforme acabamos de mostrar, a teoria de Reid defende que não existem intermediários entre o objeto e a percepção.

Como James Beattie herda, de certa forma, a teoria da percepção de Thomas Reid, os dois sentidos de realismo direto também podem ser aplicados a ele.

Nesse momento, devemos voltar à questão acerca da relação entre a teoria da percepção reidiana e a terceira regra newtoniana. Diferente de Hume, a filosofia de Reid atende ao pressuposto da terceira regra newtoniana, qual seja, o conhecimento através dos sentidos. Uma vez que não percebemos os objetos através de intermediários, mas apreendemos integralmente suas qualidades tal qual elas se nos apresentam, conseqüentemente, podemos ter conhecimento desses objetos através dos nossos sentidos.

2.6 Conclusão

Procuramos nesse capítulo comparar as teorias da percepção de David Hume e de Thomas Reid. Partimos da análise do método experimental, tal como aparece nas “Regras de raciocínio em Filosofia” de Isaac Newton. Pudemos observar que a terceira regra pressupõe a capacidade de conhecimento dos objetos pelos sentidos. E é justamente essa capacidade que separa as teorias da percepção de Hume e Reid. De um lado, ao expressar a teoria da percepção em termos de impressões e idéias, Hume

¹³³ No original: “If the word axiom be put to signify every truth which is known immediately, without being deduced from any antecedent truth, then the existence of the objects of sense may be called an axiom.”

elimina a existência real das qualidades secundárias e primárias. Detectando esse problema intrínseco ao sistema ideal, Thomas Reid faz uma crítica à via das idéias a fim de mostrar como não é possível provar sua existência. E ainda que se admitisse a existência das idéias, elas não seriam capazes de explicar as operações da mente humana. Na seqüência, mostramos a teoria da percepção alternativa apresentada por Reid: uma teoria que defende o conhecimento direto dos objetos externos através dos sentidos.

A seguir, veremos como Thomas Reid e James Beattie fundamentam sua filosofia apelando para o senso comum e o reconciliam com a filosofia. Nesse sentido, a noção de senso comum fornecerá o fundamento para o realismo direto na teoria da percepção destes filósofos. Ao fundamentar o realismo direto no senso comum, Reid e Beattie passarão às críticas à noção humeana de identidade, explorando a dificuldade de Hume em fornecer um conhecimento real da mente.

Capítulo 3 – O apelo ao senso comum na crítica de Reid e Beattie à noção humeana de identidade pessoal

Vimos no capítulo anterior que Thomas Reid e James Beattie acusam a filosofia de Hume de levar às últimas conseqüências a teoria das idéias ao mostrar que não somos capazes conhecer coisa alguma através dos sentidos. Para os filósofos do senso comum, David Hume era o representante máximo de um ceticismo que ameaçava o desenvolvimento tanto da filosofia moral quanto da religião. Cumpre ressaltar que, para Reid, Hume extraiu as conclusões corretas quando se leva em conta os princípios sobre os quais sua filosofia se erigiu. Inclusive, o próprio Reid reconhece que até o momento em que leu o *Treatise*, nunca havia duvidado dos princípios do sistema ideal.¹³⁴

Toda a filosofia do senso comum preocupou-se, portanto, em desenvolver um sistema que defendesse o conhecimento dos objetos através dos sentidos. Mas para compreender o realismo direto na filosofia do senso comum é necessário compreender o conceito de senso comum nas filosofias de Thomas Reid e James Beattie. Nesse sentido, analisaremos, na primeira parte deste capítulo, como Thomas Reid e James Beattie reconciliam a relação entre filosofia e senso comum e em que medida o senso comum pode fornecer o fundamento para um conhecimento verdadeiro. Em seguida, mostraremos como essa reconciliação fornecerá duas estratégias básicas para combater o ceticismo: 1) detectar os absurdos que devem ser admitidos quando se assente às conclusões cétricas e 2) mostrar como tais absurdos são incompatíveis com a vida comum. Posteriormente, mostraremos como cada autor aplica essas estratégias para

¹³⁴ “I acknowledge, my Lord, that I never thought of calling in question the principles commonly received with regard to the human understanding, until the “Treatise of Human Nature” was published in the year 1739”. (IHM 95a)

refutar a noção humeana de identidade pessoal, apontando dois tipos de inconsistência no pensamento de Hume: a inconsistência interna entre momentos distintos do livro I e II do *Treatise*, e a inconsistência externa entre a explicação de Hume da identidade pessoal e as crenças mantidas por todos na vida comum. Finalmente, apontaremos como a confiança no sentido interno permite aos filósofos do senso comum explicar satisfatoriamente a noção de “eu”.

3.1 A relação entre filosofia e senso comum

3.1.1 Filosofia e Senso Comum em Thomas Reid

Para Reid, a oposição entre filosofia e senso comum acaba exercendo uma influência prejudicial sobre o filósofo. Na maioria das vezes, a filosofia é considerada detentora de um conhecimento superior, enquanto o senso comum apenas reproduz inadvertidamente opiniões compartilhadas entre o vulgo. As opiniões do vulgo não teriam valor epistemológico e o papel da filosofia seria demonstrar a falsidade dessas opiniões, fundamentando o conhecimento em bases racionais.

Entretanto, a filosofia, concebida dessa forma, levaria não apenas ao erro, mas também nos colocaria num estado de profunda melancolia. Um estado semelhante àquele apresentado por Hume na conclusão do *Treatise*, quando diz:

Sinto-me assustado e confuso com a solidão desesperadora em que me encontro dentro de minha filosofia; imagino-me como um monstro estranho e rude que, por incapaz de se misturar e se unir à sociedade, foi expulso de todo relacionamento com os outros homens e largado em total abandono e desconsolo. (T 1.4.7 §2)

Seria esse o papel da filosofia? Reid acredita que não. “Se isto é conhecimento, deixe-me ser enganado com o vulgo.” (IHM 127a) ¹³⁵. É preciso, portanto, reconciliar a filosofia com o senso comum. Nessa relação entre razão e senso comum, o último sempre ocupará um lugar mais alto; “se ela [razão] não for a serva do Senso Comum, deverá ser sua escrava.” (IHM 127b) ¹³⁶.

O conhecimento deve, portanto, ser baseado em certos princípios auto-evidentes e inquestionáveis, os princípios do senso comum. Em uma passagem dos *Intellectual Powers*, Reid diz que é domínio do senso comum julgar sobre as coisas auto-evidentes. (EIP 425b) ¹³⁷. Mas o que significa dizer que determinado princípio é auto-evidente?

Para Reid, em alguns casos as proposições “não são deduzidas ou inferidas de nenhuma outra; elas têm a luz da verdade nelas mesma” (EIP 434a) ¹³⁸, enquanto em outros casos apropriam sua evidência de outra proposição ou proposições. O primeiro caso trata de proposições auto-evidentes. Quando proposições auto-evidentes são utilizadas em questões científicas, elas são chamadas axiomas. Quando essas proposições são utilizadas na filosofia, “são chamadas *princípios primeiros, princípios do senso comum, noções comuns, verdades auto-evidentes*.” (EIP 434b). ¹³⁹

Já em uma passagem da *Inquiry*, Reid diz:

Se existem certos princípios – como eu penso que existem – que a constituição de nossa natureza nos leva a acreditar, e que *estamos sob a necessidade de aceitar como verdadeiros* nos assuntos comuns da vida, sem sermos capazes de dar uma razão; estes são o que chamamos de princípios do *senso comum*; o que é manifestamente contrário a eles, é o que chamamos de absurdo. (IHM 108b) ¹⁴⁰.

¹³⁵ No original: “If this is wisdom, let me be deluded with the vulgar.”

¹³⁶ No original: “if she will not be the servant of Common Sense, she must be her slave.”

¹³⁷ “We ascribe to reason two offices, or two degrees. The first is to judge of things self-evident, the second to draw conclusions that are not self-evident from those that are. The first of these is the province, and the sole province of common sense; and therefore it coincides with reason in its whole extent, and is only another name for one branch or one degree of reason” (EIP 425b)

¹³⁸ No original: “is not deduced or inferred from another; it has the light of truth in itself”

¹³⁹ No original: “are called *first principles, principles of common sense, common notions, self-evident truths*.”

¹⁴⁰ No original: “If there are certain principles, as I think there are, which the constitution of our nature leads us to believe, and which we are under a necessity to take for granted in the common concerns of life, without being able to give a reason for them—these are what we call the principles of common

Podemos perceber dois pontos importantes nessa definição. O primeiro ponto fornecerá as noções necessárias para se pensar a relação entre senso comum e razão, enquanto o segundo ponto indicará as estratégias que Reid empregará para refutar o ceticismo.

Em primeiro lugar, Reid diz que nós não somos capazes de apresentar razões para os princípios do senso comum. Quando diz isso, ele não está pensando que o fato de sermos incapazes de oferecer razões para tais princípios significa alguma deficiência em nossa constituição. Na verdade, tais princípios não precisam de qualquer tipo de justificação. Para Reid, não faz sentido tentar oferecer razões para que acreditemos nos princípios do senso comum. Em segundo lugar, devemos atentar para o motivo que nos leva a crer nos princípios do senso comum: a constituição de nossa natureza.

Nesse sentido, é que devemos pensar a subordinação da razão com relação ao senso comum. Uma vez que a própria natureza humana nos obriga a acreditar em certos princípios, a razão nunca será capaz de negá-los ou confirmá-los. Além disso, a razão não é capaz de fazer nada sem esses princípios.

Reid oferece três imagens para explicar sua teoria: a primeira delas é da razão como um instrumento capaz de nos fazer enxergar além das nossas próprias faculdades. O telescópio faz com que enxerguemos estrelas além do que nossa visão pode alcançar, mas, sem os olhos, o telescópio seria inútil. Sem os princípios do senso comum, a razão não teria serventia alguma. A segunda é a recorrente analogia entre a filosofia e a matemática. Um matemático não é capaz de oferecer provas para seus axiomas, assim como não é capaz de provar coisa alguma se não os considerar verdadeiros. Em terceiro

sense; and what is manifestly contrary to them, is what we call absurd.” Nossa ênfase em: “*estamos sob a necessidade de aceitar como verdadeiros*”.

lugar, Reid compara a razão ao historiador que não pode provar coisa alguma, a não ser que deposite confiança na memória e nos sentidos.

O segundo ponto a ser destacado na definição de Reid diz respeito àquelas opiniões que negam o senso comum. Reid diz que aquilo que contraria os princípios do senso comum deve ser considerado absurdo. Certamente, Reid considera que o contrário desses princípios é falso. Mas a utilização do termo ‘absurdo’ é sintomática.

O sujeito que assente a princípios contrários àqueles do senso comum não é considerado apenas um sujeito que incorre num erro argumentativo ou de raciocínio. O problema não é a falsidade dessas proposições, mas sua absurdidade. Sendo assim, aquele que não assente aos princípios do senso comum não pode ser corrigido por nenhum tipo de argumento; ele é considerado um louco, alguém com problemas mentais e que deve ser relegado a tratamento médico.

Além disso, podemos perceber que estamos sob uma inclinação necessária a assentir a tais princípios. Podemos até pensar que duvidamos deles e dizer que duvidamos deles, mas a maneira como nos comportamos atesta o contrário. Reid diz que um cético:

(...) pode esforçar-se para desacreditar das informações provenientes de seus sentidos, como um homem pode nadar contra a correnteza, mas ah! isto é vão (...). Pois depois de tudo, quando sua força é despendida nessa tentativa estéril, ele será carregado pela correnteza com a ralé daqueles que crêem. (IHM 184a).¹⁴¹

No capítulo 4 do sexto ensaio dos *Intellectual Powers*, Reid apresenta alguns critérios para decidir quais princípios devem ser considerados princípios primeiros, ou princípios do senso comum. Ao descrever esses critérios, Reid apresenta alguns dos argumentos que devem ser usados contra o cético. Os critérios são os seguintes.

¹⁴¹ No original: "(...) may struggle hard to disbelieve the information of his senses, as a man does to swim against a torrent; but ah! it is in vain (...) For after all, when his strength is spent in the fruitless attempt, he will be carried down the torrent with the common herd of believers"

Em primeiro lugar, para se julgar sobre os princípios primeiros, todos os homens estão no mesmo nível de conhecimento. A natureza distribui o conhecimento desses princípios igualmente entre toda a humanidade e tanto o filósofo quanto o lavrador podem aferir a verdade de tais princípios.

Em segundo lugar, Reid diz que a natureza nos forneceu um senso de ridículo que serve para detectarmos qualquer opinião que seja absurda. Percebendo o caráter risível de determinada opinião, somos inclinados a evitá-la.

Em terceiro lugar, embora se admita que os princípios do senso comum não podem ser provados por raciocínios diretos, eles admitem outro tipo de prova. Essas provas indiretas podem ser de três tipos: o primeiro deles, Reid chama de argumento *ad hominem*.

Se se puder mostrar que um princípio que um homem rejeita se encontra em pé de igualdade com um outro princípio que ele admite, se esse é mesmo o caso, aquele que sustenta um e rejeita o outro pode ser acusado de cometer uma contradição. (EIP 439a)¹⁴²

O segundo tipo de prova indireta é a redução ao absurdo, muito comum na matemática. Tomemos como exemplo um princípio p cuja verdade deseja ser provada. No argumento *ad absurdum*, consideramos o contrário desse princípio – *não- p* – como verdadeiro. Então, por uma série de raciocínios, extraímos várias proposições necessárias de *não- p* . Se, ao extrairmos essas proposições, encontrarmos alguma que é manifestadamente absurda, então consideramos que *não- p* é falso. Logo, a proposição p é verdadeira.

¹⁴² No original: “If it can be shewn that a first principle which a man rejects, stands upon the same footing with others which he admits: for, when this is the case, he must be guilty of an inconsistency who holds the one and rejects the other.”

O terceiro tipo de prova indireta apela para o consentimento universal. Uma vez que certos princípios parecem ser aceitos por várias nações, em várias épocas, esse é um bom motivo para considerá-los verdadeiros.

O quarto critério para se julgar sobre princípios primeiros apela para a prioridade temporal de algumas de nossas crenças em relação ao uso da razão ou ensinamentos da educação. “A crença que temos – que pessoas próximas a nós são seres vivos e inteligentes – é uma crença que (...) nós tivemos (...) antes que pudéssemos raciocinar e antes que pudéssemos aprendê-las pelo ensino.” (EIP 441a).¹⁴³

Finalmente, o último critério para decidir se um princípio deve ser considerado ou não um princípio primeiro apela para seu caráter imprescindível na nossa vida prática. Toda aquela crença cuja negação culminaria em conseqüências absurdas em nossa vida prática, deve ser considerada um princípio primeiro.

Conforme aponta Laurent Jaffro, na discussão com o cético, o filósofo do senso comum precisa lidar com um dilema:

(...) ou o cético não admite nenhum princípio primeiro, e então, como esses princípios primeiros governam toda atividade e raciocínio e são supostos em toda discussão, não é possível discutir com o cético; ou o cético admite os princípios primeiros e podemos discutir com ele, que então deixa de ser cético.¹⁴⁴

Para fugir desse dilema, a estratégia reidiana será mostrar como o cético não é capaz de negar genuinamente os princípios primeiros. Nesse sentido, podemos detectar dois momentos na estratégia para refutar o ceticismo: primeiro, mostrar como as conclusões céticas afastam-se das noções do senso comum e, portanto, são absurdas e, depois, mostrar como o cético é incapaz de renunciar verdadeiramente aos princípios do senso comum.

¹⁴³ No original: “the belief we have, that the persons about us are living and intelligent being is a belief (...) we had (...) before we could reason, and before we could learn it by instruction.”

¹⁴⁴ (JAFFRO, 2003) p. 60.

Para mostrar como o cético não é capaz de negar aos princípios do senso comum, Reid apontará dois tipos de inconsistência na filosofia cética: a inconsistência externa e a inconsistência interna. A inconsistência interna revelará que dentro de seu próprio sistema, o cético não é capaz de abrir mão dos princípios primeiros. A inconsistência externa mostrará que, na vida prática, o cético também não é capaz de manter suas conclusões negativas.

3.1.2 Filosofia e Senso Comum em James Beattie

James Beattie menciona Reid ao falar dos filósofos que deram o nome de *senso comum* para a faculdade pela qual percebemos verdades auto-evidentes. E assim como Reid, Beattie procura explicar a relação entre filosofia e senso comum e salienta como essa relação foi erroneamente tratada por aqueles que defendiam “que o homem é governado pela razão, e os brutos pelo instinto¹⁴⁵” (EOT 47)¹⁴⁶. Os defensores dessa distinção são, diz Beattie, “como crianças teimosas [que] menosprezam a mão que os guia” (EOT 47)¹⁴⁷, a saber, o senso comum. Dessa forma, Beattie procura identificar vários sentidos em que os termos ‘senso comum’ e ‘razão’ são utilizados a fim de desfazer a oposição entre filosofia e senso comum.

O primeiro sentido em que se usa o termo ‘razão’ é para diferenciar o homem dos animais. Mas essa acepção também se aplica à faculdade moral, à imaginação ou à capacidade de desenvolver uma linguagem artificial, uma vez que todas essas

¹⁴⁵ Em vários momentos do *Essay on Truth*, os termos ‘instinto’ e ‘senso comum’ são usados de forma equivalente. Como por exemplo: “To believe our senses, is, therefore, according to the Law of four natural; and we are prompted to this belief, not by reason, but by instinct, or common sense.” (EOT 62) É nesse sentido que devemos pensar a oposição entre instinto e razão: como uma oposição entre senso comum e razão.

¹⁴⁶ No original: “that man is governed by reason, and the brutes by instinct”.

¹⁴⁷ No original: “like (...) forward children [that] spurn the hand that leads them”.

características também servem para distinguir os homens dos animais. Portanto, “razão, nessa acepção, parece ser um nome geral para todos os poderes intelectuais dos homens, distintos da parte sensitiva de nossa constituição.” (EOT 36) ¹⁴⁸.

Razão também é considerada como aquela faculdade pela qual percebemos as verdades auto-evidentes, como, por exemplo, que dois mais dois são quatro, ou que é impossível que algo exista e não exista ao mesmo tempo.

Finalmente, Beattie define em qual o sentido pretende usar o termo ‘razão’ ao longo do *Essay on Truth*:

“aquela faculdade que nos permite, a partir de relações ou idéias que são conhecidas, a investigar aquelas que são desconhecidas, e sem a qual nunca poderíamos avançar na descoberta da verdade um único passo além dos princípios primeiros ou axiomas intuitivos.” (EOT 37) ¹⁴⁹.

Na seqüência, Beattie também identifica os diversos significados para a expressão ‘senso comum’. O primeiro deles “parece ser sinônimo de prudência” (EOT 37) ¹⁵⁰, ou seja, equivale à expressão ‘bom senso’ quando se diz, por exemplo: “João resolveu a discussão apelando para o bom senso de seus vizinhos”. Nesse sentido, o senso comum pode ser pensado como uma capacidade de julgar sobre assuntos da vida prática.

O segundo sentido apontado por Beattie iguala senso comum a gosto [taste]. Uma pessoa pode ser capaz de empreender raciocínios precisos, mas se ela comete alguma ofensa contra a etiqueta e os bons costumes, nós atribuímos esse comportamento “a um defeito no senso comum.” (EOT 38) ¹⁵¹.

Em terceiro lugar, Beattie menciona a aplicação do termo a determinada capacidade de avaliar o caráter das pessoas, de “ler a alma no [seu] semblante, e com

¹⁴⁸ No original: “Reason, in this acceptation, seems to be a general name for all the intellectual powers, as distinguished from the sensitive parts of our constitution.”

¹⁴⁹ No original: “that faculty which enables us, from relations or ideas that are know, to investigate such as are unknown; and without which we never could proceed in the discovery of truth a single step beyond first principles or intuitive axioms.”

¹⁵⁰ No original: “seems to be synonymous with prudence”.

¹⁵¹ No original: “a defect in common sense.”

um único relance penetrar nas profundezas do [seu] coração” (EOT 39) ¹⁵². Senso comum seria uma espécie de sexto sentido.

Em quarto lugar, senso comum pode denotar as opiniões comuns compartilhadas por determinado povo.

Finalmente, em quinto lugar, Beattie oferece a definição filosófica para senso comum:

(...) aquele poder da mente que percebe a verdade, ou governa a crença, não por argumentação progressiva, mas por um impulso instantâneo, instintivo e irresistível; derivado não da educação nem do hábito, mas da natureza; agindo independentemente de nossa vontade, a qualquer momento que seu objeto esteja presente, de acordo com uma lei estabelecida, e, portanto, corretamente chamado *Senso*; e agindo de maneira similar sobre todos, ou ao menos sobre a grande maioria da humanidade, e, portanto, corretamente chamado *Senso Comum*. (EOT 40) ¹⁵³.

Para Beattie, existe uma diferença importante entre o modo como razão e senso comum operam no processo cognitivo humano. Pode-se dizer que percebemos a verdade por ambas as faculdades. Mas cada faculdade regula a crença de forma diferente.

Por um lado, quando, em uma cadeia de raciocínio assentimos a determinada conclusão, o fazemos porque somos capazes de refazer a argumentação demonstrando a verdade de tal conclusão. Dessa forma, pode-se dizer que a razão regula a nossa crença. Por outro lado, “nós acreditamos num princípio intuitivo, sem sermos capazes de determinar outra razão para nossa crença além desta; que a lei de nossa natureza nos determina a acreditar” (EOT 41) ¹⁵⁴. Aqui, quem opera é o senso comum.

¹⁵² No original: “to read the soul in the countenance, and with a single glance to penetrate the deepest recesses of the heart.”

¹⁵³ No original: “that power of the mind which perceives truth, or commands belief, not by a progressive argumentation, but by an instantaneous, instinctive, and irresistible impulse; derived neither from education nor from habit, but from nature; acting independently on our will, whenever its objects is presented, according to an established law, and therefore properly called *Sense*; and acting in a similar manner upon all, or at least upon a great majority of mankind, and therefore properly called *Common Sense*.”

¹⁵⁴ No original: “We believe an intuitive principle, without being able to assign any other reason for our belief than this, that the law of our nature determines us to believe it.”

Como é recorrente entre os filósofos do senso comum, Beattie também faz analogias entre a filosofia moral e a matemática. Assim como na matemática existem certos axiomas que não demandam prova e a partir dos quais todas as outras conclusões são extraídas, devem existir na filosofia alguns princípios sobre os quais todo o sistema deva ser erigido. Esses princípios não podem ser provados porque não admitem provas, e eles não admitem prova, porque são auto-evidentes. Nesse sentido, Beattie detecta dois modos de demonstração matemáticas: o primeiro deles ele chama de demonstração *direta* e ocorre sempre que uma conclusão é inferida de outra proposição necessariamente verdadeira. O outro modo é a demonstração *indireta, apagógica* ou *redução ao absurdo*.

Essas estratégias demonstrativas deverão operar analogamente na relação entre senso comum e razão na filosofia. Quando o filósofo moral alcançar uma nova conclusão em seu sistema, ele deve examinar cuidadosamente este novo princípio e considerar o seguinte:

Se ele produz uma convicção clara e completa na mente inteligente e ao mesmo tempo serve para explicar as causas da universalidade e longa permanência da velha opinião equivocada, a nova opinião deve certamente ser recebida como verdadeira. Mas se o assentimento produzido pela nova doutrina for vago, indefinido e insatisfatório; se a natureza e o senso comum forem contrários a ele, se ele recomendar modos de pensar que são inconcebíveis, ou modos de agir que são impraticáveis; essa nova doutrina não é e não pode ser verdadeira, por mais plausível que sua evidência possa parecer. (EOT 401)¹⁵⁵

Portanto, no combate ao ceticismo, Beattie denunciará a inconsistência externa presente naqueles que negam os princípios do senso comum. Assim como Reid, Beattie

¹⁵⁵ No original: “If it produce a full and clear conviction in the intelligent mind, and at the same time serve to explain the causes of the universality and long continuance of the old erroneous opinion, the new one ought certainly to be received as true. But if the assent produced by the new doctrine be vague, indefinite, and unsatisfying; if nature and common sense reclaim against it; if it recommend modes of thought that are inconceivable, or modes of action that are impracticable; - it is not, it cannot be, true, however plausible its evidence may appear.”

acredita que, ao mostrar o caráter absurdo decorrente das conclusões da filosofia cética, refuta-se o cético apresentando-lhe a inviabilidade prática de sua filosofia.

3.2 As críticas dos filósofos do senso comum à noção de identidade humeana

3.2.1 As críticas de Thomas Reid à noção de identidade pessoal humeana

Na *Inquiry*, as críticas de Thomas Reid à concepção humeana de identidade pessoal estão em duas seções: a quinta seção do primeiro capítulo, intitulada “Sobre o Bispo Berkeley – O “Tratado da Natureza Humana” – E sobre o ceticismo”¹⁵⁶ e na sexta seção do segundo capítulo intitulada “Apologia para absurdos metafísicos – Sensação sem um sensiente, uma consequência da teoria das idéias – Consequências dessa opinião estranha.”¹⁵⁷

A crítica empreendida na primeira das seções alude para a inconsistência externa na concepção humeana de identidade pessoal. Na visão de Reid, a teoria de Hume o levaria a negar sua própria existência. Mas isso seria inconsistente com suas atitudes na vida comum.

Ele acreditava, contra seus princípios, que ele deveria ser lido, e que ele deveria conservar sua identidade pessoal, até que alcançasse a honra e reputação justamente devida a sua astúcia metafísica. (IHM 102a)¹⁵⁸

¹⁵⁶ No original: “Of Bishop Berkeley – The “Treatise of Human Nature” – And of Scepticism” (IHM 101b-102b).

¹⁵⁷ No original: “Apology for Metaphysical Absurdities – Sensation without a sentient, a consequence of the theory of ideas – Consequences of this strange opinion” (IHM 108a – 110a).

¹⁵⁸ No original: “He believed against his own principles, that he should be read, and the he should retain his personal identity, till he reaped the honour and reputation justly due to his metaphysical acumen.”

Na seqüência, Reid faz menção à conclusão do *Treatise* quando Hume reconhece que só poderia assentir a sua filosofia na solidão de seu gabinete. Mas, novamente aqui, Reid o acusa de inconsistência dizendo que nunca teve notícias de que Hume, mesmo na solidão de seu gabinete, fizesse alguma coisa que estivesse de acordo com o ceticismo que seus princípios pregavam. “Certamente, se seus amigos percebessem isso, eles teriam a caridade de nunca deixá-lo sozinho”. (102a) ¹⁵⁹.

Percebe-se na crítica reidiana um tom debochado, sobretudo quando ele compara Hume a Pirro, cujas anedotas contadas por Diógenes Laércio davam conta de que o filósofo grego seguia à risca sua filosofia; a ponto de seus amigos o impedirem de cair em um precipício ou ser açoitado por algum mal. Mas ainda segundo Diógenes Laércio, mesmo o grande cético Pirro parece ter cometido deslizes em seu comprometimento com sua doutrina. Reid cita outra anedota a respeito de Pirro, que dava conta de um desentendimento entre ele e seu cozinheiro “que provavelmente não devia ter assado o jantar ao seu gosto” ¹⁶⁰.

Reid diz que Hume, provavelmente não escreveu o *Treatise* em companhia de alguém e que em alguns momentos – sobretudo na conclusão – ele se deixa levar pela “credulidade do vulgo e quase não consegue, por uma meia dúzia de páginas, manter o caráter cético.” (IHM 102a) ¹⁶¹.

Para alguém que desacreditava em seus sentidos ou nas qualidades dos objetos, pouco importaria se o jantar estivesse cru ou queimado e não causaria melancolia alguma seguir preceitos do ceticismo. Esses momentos-limite, esses rompantes emocionais são, para Reid, uma prova de que não é possível abandonar certas crenças. Para fazer uma analogia à teoria da percepção reidiana, a melancolia humeana na

¹⁵⁹ No original: “Surely if his friends apprehended this, they would have the charity never to leave him alone.”

¹⁶⁰ No original: “(...) who probably had not roasted his dinner to his mind”.

¹⁶¹ No original: “the faith of the vulgar, and could hardly, for a half a dozen pages, keep up the sceptical character.”

conclusão do *Treatise* deve ser interpretada como um sinal aludindo para a necessidade de se aceitar as crenças básicas do senso comum. A melancolia pode funcionar, portanto, como uma espécie de mecanismo natural de defesa contra o ceticismo, um mecanismo mostrando que há algo errado na forma como o cético desenvolve sua filosofia.

Na outra seção, Reid retoma os argumentos discutidos, mas apresenta uma variante da acusação de inconsistência externa. Reid diz:

Nós sempre tendíamos a imaginar que pensamento supunha um pensador, e amor um amante, e traição um traidor: mas tudo isso foi, ao que parece, um erro; e descobriu-se que pode haver traição sem traidor, e amor sem um amante, leis sem um legislador, e punição sem um punido. (IHM 109b).¹⁶²

Aqui, Reid recorre às noções comuns para questionar os princípios humeanos. Nota-se que na leitura reidiana a negação da identidade pessoal tem implicações práticas perigosas como “leis sem um legislador e punição sem um punido”. Ou seja, a teoria humeana inviabilizaria um sistema penal, por exemplo.

Na seqüência, Reid apresenta mais um argumento. Supondo-se que um conjunto de idéias seja o amante ou o legislador, dever-se-ia perguntar a Hume se idéias podem conversar, e estar sob obrigações legais umas com as outras. “Se um conjunto de idéias faz um contrato, outro o quebra, e um terceiro é punido por isso, há razão para pensar que justiça não é uma virtude natural nesse sistema”. (IHM 109b)¹⁶³. Novamente, vemos que as implicações práticas da negação da identidade pessoal são desastrosas.

No parágrafo seguinte, Reid mais uma vez é irônico ao dizer que o *Treatise* precisa de um autor. Mas qual não deve ser nossa surpresa quando aprendemos que esse

¹⁶² No original: “We were always apt to imagine, that thought supposed a thinker, and love a lover, and treason a traitor; but this, it seems, was all a mistake; and it is found out, that there may be treason without a traitor, and love without a lover, laws without a legislator, and punishment without a sufferer.”

¹⁶³ No original: “If one set of ideas makes a covenant, another breaks it, and a third is punished for it, there is reason to think that justice is no natural virtue in this system.”

autor era, na verdade, apenas um amontoado de idéias que se arranjaram por certos princípios associativos.

Como dissemos, as críticas de Reid apontam para crenças do senso comum das quais somos incapazes de abrir mão. Esse apelo ao senso comum coloca o mesmo tipo de problema levantado por Don Garrett em sua análise da retratação de Hume no “Apêndice” do *Treatise*. Para Garrett, toda a dificuldade humeana consiste em compatibilizar sua teoria com uma crença do senso comum, a saber, a possibilidade de mentes potencialmente distintas. A inconsistência externa consiste, portanto, em mostrar a incompatibilidade da teoria de Hume com as crenças do senso comum.

Nos *Intellectual Powers*, Reid retoma as acusações de inconsistência externa, mas apresenta também uma acusação de inconsistência interna.

O primeiro dos argumentos aparece logo no primeiro capítulo do primeiro ensaio quando Reid define alguns termos que serão usados em sua investigação. Reid define a mente como algo que pensa e cujos pensamentos variam em diversos tipos: aqueles que provêm dos cinco sentidos ou da memória, pensamentos amorosos ou rancorosos. Atribuímos todos esses modos de pensar a um princípio interno ao qual chamamos de mente. Ao definir as operações da mente como os variados modos de pensar, Reid diz:

Em todas as épocas, e em todas as línguas, antigas e modernas, os variados modos de pensar foram expressos por palavras com significação ativa, como, por exemplo, *vendo, ouvindo, raciocinando, querendo*, e similares. Parece, portanto, ser o juízo natural da humanidade que a mente é ativa em seus modos variados de pensar e que, por essa razão, são chamados operações, e são expressos por verbos ativos.¹⁶⁴ (EIP 221a)

Esse é mais um exemplo de um argumento apontando para inconsistência externa da teoria humeana, na medida em que ela se revela inadequada à maneira como as

¹⁶⁴ No original: “In all ages, and in all languages, ancient and modern, the various modes of thinking have been expressed by words of active signification, such as *seeing, hearing, reasoning, willing*, and the like. It seems, therefore, to be the natural judgment of mankind, that the mind is active in its various ways of thinking; and, for this reason, they are called its operations, and are expressed by active verbs.”

diversas pessoas se expressam. Nota-se que esse apelo à linguagem é uma das maneiras de provar indiretamente os princípios do senso comum, como dissemos acima. Para Reid, os princípios do senso comum se refletem na estrutura e gramática de todos os idiomas. E como esses princípios são compartilhados por toda a humanidade, haverá uma similaridade entre todas as línguas. Assim, para Reid, está claro que em todos os idiomas podemos encontrar os mesmos elementos como substantivos, adjetivos, verbos na voz ativa e na voz passiva, etc.

Dessa forma, Hume teria que modificar a linguagem de uma forma bastante estranha para adequá-la à sua filosofia:

Essa sucessão de idéias e impressões (...) julga, raciocina, afirma, nega; de fato ela come e bebe, e está, algumas vezes feliz, outras triste! Se é compatível com o senso comum dizer coisas assim sobre uma sucessão de idéias e impressões, eu ficaria muito contente em saber o que é absurdo. ¹⁶⁵ (EIP 444a)

Entretanto, essa inadequação da teoria humeana com a linguagem pode revelar uma inconsistência interna. Reid parte de uma definição do “eu” presente no livro II do *Treatise* onde Hume diz: “Esse objeto é o “eu”, ou seja, aquela sucessão de idéias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima.” (T 2.1.2§2). Sendo o “eu” a sucessão de idéias e impressões relacionadas, então essa própria sucessão seria consciente de si. Em outras palavras, eu tenho consciência e me lembro de certa sucessão de impressões e idéias relacionadas, ao mesmo tempo em que eu *sou* uma sucessão de impressões e idéias relacionadas. Portanto, essa sucessão de idéias e impressões relacionadas tem memória e consciência de *si mesma*. Entretanto, Reid pergunta a Hume qual das alternativas é verdadeira: 1) impressões se lembram e têm

¹⁶⁵ No original: “But this much *is* clear: this succession of ideas and impressions not only remembers and is conscious, but also judges, reasons, affirms, denies; indeed it eats and drinks and is sometimes merry and sometimes sad! If it is consistent with common sense to say things like that about a succession of ideas and impressions, I should be very glad to know what is nonsense”

consciências das idéias, 2) idéias se lembram e são conscientes das impressões ou 3) ambas se lembram e são conscientes uma das outras?

Nota-se que Reid busca uma definição do “eu” presente no livro II do *Treatise*, assim como faz Norman Kemp Smith, conforme vimos no primeiro capítulo. Nesse sentido, podemos traçar um paralelo entre a interpretação de Kemp Smith para a retratação no “Apêndice” e a crítica de Thomas Reid.

Vimos que para Kemp Smith, o livro II do *Treatise* requer uma consciência da identidade pessoal que o livro I não é capaz de providenciar. Nisso consistiria a inconsistência confidenciada por Hume.

Olhando essa relação sob um ponto de vista reidiano, podemos dizer o seguinte: a definição do “eu” como “sucessão de idéias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e *consciência íntima*” (T 2.1.2§2) ¹⁶⁶ não é suficiente explicada pela teoria humeana. A falha na explicação reside no significado obscuro da expressão ‘consciência íntima’, quando levamos em conta a definição do “eu” apresentada. O filósofo do senso comum diria: Hume está errado ao dizer que o “eu” é tal sucessão de impressões e idéias. Mas ele está correto em dizer que temos memória e consciência íntima do “eu”.

A inconsistência interna apontada por Reid reside no fato de que a definição de “eu” presente no livro II do *Treatise* exige uma explicação para a consciência íntima que temos desse “eu”. Todavia, essa explicação, presente no livro I, não é suficientemente satisfatória.

¹⁶⁶ Nossa ênfase.

3.2.2 As críticas de James Beattie à noção humeana de identidade pessoal

As principais considerações acerca da noção de eu encontram-se na parte 1, capítulo 2, seção 3 do *Essay on Truth*¹⁶⁷. A primeira observação que James Beattie faz com relação à noção de identidade pessoal de Hume sinaliza para a preocupação do filósofo do senso comum com as implicações práticas do ceticismo.

Se eu acreditasse, com o Sr. Hume, que minha mente está em mudança contínua, de forma que a cada momento diferente ela se torna algo diferente, a lembrança do passado, ou a antecipação do futuro bom ou mal, não me causaria prazer nem dor. (EOT 77)

Tal dúvida com relação à nossa identidade, na visão de Beattie, comprometeria as noções de virtude, verdade e religião porque eliminaria o prazer e a dor na mente, tornando todos os seres humanos indiferentes ao mundo. É com a intenção de defender a verdade, a virtude e a religião que Beattie parte para sua argumentação em favor da noção de uma mente distinta do corpo e imutável.

O primeiro argumento remonta, assim como em Reid, à universalidade da crença em uma mente distinta do corpo. Para Beattie, não há registros de qualquer indivíduo ou povo cujo comportamento indicasse a negação de tal noção. Sendo assim, a existência de uma mente distinta do corpo é, para Beattie, uma verdade auto-evidente.

Há, inclusive, a citação de uma breve história de um sacerdote chamado Simon Browne (1680–1732) que acreditava que sua alma tinha sido gradualmente aniquilada por uma intervenção divina e que a única coisa que havia restado nele era uma espécie de princípio de vida animal. Todavia, essa exceção não pode ser encarada como uma

¹⁶⁷ Of The Evidence of Internal Sense (EOT 68-92)

refutação à universalidade da crença no eu porque, nesse caso, o engano de Simon Browne deve ser imputado “à loucura e a uma corrupção do intelecto”. (EOT 80) ¹⁶⁸.

Em seguida, Beattie entra na questão da identidade pessoal propriamente dita. Para ele, além da crença universal na existência de uma mente distinta do corpo, há também a crença universal de que essa mente continua a mesma ao longo da vida. Portanto, a identidade pessoal deve ser auto-evidente também. Qualquer argumentação que tente negar essa crença deve ser considerada irracional. E é justamente esse tipo de argumentação que Hume, tal como Beattie o lê, propõe. Embora diga que não há necessidade em examinar os argumentos humeanos, Beattie passa a fazer algumas observações sobre pontos trabalhados por Hume no *Treatise*.

A primeira delas é a respeito à noção de identidade. Beattie diz que poderia argumentar-se contra ele que não podemos ter uma noção tão clara de nossa identidade pessoal, uma vez que a própria noção de identidade não é tão clara assim, tendo em vista a dificuldade em se fornecer uma definição clara acerca dela. Para Beattie, esse é um problema apenas para os lógicos. O vulgo acredita em várias coisas sem conhecer ou mesmo sem se preocupar com regras de definição. Portanto, todas as querelas a respeito da identidade são problemas mais lingüísticos do que propriamente reais.

Beattie cita o paradoxo do barco de Teseu ¹⁶⁹ e diz que qualquer ateniense seria capaz de distinguir sobre quais aspectos o barco deve ser considerado o mesmo e sobre quais aspectos o barco deve ser considerado diferente. Aqueles que defendem a identidade do barco levam em conta seu nome, objetivo, formato, tamanho, etc.; ao passo que aqueles que defendem que ele é diferente, levam em conta apenas a matéria [substance] pela qual o barco é feito.

¹⁶⁸ No original: “to madness, and to a depravation of intellect”

¹⁶⁹ Cf. p.26

O mesmo ocorre com a identidade dos vegetais. Ninguém imagina que uma muda de dez centímetros é a mesma em matéria que uma árvore de quinze metros. O vulgo supõe que a árvore mantém a mesma matéria da muda, mas com um eventual acréscimo de grande parte de matéria. Acreditam, portanto, tratar-se da mesma árvore, não obstante a mudança radical em seu tamanho. Do mesmo modo, Beattie atesta, as alterações no corpo humano não põem em cheque a identidade que atribuímos a uma pessoa. O vulgo é capaz de distinguir em quais aspectos uma pessoa se alterou e em quais aspectos ela se manteve a mesma.

Num primeiro momento, podemos dizer que Beattie e Hume concordam em relação ao modo como a maioria das pessoas atribui identidade às plantas e ao corpo. Hume diz no *Treatise* que “embora todos tenhamos de admitir que, em poucos anos, tanto os vegetais, como os animais sofrem uma *total* transformação, continuamos atribuindo a eles uma identidade, ainda que sua forma, tamanho e substância [substance] se alterem inteiramente.” (T 1.4.6§12). A diferença aqui é entre a autoridade dessas asserções em Hume e em Beattie. Se, para o primeiro, o fato de todas as pessoas atribuírem identidade a objetos, corpos e vegetais não basta para fundamentar tais asserções; para o segundo, é justamente essa universalidade das opiniões sobre o assunto que fornece um dos indícios de sua correção.

Quando se fala em identidade do corpo humano, não se considera que a matéria que compõe esse corpo é a mesma, uma vez que a matéria está em perpétua mudança. Atribuir identidade a determinado corpo humano significa dizer que um mesmo princípio pensante anima o corpo desde o início de sua vida, que ele é designado pelo mesmo nome, que as mesmas características podem ser encontradas nele etc. “Seria bom se os metafísicos pensassem mais e falassem menos sobre esses assuntos: eles,

então, perceberiam que essas dificuldades das quais reclamam tanto são verbais ao invés de reais.”¹⁷⁰ (EOT 86).

Nesse sentido, Beattie invalida a estratégia analítica humeana. Ele diz que “não importa quais julgamentos façamos sobre a identidade de objetos corpóreos; não podemos, a partir deles, extrair nenhuma inferência acerca da identidade de nossa mente.”¹⁷¹ (EOT 89). Não podemos, por exemplo, atribuir extensão e solidez à mente porque verificamos essas qualidades nos objetos. Ou seja, dizer que “a identidade que atribuímos à mente humana é apenas fictícia, e de um tipo semelhante à que atribuímos a vegetais e corpos animais” (T 1.4.6§15) é extrair uma conclusão inválida sobre a identidade pessoal.

Beattie também faz uma análise acerca da relação entre a consciência e a identidade pessoal. Ele nega que a identidade pessoal seja definida pela consciência contínua de sermos sempre os mesmos. Percebemos nossa identidade através da consciência de nossas operações mentais, mas não há uma dependência ontológica entre a consciência e a identidade. Beattie faz uma analogia com a relação entre as cores e a capacidade de enxergar. O fato de não enxergarmos as cores não aniquila sua existência.

Do mesmo modo:

Quando dormimos sem sonhar, ou quando perdemos os sentidos, ou deliramos em febre, e em vários de nossos sonhos usuais também, perdemos todo o senso de nossa identidade, e ainda assim nunca concebemos que nossa identidade tenha sofrido qualquer interrupção ou alteração: no momento em que acordamos ou nos recuperamos, temos consciência de que somos os mesmos seres individuais que éramos antes. (EOT 85)¹⁷²

¹⁷⁰ No original: “It were well, if metaphysicians would think more and speak less on these subjects: they would then find, that the difficulties so much complained of are rather verbal than real.

¹⁷¹ No original: “whatever judgments we form of identity of corporeal objects, we cannot form them draw any inference concerning the identity of our mind.”

¹⁷² No original: “When we sleep without dreaming, or fall into fainting fit, or rave in fever, and often too in our ordinary dreams, we lose all sense of our identity, and yet never conceive that our identity has suffered any interruption or change: the moment we awake or recover, we are conscious that we are the same individual beings we were before.”

Beattie não se refere diretamente a Hume na passagem acima, mas podemos considerá-la como uma resposta ao trecho do *Treatise* onde Hume diz que, ao dormir profundamente, deixo de ter consciência de minhas percepções e que “durante todo esse tempo fico insensível *a mim mesmo*, e pode-se dizer verdadeiramente que não existo.” (T 1.4.6§3).

Beattie utiliza mais uma analogia a fim de observar os absurdos que deveriam ser admitidos caso considerássemos a teoria humeana verdadeira. A percepção que temos do mundo em que vivemos é constantemente interrompida ao piscarmos os olhos. Se eu acreditar que todos os objetos percebidos por mim neste momento são diferentes dos objetos percebidos há dois segundos, antes de fechar os olhos por um instante ínfimo, “então eu devo acreditar que a existência do universo depende do movimento de minhas pálpebras, e que os músculos que as movem têm o poder de criar e aniquilar mundos” (EOT 91) ¹⁷³. Mas essa opinião é absolutamente absurda; logo, é falso pensar que os objetos não conservam sua identidade quando não os percebemos. Analogamente, o argumento pode ser transposto para a questão da identidade pessoal; se negamos a existência da identidade pessoal, somos levados a conclusões absurdas; logo, é falso negar a identidade pessoal.

Assim como Reid, Beattie apela para o senso comum a fim de mostrar os absurdos decorrentes da teoria humeana. Nesse sentido, Beattie também levanta um problema similar ao problema levantado por Garrett, como vimos no primeiro capítulo. A impossibilidade de manter as conclusões céticas na vida prática põe em dificuldade a teoria de Hume. Uma vez que não somos capazes de abrir mão de certas noções do senso comum, a única alternativa é abrir mão da filosofia cética, considerando-a falsa e incapaz de explicar as noções que temos acerca da mente humana.

¹⁷³ No original: “Then must I believe also, that the existence of the universe depends on the motion of my eye-lids; and that the muscles which move them have the power of creating and annihilating worlds.”

3.3 O conhecimento do “eu” através do sentido interno

No segundo capítulo mostramos que, segundo a teoria da percepção de Hume, não podemos confiar nos dados obtidos pelos nossos sentidos. Ao explicar a percepção humana em termos de impressões e idéias, Hume mostra que não podemos conceber como reais, nem as qualidades secundárias, nem as qualidades primárias. Reagindo ao ceticismo humeano, os filósofos do senso comum propõem uma teoria da percepção baseada na confiabilidade dos sentidos; uma teoria que garante o nosso conhecimento dos objetos.

Essa confiabilidade dos sentidos habilita os filósofos do senso comum a estabelecer um conhecimento imediato do “eu”, uma vez que esse conhecimento é alcançado através de um sentido interno.

De acordo com um dos princípios do senso comum, estabelecido por Reid: “*Os pensamentos dos quais eu sou consciente, são os pensamentos de um ente que chamo de EU [MYSELF], minha MENTE [MIND], meu SER [PERSON].*” (EIP 443b).¹⁷⁴ Portanto, é através da consciência que nos damos conta da existência do “eu”. E a consciência é, para Reid, um sentido interno que nos dá o conhecimento direto daquilo que está em nossa mente. Dessa forma, Reid considera que a função desempenhada pela consciência é semelhante à função desempenhada pelos cinco sentidos. Assim como os cinco sentidos nos dão conhecimento imediato dos objetos externos, a consciência nos dá conhecimento imediato de nossa mente.

¹⁷⁴ No original: “*the thoughts of which I am conscious, are the thoughts of a being which I call MYSELF, my MIND, my PERSON.*” . Nossa ênfase em “consciente”.

James Beattie, por sua vez, tem uma seção inteira intitulada “Da evidência do sentido interno”¹⁷⁵. Nessa seção, assim como Reid, Beattie defende que, através desse sentido interno, temos acesso às operações da mente e, portanto, podemos saber que nossa mente existe e que ela exerce determinadas atividades.

Assim, eu estou consciente que ora emprego a memória, ora a imaginação; algumas vezes creio, algumas vezes duvido, (...) eu estou consciente que algumas ações estão em meu poder, que outras não estão; que quando me recuso a fazer algo que devo, e que posso fazer, eu mereço ser punido. (EOT 69)¹⁷⁶

A consciência de todas essas operações mentais nos dá uma convicção irresistível de nossa própria existência. Como se trata de um princípio auto-evidente, nós não podemos provar que temos essa consciência. Mas sua evidência é tão grande ou maior que a evidência proveniente de qualquer tipo de demonstração.

Também Beattie faz uma analogia entre os sentidos externos e o sentido interno. Assim como ninguém é capaz de me provar que o mundo exterior não é tal qual meus sentidos o percebem, ninguém é capaz de me fazer duvidar que essas operações ocorrendo em minha mente pertencem a um “eu” distinto. Novamente, Beattie faz referência à matemática e diz que, qualquer um que tente nos convencer da evidência de nosso sentido interno, deveria ser capaz de nos convencer que dois mais dois é igual a cinco. Ainda que não consigamos responder a um cético que, insistentemente, tenta negar o conhecimento do “eu” através de argumentos abstrusos; devemos confiar no nosso sentido interno.

Eu existo; eu sou hoje, o mesmo ser que era ontem, há vinte anos atrás; este princípio, ou ser, dentro de mim, que pensa e age é um princípio permanente e individual, distinto de todos os outros princípios, seres ou coisas – estes são ditados

¹⁷⁵ No original: “Of evidence of internal sense” (EOT 68-92)

¹⁷⁶ No original: “Thus I am conscious that at one time I exert memory, at another time imagination: sometimes I believe, sometimes I doubt (...) I am conscious, that some actions are in my power, that other are not, that when I neglect to do what I ought to do, and can do, I deserve to be punished.”

da *sensação interna natural aos homens*, e universalmente reconhecida. (EOT 74-76)¹⁷⁷.

Esta é, portanto, a grande diferença na explicação do problema da identidade pessoal em Hume e nos filósofos do senso comum. A confiança nos sentidos – tanto externos quanto interno – nos habilita a conhecer o mundo exterior e nossa própria mente.

3.4 Conclusão

Vimos neste capítulo que, antes de refutar o ceticismo, Thomas Reid e James Beattie precisam reconciliar a filosofia com o senso comum. Para eles, não é o caso que as opiniões do senso comum sejam destituídas de valor epistemológico e que a filosofia deva apontar os erros do vulgo a fim de fundamentar o conhecimento em bases racionais. Ao invés de conceber razão e senso comum como duas forças contrárias, Reid e Beattie consideram-nas forças complementares. Ambas são capazes de contribuir para o desenvolvimento da filosofia moral. Entretanto, o senso comum deve sempre ter prioridade nas investigações acerca da natureza humana. A razão deve apenas extrair as conclusões corretas a partir dos princípios do senso comum.

Feita a reconciliação, Reid e Beattie estão aptos a identificar os problemas da filosofia cética. Podemos perceber que as argumentações de Reid e Beattie convertem-se, em última análise, à redução ao absurdo. O primeiro passo para refutar uma conclusão cética é mostrar como somos obrigados a admitir conclusões absurdas caso neguemos os princípios do senso comum. Entretanto, há uma diferença entre as duas críticas.

¹⁷⁷ No original: “I exist; I am the same being today I was yesterday, and twenty years ago; this principle, or being, within me, that thinks and acts, is one permanent and individual principle, distinct from all others principles, beings, or things; - these are dictates of internal sensation natural do man, and universally acknowledge.”. Nossa ênfase.

Para Beattie, provar a falsidade de uma teoria é o mesmo que provar sua inconsistência. Em sua argumentação, há uma ligação direta entre a redução ao absurdo e a inconsistência. Por serem absurdas, as conclusões de uma filosofia cética não podem ser mantidas de forma alguma. Assim, o filósofo cético sempre será inconsistente, uma vez que não conseguirá manter na vida prática os preceitos de sua teoria. Para Beattie, não há dois níveis de inconsistência. Embora ele diga que a filosofia de Hume é auto-contraditória, suas críticas sempre se referem às dificuldades que ela apresenta à vida prática, portanto, a inconsistência será sempre externa.

Já a argumentação reidiana é um pouco mais sofisticada. Ele detecta que existe na filosofia de Hume uma inconsistência não só externa, mas também interna. A inconsistência externa mostra como o comportamento que o próprio Hume exibiu na vida comum eram contrárias aos preceitos de sua filosofia. Embora a inconsistência externa apresente bons argumentos na tentativa de refutar a filosofia humeana, a acusação de inconsistência interna é mais forte uma vez que opera exclusivamente no *texto* humeano. Reid detecta no próprio texto do *Treatise* que algumas noções do senso comum não podem ser genuinamente negadas. Se o cético disser que, embora não possa manter suas conclusões na vida comum, seu sistema ainda permanece invulnerável, Reid mostrará seu equívoco, apontando para as inconsistências internas, mostrando ao cético que não há modo algum de negar o senso comum, seja interna, seja externamente.

Transpostas para o problema da identidade pessoal, os dois tipos de inconsistência aparecem da seguinte forma: a inconsistência externa decorre do fato de que o próprio Hume não é capaz de abandonar, na vida prática, a crença em sua mente como algo distinto e invariável. Nesse sentido, tanto Reid como Beattie apresentam a dificuldade da teoria de Hume em ser consistente com as crenças mantidas na vida comum. Dessa forma, ambos se aproximam da explicação de Garrett para a retratação do “Apêndice”.

Já a inconsistência interna é explorada apenas por Thomas Reid. Ele questiona uma definição de “eu” presente no livro II do *Treatise* à luz da explicação fornecida no livro I. A teoria de Hume não explica satisfatoriamente a consciência íntima que temos de nosso “eu”. Dessa forma, ao definir, no livro II, o “eu” como “aquela sucessão de idéias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e *consciência íntima*.” (T 2.1.2§2) ¹⁷⁸, Hume dá um passo inconsistente com sua própria filosofia. A acusação de Reid, portanto, é semelhante à análise empreendida por Kemp Smith. Todo o problema da teoria humeana – e a retratação no “Apêndice” deve ser lida dessa maneira – consiste em explicar essa consciência íntima que temos de nosso eu.

Finalmente, o que determina o sucesso na explicação do senso comum para nossa noção de “eu” é a confiança que eles depositam em nossos sentidos; nesse caso, no sentido interno ou consciência.

Assim, do mesmo modo como os sentidos garantem para os filósofos do senso comum um conhecimento dos objetos, em oposição ao que eles denominam sistemas ideais; também, para eles, o sentido interno nos dá conhecimento da existência do “eu”, novamente em oposição àqueles mesmos filósofos e seus princípios.

¹⁷⁸ Nossa ênfase.

Conclusão

Conforme anunciamos na introdução desta dissertação, nossa pesquisa dedicou-se a uma análise histórica do problema da identidade pessoal, procurando compreender as críticas empreendidas à via das idéias e, conseqüentemente, à teoria de Hume acerca da identidade pessoal.

Iniciamos o nosso trabalho mostrando que é possível traçar um paralelo entre as seções “Do ceticismo quanto aos sentidos” (T 1.4.2) e “Da identidade pessoal” (T 1.4.6). Em primeiro lugar, Hume define o princípio de individuação como uma espécie de exercício de abstração a partir do qual alcançamos uma noção de identidade perfeita, a saber, de um objeto invariável e ininterrupto ao longo do tempo. Hume mostra, entretanto, que essa idéia perfeita de identidade não pode ser aplicada nem às nossas percepções (T 1.4.2), nem às plantas, animais e objetos (T 1.4.6).

Vimos também que, para Hume, a atribuição de existência contínua e distinta dos objetos é uma espécie de resposta mental para tentar resolver a contradição entre a identidade que imputamos às nossas percepções e a maneira variável e interrupta como elas se apresentam à nossa mente. Da mesma forma, fantasiamos a existência de um “eu” para tentar manter a identidade atribuída às percepções de nossa mente.

Entretanto, uma investigação cuidadosa nos revela que a mente não é outra coisa senão um feixe de percepções relacionadas por causalidade e semelhança. Não há nada entre essas relações que nos habilite a atribuir-lhes identidade perfeita, ou seja, assim como a identidade atribuída aos objetos, a identidade pessoal é fictícia,

As leituras que Norman Kemp Smith e Don Garrett fazem da retratação humeana no “Apêndice” do *Treatise* denunciam duas inconsistências na teoria. Para Kemp Smith, a inconsistência interna consiste no fato de que a explicação da consciência do “eu” no

livro I não é capaz de fundamentar uma noção de consciência tão forte como a presente no livro II. Por sua vez, Garrett mostra que a explicação humeana da identidade pessoal, quando pensada em conjunto com a explicação sobre a causalidade, não consegue fundamentar uma crença básica do senso comum, a saber, a crença na existência de mentes potencialmente distintas.

No segundo capítulo, procuramos apresentar as críticas dos filósofos do senso comum ao ceticismo inerente à via das idéias. Para isso, apresentamos o método experimental newtoniano expresso pelas “Regras para o raciocínio em Filosofia”, salientando a importância do pressuposto da terceira regra, a saber, o conhecimento via sentidos. Em seguida mostramos como a teoria das idéias humeana não é capaz de fundamentar esse conhecimento pelos sentidos e acaba negando a existência real das qualidades primárias e secundárias. Nesse sentido, passamos às críticas empreendidas pelos filósofos do senso comum à via das idéias. Toda argumentação empreendida por Reid procura mostrar dois problemas na teoria de Hume: 1) não é possível demonstrar a existência das idéias e 2) mesmo que as idéias existissem, elas não explicariam o modo como a mente humana funciona. Terminamos o capítulo notando que a teoria da percepção do senso comum, expressa por Thomas Reid, é capaz de fundamentar o conhecimento dos objetos através dos sentidos e satisfazer o pressuposto da terceira regra newtoniana.

Finalmente, no terceiro capítulo, examinamos as críticas empreendidas por Thomas Reid e James Beattie à teoria humeana da identidade pessoal. Para refutar a teoria de Hume, os filósofos do senso comum precisam, em primeiro lugar, reconciliar razão e senso comum, ou seja, estabelecer uma relação de complementaridade entre essas duas faculdades humanas. A partir disto, eles estão justificados a recorrer ao senso comum para refutar a filosofia cética.

Vimos que, tanto Reid quanto Beattie, apresentam inconsistências externas presentes na explicação de Hume da identidade pessoal, na medida em que ela é incompatível com a vida comum. Todavia, a argumentação de Beattie resume-se à redução ao absurdo. Ele extrai os absurdos que deveriam ser admitidos caso neguemos a noção de um “eu” distinto e invariável ao longo do tempo e, a partir disso, mostra como essa conclusão cética não pode ser mantida na vida comum, devendo, portanto, ser considerada falsa. Reid também revela algumas inconsistências externas na teoria humeana quando faz referência ao comportamento que Hume exhibe no convívio comum. Mostramos, portanto, como o apelo ao senso comum levanta uma dificuldade semelhante àquela aventada por Don Garrett em sua interpretação.

Entretanto, Reid dá um passo além e revela a inconsistência interna presente no *Treatise*. Assim como Kemp Smith, Reid parte de uma definição do “eu” presente no livro II e a examina sob a luz do livro I. Ele conclui que, no livro I, Hume não explica satisfatoriamente “consciência íntima” (T 2.1.2§2) que temos de nosso “eu”. Portanto, por apresentar uma inconsistência interna na filosofia humeana, a crítica de Thomas Reid mostra-se mais poderosa.

Terminamos esta dissertação com um esboço acerca do papel exercido pelo sentido interno, na filosofia do senso comum. Assim como os sentidos externos nos dão o conhecimento dos objetos externos, o sentido interno nos dá o conhecimento do nosso “eu”.

Na interpretação dos filósofos do senso comum, Hume é o filósofo que levou às últimas conseqüências o ceticismo inerente à via das idéias. Admitindo-se que apenas imagens mentais, e não os objetos mesmos, estão presentes à nossa mente, não é possível fundamentar qualquer conhecimento do mundo exterior ou de nossa própria mente.

Todavia, pode-se argumentar que Hume não é tão cético quanto pensam estes filósofos. Os dois intérpretes trabalhados no primeiro capítulo da dissertação, por exemplo, não vêem em Hume um cético radical, e sim um filósofo naturalista que, embora negue a possibilidade de justificação racional das nossas crenças, detecta, na inevitabilidade de abrir mão de tais crenças, um traço importante da natureza humana.

Todavia, pensar a possibilidade de Hume, em última instância, ser, ele próprio, uma espécie de filósofo do senso comum ou investigar em que medida o ceticismo mitigado da *Enquiry* apresentaria dificuldades para a argumentação dos filósofos do senso comum; são hipóteses que deverão ser exploradas em pesquisas futuras.

Bibliografia

BARY, Philip de. *Thomas Reid and Scepticism: The Reliabilist Response*. London: Routledge, 2002.

BAXTER, Donald L. M. "Hume's Labyrinth Concerning the Idea of Personal Identity." *Hume Studies*, November 1998: 203-234.

BEATTIE, James, and Roger J. ROBINSON. *An Essay on The Nature and Immutability of Truth in Oposition to Sophistry and Scepticism*. London: Routledge / Thoemmes Press, 1996.

BROADIE, Alexander (ed.). *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BROADIE, Alexander. *History of Scottish Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

COHEN, I. Bernard, and Richard S. WESTFALL. *Newton: Textos, Antecedentes e Comentários*. Tradução de Vera RIBEIRO. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1995.

CUNEO, Terence, e René Van (ed) WOUDEMBERG. *The Cambridge Companion To Thomas Reid*. 2004.

FEIBLEMAN, James. "Reid and the Origins of Modern Realism." *Journal of the History of Ideas*, January 1994: 113-120.

FIESER, James. *Early Responses to Hume's Metaphysical and Epistemological Writings*. Vol. I. Bristol: Thoemmes Press, 2000.

_____. "Beattie's Lost Letter to the London Review." *Hume Studies*, April 1994: 73-84.

_____. *Scottish Common Sense Philosophy: Sources and Origins (5 Volumes)*. Vol. 5. Bristol: Thoemmes Press, 2000.

FORCE, James E. "Hume's Interest in Newton and Science." *Hume Studies*, November 1987: 166-216.

GARRETT, Don. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1997.

GAY, Peter. *The Enlightenment - The Science of Freedom*. Vol. II. II vols. New York/London: W.W.Norton & Company, 1974.

HARRIS, James. *Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2005.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate NORTON and Mary J. NORTON. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edited by Peter MILLICAN. New York: Oxford University Press, 2007.

_____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Translated by José Oscar de Almeida MARQUES. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 2004.

_____. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Translated by Déborah DANOWSKI. São Paulo: UNESP, 2001.

JAFFRO, Laurent. "As maneiras filosóficas de recorrer ao senso comum nas Luzes britânicas." *Discurso*, 2003: 35-74.

JOHNSTON, G. A. (ed). *Selections from the Scottish Philosophy of Common Sense*. Chicago: Open Court, 1915.

JONES, Peter. *Hume's Sentiment: Their Ciceronian and French Context*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1982.

KEMP SMITH, Norman. "The Naturalism of Hume (I)." *Mind*, April 1905: 149-173.

_____. "The Naturalism of Hume (II)." *Mind*, July 1905: 335-347.

_____. *The Philosophy of David Hume*. London: St Martin's Press, 1941.

LESSER, Harry. "Reid's Criticism of Hume's Theory of Personal Identity." *Hume Studies*, Novembro 1978: 41-63.

LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Translated by Eduardo Abranches SOVERAL. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

MADDEN, Edward H. "Was Reid a Natural Realist?" *Philosophy and Phenomenological Research*, Dezembro 1986, 47 ed.: 255-276.

MENDUS, Susan. "Personal Identity: The Two Analogies in Hume." *The Philosophical Quarterly*, January 1980: 61-68.

MOUNCE, H. O. *Hume's Naturalism*. London: Routledge, 1999.

NEWTON, Isaac. *Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Translated by Andrew MOTTE. II vols. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1934 e 1962.

NORTON, David Fate. *The Cambridge Companion to Hume*. Edited by David Fate NORTON. New York: Cambridge University Press, 1993.

PAKALUK, Michael. "A Defence of Scottish Common Sense." *The Philosophical Quarterly*, Vol. 52, No. 209 (Oct., 2002), pp. 564-581, October 2002: 564-581.

PASSMORE, J. A. *Hume's Intention*. London: Cambridge University Press, 1952.

PATTEN, Steven C. "Did Beattie Defer to Hume?" *Hume Studies*, Abril 1980: 69-75.

PITSON, A. E. *Hume's Philosophy of The self*. London: Routledge, 2002.

REID, Thomas. *The Works of Thomas Reid*. 8th Edition. Edited by William HAMILTON. Edinburgh: Maclachan and Stewart, 1880.

_____. *Thomas Reid's Inquiry and essays*. Edited by Ronald E. BEANBLOSSOM and Keith LEHRER. Indianapolis: Hackett Pub, 1984.

SCHLIESSER, Eric. "Hume's Newtonianism and Anti-Newtonianism." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Janeiro 05, 2007. <http://plato.stanford.edu/entries/hume-newton/> (accessado em 20 de Setembro, 2009).

SIDGWICK. "The Philosophy of Common Sense." *Mind*, April 1985: 145-158.

STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge & Kegan Paul plc, 1977.

WOLFF, Robert P. "Kant's Debt to Hume Via Beattie." *Journal of the History of Ideas*, Janeiro 1960: 117-123.

WOLTERSTORFF, Nicholas. *Thomas Reid and The Story of Epistemology*. New York: Cambridge University Press, 2004.

WOOD, Paul. "'The Fittest Man in the Kingdom': Thomas Reid and the Glasgow Chair of Moral Philosophy." *Hume Studies*, November 1997: 277-314.

_____. "David Hume on Thomas Reid's An Inquiry into the Human Mind." *Mind*, October 1986: 411-416.