

6



Da imaterialidade da alma: a desconstrução mais incisiva de Hume de um pressuposto metafísico

Marcos César Seneda

A seção “Sobre a imaterialidade da alma” (T 1.4.5) do *Tratado da natureza humana* representa um dos pontos de maior inflexão da crítica de Hume ao conceito de substância. Hume faz uma crítica inicial desse conceito em “Dos modos e substâncias” (T 1.1.6), a qual é retomada e aprofundada em “Da filosofia antiga” (T 1.4.3). É claro que esses textos estão separados, no interior do *Tratado*, por um grande número de páginas e por uma expressiva gama de assuntos, mas não há dificuldade em se circunscrevê-los sob o foco de um procedimento comum: a desconstrução do conceito de substância. Operamos, portanto, com o pressuposto de que “Dos modos e substâncias” coloca as bases de um problema, cujos desdobramentos serão examinados, de modo progressivo e razoavelmente exaustivo, na Parte 4 do Livro 1 do *Tratado*. Pode-se dizer, inclusive, que a Parte 4 do *Tratado* é destina-

da à tarefa de desconstruir o conceito de substância, com o objetivo patente de não gerar uma hipótese para substituí-lo. Mas o último reduto a ser penetrado – na progressão da Parte 4 do *Tratado* – é aquele reservado para a imaterialidade da alma (T 1.4.5) e a identidade pessoal (T 1.4.6). Conquanto a identidade pessoal seja o problema mais visitado pelas exegeses, ele pode ainda ser traduzido por muitos referenciais empíricos. O mesmo não se dá com o problema da imaterialidade da alma, que é eminentemente metafísico. Por isso nele nos concentraremos, por entendermos que ele melhor retrata a crítica mais incisiva de Hume ao conceito de substância. No entanto, quando Hume procede à análise do conceito de substância em “Dos modos e substâncias” e “Da filosofia antiga”, ele pode ao menos indicar a conjunção local de um projetado sujeito de inerência e das qualidades que ele supostamente suportaria, atribuindo um referencial claro aos conceitos de contiguidade e causalidade. Já no caso do texto “sobre a imaterialidade da alma” – leia-se, aqui, de algo cuja extensão tem de ser tomada por problemática – torna-se impossível determinar essa conjunção que deve ser circunscrita como o alvo da crítica. O intuito do presente texto é explicitar alguns elementos da radicalidade da crítica de Hume ao conceito de substância, mostrando que a projeção de um suposto sujeito de inerência não deriva simplesmente de uma ilusão metafísica, mas surge de um atrativo expediente da própria natureza humana, cujo desiderato é facilitar a conjunção de percepções extensas e inextensas, atribuindo-lhes um lócus de identidade.

1 À procura do foco do problema

Ao leitor que pela primeira vez se aproxima do texto “Da imaterialidade da alma” (T 1.4.5) deve causar espécie a ansi-

idade do autor, que apresenta uma sequência de intrincadas questões às quais dedica soluções breves e aparentemente superficiais. Cada curto parágrafo apresenta e abandona abruptamente uma intrincada questão, supostamente resolvida, deixando no leitor a impressão de que o assunto principal assinalado se esgotará no início do capítulo, sendo o restante das páginas dedicadas a digressões e aspectos menores. Hume perpassa, com tratamento incipiente, as seguintes questões: o que os filósofos materialistas e imaterialistas entendem por substância e inerência? (§ 2); de que modo uma impressão pode representar uma substância? (§ 3); deveria sua ideia correspondente se reportar a uma impressão de sensação ou de reflexão? (§ 4); poderiam tais questões ser evitadas definindo-se substância como “*alguma coisa que existe por si mesma?*” (§ 5).

Para usarmos uma analogia que talvez esclareça esse procedimento, podemos dizer que tudo se passa, nesse intuito, como numa visita ao oculista, quando temos o propósito de melhorar a acuracidade de nossa visão. Hume parece operar, igualmente, com um jogo de lentes, que vai subtraindo e sobrepondo, a fim de ganhar o foco que nos permita enxergar o seu impalpável objeto. Em decorrência disso, o texto só principia, de maneira própria, a partir do sétimo parágrafo (T 1.4.5.7), quando Hume anuncia seu intuito de examinar a conjunção local entre o extenso e o inextenso, ou seja, a conjunção entre o pensamento e as dimensões que ele poderia ou não ocupar. É esse o assunto que dominará, metamorfoseando-se nas mãos hábeis do autor, todas as outras partes do texto.

No entanto, Hume já havia se deparado com o problema da conjunção local projetada sobre um sujeito de inerência quando procedeu a outras análises do conceito de substância. Particularmente, isso ocorre em duas seções do

Tratado. Quando nomeia o problema da “coleção” (T 1.1.6) e o problema do “uno” e do “mesmo” (T 1.4.3), Hume já incorre no problema da conjunção local, porque na coleção nomeada ou na identidade atribuída já se imiscuem percepções não extensas, como odores, sons e sabores, que são percepções, para Hume, destituídas de disposição espacial, e, portanto, ilocalizáveis. Mas seria importantíssimo se perguntar o porquê de a conjunção local não se configurar como problema a ser investigado nesses exemplos. Ou seja, por que Hume parece fraudar parte da análise nas duas seções acima nomeadas (a saber, T 1.1.6 e T 1.4.3), esquivando-se aí de um choque frontal com o problema da conjunção local? Para podermos examinar essa questão, precisamos fazer uma análise sucinta dessas duas seções, que, juntamente com a seção “Da imaterialidade da alma” – esse é o argumento que aqui defenderemos –, esposam o acirramento da crítica de Hume ao conceito de substância.

2 O teste da linguagem e o problema da substância como “coleção” de qualidades particulares

Na Seção 6 da Parte 1 do Livro 1 do *Tratado*, Hume, de modo ainda incipiente, faz uma primeira análise do conceito de substância. Essa análise também reaparecerá nos parágrafos 3 e 4 do texto sobre a imaterialidade da alma. Trata-se de uma análise ainda incipiente porque ela principia com o teste da linguagem¹, do qual Hume se vale quase que invariavelmente quando empreende o estudo de um novo problema. Esse teste pressupõe que todo uso da linguagem que queira ser considerado consistente, deve pressupor, do ponto de vista semântico, uma ideia que possa ser reportada a uma impressão localizada em sua origem. Para tanto, Hume vale-se do pressuposto empirista de que toda ideia

complexa deve poder ser decomposta e remetida às impressões simples que lhe deram origem. Por isso Hume dá início a esse procedimento perguntando “se a idéia de *substância* é derivada das impressões de sensação ou de reflexão” (T 1.1.6.1). Valendo-se de um princípio empirista, Hume compara o que seria exigido para se conceber a ideia de substância e o que poderia ser obtido da fonte dessas supostas ideias, ou seja, mediante as impressões. Como, no entanto, a ideia de substância não pode ser derivada dos nossos cinco sentidos, nem pode se originar das nossas paixões e emoções – as únicas fontes possíveis para nossas ideias –, parece bastante fundada a suspeita de que ela não tem significado nenhum.

Embora se trate de um teste importantíssimo, ele é insuficiente para resolver a questão proposta, pois é ainda preciso explicar como a natureza humana compõe esse tipo de ideia e por que ela tem necessidade de operar com esse tipo de ideia complexa. Hume aí lança mão, na Seção 6, de uma análise tipicamente lockiana desse problema, perguntando-se igualmente pelo princípio de união que mantém coesas ideias simples, dando origem a algum tipo específico de ideia complexa.² Hume, dando prosseguimento à análise nominal, aí afirma que “a ideia de uma substância, bem como a de um modo, não passa de uma *coleção* de ideias simples, que são unidas pela imaginação e às quais se atribui um nome particular” (T 1.1.6.2). O nome, por conseguinte, é um procedimento de evocação de um conjunto de ideias simples que, em virtude de sua força de coesão, “são comumente referidas a um *algo* desconhecido, a que supostamente são inerentes” (T 1.1.6.2). Locke, inclusive, explicitando esse princípio de união de modo mais direto do que Hume, afirma que um ferreiro ou joalheiro, por exemplo, são capazes de conhecê-lo melhor do que um filósofo,

na medida em que precisam extrair efeitos determinados da conjunção de algumas ideias simples que compõem a referida ideia complexa. Sempre que a conjunção de certas ideias simples dá origem, de maneira uniforme, a certas qualidades, nós tendemos a atribuir essas qualidades a alguma coisa desconhecida que deveria suportá-las, que seria seu princípio de inerência. Segundo Locke, “a ideia que então possuímos, a que atribuímos o nome *geral* de substância, não é mais do que o suposto – mas desconhecido – suporte dessas qualidades que encontramos e que imaginamos que não podem subsistir *sine re substante*, sem algo que lhes sirva de suporte” (Locke, 1999, 23.2). É patente que a ideia de desconstrução do conceito de substância Hume a retira de Locke. Mas, como a ideia de substância não pode ser encontrada por decomposição, Hume procura explicitar o que a origina a partir do modo como operam os princípios da imaginação.

Introduzindo esses princípios, Hume separa substâncias de modos, afirmando que, nas substâncias, as qualidades estão unidas “estreita e inseparavelmente, pelas relações de contiguidade e causação” (T 1.1.6.2), enquanto nos modos essas qualidades “não estão unidas nem pela contiguidade nem pela causação” (T 1.1.6.3). Ou seja, o conceito de substância necessita de um sujeito de inerência, que é alimentado por dois princípios da imaginação, a contiguidade e a causação. Desse modo, a contiguidade forja a ideia de unidade; e a causação dá origem à ideia de identidade. Mas a análise se interrompe aí, porque Hume, nesse exame inicial, está interessado em fazer o teste da linguagem e em propor uma definição nominal de modos e substâncias. Ou seja, aqui nessa passagem Hume ainda não descreve como os princípios de contiguidade e causação dão origem às ideias de unidade e identidade. Essa análise dos mecanismos da fi-

losofia aristotélica somente será percorrida passo a passo na seção “sobre a filosofia antiga” (T 1.4.3).

3 A substância descrita pela contiguidade espacial e temporal

Na Seção 3 da Parte 4 do Livro 1 do *Tratado*, Hume examina o problema de como qualidades inteiramente distintas podem formar um composto, que consideramos como sendo “UMA coisa, que continua a MESMA ao longo de alterações bastante consideráveis” (T 1.4.3.2 – as maiúsculas são de Hume). E nomeia “Da filosofia antiga” à seção em que empreende essa análise. Os recursos aí empregados por Hume ainda são os da incipiente Seção 6 (T 1.1), intitulada “Dos modos e substâncias”. Por exemplo, no parágrafo 2 Hume afirma que a mente concebe as substâncias como “coleções” de qualidades distintas; no final dos parágrafos 4 e 5, observa que a mente atribui esse princípio de união a “algo desconhecido e invisível”; e no parágrafo 10 refere-se a uma extensão do problema da linguagem, a saber, que quando empregamos repetidamente um termo filosófico, tendemos a imaginar que ele carrega consigo uma ideia que lhe seja anexa.

Por um lado, como é usual acontecer, Hume não se dirige diretamente contra Aristóteles, mas permuta a terminologia que seria o objeto da crítica (a saber, substâncias e acidentes), pelo problema que ela encerra, ou seja, o fato de concebermos qualidades inteiramente distintas como sendo inerentes a algo que permanece *uma* e a *mesma* coisa no decorrer do tempo. Por outro lado, ainda que Hume, na Seção 6 (T 1.1), nomeasse substância como uma coleção de qualidades particulares “conectadas pelas relações de contiguidade (*contiguity*) e causação (*causation*)” (T 1.1.6.2), a análise empreendida em “Da filosofia antiga” parece per-

manecer presa ao problema da contiguidade espacial e temporal. Ao menos, esse é o principal instrumento do qual Hume se vale nessa seção para descrever o processo mediante o qual atribuímos identidade às coisas. Dois procedimentos são aí descritos por Hume: mediante o primeiro, atribuímos identidade a qualidades distintas que compõem um corpo observado em sua diacronia; mediante o segundo, atribuímos identidade a qualidades distintas concebidas em um corpo tomado na sua sincronia.

O primeiro procedimento é descrito mediante a contiguidade temporal. Aqui não se deve falar em uma relação de causa e efeito, porque Hume descreve a essência da relação como uma transição fácil, mediante a qual a mente percorre uma sequência de percepções que apresentam modificações quase imperceptíveis. Assim, o fato de contemplarmos uma rosa no decorrer de um dia nos conduz a referir a diacronia de suas distintas percepções a um mesmo objeto. Hume afirma que “essa transição fácil (entre as percepções) é o efeito ou, antes, a essência da relação” (T 1.4.3.3). Submetida a tal fluxo de percepções, a mente é conduzida a conceber a existência de um objeto contínuo, ao qual se refere como o *mesmo* objeto. Se invertermos esse método de concepção e tomarmos dois instantes temporais afastados um do outro, o progresso suave da mente se quebra, e as percepções parecem não se associar com natural facilidade. Para recuperarmos a habitual identidade, agora corrompida, somos então forçados a imaginar um algo desconhecido, que seja o sujeito de inerência de qualidades distintas que não podem mais ser aproximadas pela contiguidade temporal. Esse sujeito de inerência torna-se então o foco da identidade, e o designamos pelo nome de substância.

O segundo procedimento, descrito por Hume, é obtido mediante a contiguidade espacial. Segundo Hume, o cheiro, o sabor, a cor, a forma e a consistência de qualquer fruta são qualidades apreendidas pela mente sob tal força de coesão, que a imaginação tende a conceber essas qualidades distintas como formando *uma* só coisa. Hume alega que “a imaginação concebe o objeto simples de uma só vez, com facilidade, por um esforço único de pensamento, sem mudança ou variação” (T 1.4.3.5). Não se trata aqui de qualidades captadas na diacronia, mas de qualidades imediatamente associadas na sincronia. Quando experimentamos um pêssego, por exemplo, a mente tende a conceber as qualidades distintas e separáveis que nele percebe como se formassem *uma* só coisa. Caso alguma dessas qualidades seja corrompida, evidenciando sua separabilidade, a mente passa a conceber essa alteração como algo accidental, atribuindo-a a uma forma substancial que “salvaria” o princípio de união originalmente excogitado.

O princípio de separabilidade, sempre muito reivindicado no *Tratado*, é aqui uma chave essencial para a compreensão dessa passagem. Hume sustenta que “sempre que a imaginação percebe uma diferença entre ideias, ela pode facilmente produzir uma separação” (T 1.1.3.4). Mas Hume entende separação como decomposição e não como abstração – a qual seria um recurso abstruso de uma ontologia que não pode indicar um referencial empírico de suas operações. Ou seja, Hume defende que o potencial crítico da mente poderia em grande parte ser alcançado mediante a desmontagem de suas próprias percepções. A mente, no entanto, pelo próprio princípio operatório que a instaura ao acompanhar as sequências de percepções, sempre tende a encobrir o princípio de separabilidade, formando complexos de qualidades que se sucedem com razoável regularidade

e que atendem bem aos nossos hábitos e às nossas expectativas. É por isso que “não podemos nos impedir de considerar cores, sons, sabores, formas e outras propriedades dos corpos como existências incapazes de subsistir separadamente” (T 1.4.3.7). E isso ocorre, porque “o costume de imaginar uma dependência tem o mesmo efeito que teria o costume de observá-la” (T 1.4.3.7). Ou seja, a imaginação organiza nossas percepções, na sincronia e na diacronia, da melhor maneira possível para atender nossas previsões e expectativas. Esse arranjo pode, inclusive, ser tomado como um impulso benéfico para o gozo da vida, mas transforma-se em uma armadilha metafísica assim que é hipostasiado em princípio de união das qualidades observáveis. A mente, portanto, em virtude de seus princípios operatórios, tem uma tendência natural à hipóstase, à qual é tão conveniente o vocabulário aristotélico substancialista, porque ele auxilia a explicar a identidade mediante a permanência de um substrato e a mudança dos acidentes.

Embora essa seção seja nomeada “Da filosofia antiga” e conquanto Hume não examine minuciosamente a terminologia aristotélica, é notável o modo como apreende o procedimento metafísico, inerente à natureza humana, que subjaz imerso e quase imperceptível no uso corrente da linguagem. É como se Hume dissesse que, quando a mente se refere a um objeto, como sendo *uma* ou a *mesma* coisa, ela já realiza, mesmo sem o querer, uma operação metafísica, mediante a qual constitui um princípio de inerência no qual insere a suposta e inobservável identidade atribuída a qualidades distintas, mutantes e separáveis. Como as palavras *uma* e *mesma* constituem designações de todos os nossos jogos linguísticos ordinários, Hume realiza a façanha de nos convencer de que a atribuição de identidade é uma operação metafísica indestrinçável da natureza humana. Podemos,

com razoável esforço, percebê-la como fruto de uma aparência enganosa, mas jamais conseguiremos nos subtrair ao ato cognitivo que produz essa ilusão.

4 O problema da conjunção local do extenso e do inextenso

Percebemos, portanto, que a crítica ao conceito de substância em Hume faz parte da crítica ao conceito de identidade. Hume reserva a esse conceito um papel positivo no tocante às relações de ideias, e um papel negativo em relação às questões de fato. Ou seja, assim como ocorre em outros autores, o conceito de identidade é a base do princípio de não-contradição; mas, para Hume, ele é resultado de uma projeção fictícia no tocante às questões de fato, a qual tem de estar fundada em alguma peculiaridade do modo de operar da natureza humana. O domínio das questões de fato é o campo onde o contrário sempre é possível, porque justamente aí o princípio de identidade não vale. E ele é destituído de validade porque nesse domínio se aplica inteiramente o princípio de separabilidade, ou seja, tudo o que é diferente é separável. Como nesse domínio as relações não são internas aos termos comparados, não vale o princípio de identidade e se aplica inteiramente o de separabilidade.

Mas isso nos permite entender outra articulação básica da filosofia de Hume. Se ele excluiu o princípio de identidade das questões de fato, é para dar também outro significado ao princípio de causalidade. Hume desconecta duas teorias que estiveram jungidas na maior parte dos sistemas filosóficos que o precederam, a saber, a teoria da substância e a teoria da causalidade. Trata-se de uma arcaica lição metafísica básica, a saber, o pressuposto – transformado paulatinamente em fato cognitivo – de que a mudança

necessita da continuidade. Portanto, todo processo de mudança pressuporia algo subjacente e imutável que seria sua base de sustentação. Hume, por sua vez, trata o conceito de substância como uma das hipóteses ontológicas do princípio de não-contradição, justamente porque ele pressupõe a identidade metafísica subjacente a um ato perceptivo totalmente destituído de qualquer identidade empírica, uma vez que todo o diferente, nesse domínio, é separável.

Ora, muitos poderiam perguntar: onde se encontra em Hume essa crítica ao conceito de substância? Pois ela não se faz presente nem em “Dos modos e substâncias” (T 1.1.6) nem em “Da filosofia antiga” (T 1.4.3), justamente os dois textos em que a crítica ao conceito de substância seria incisiva e cabal. Poderíamos retorquir que é exatamente no texto “Sobre a imaterialidade da alma” (T 1.4.5). A apropriação do Spinoza que ficou retido pela leitura de Pierre Bayle³ visa claramente explicitar o princípio de identidade contido não sob o conceito de substância – o que seria redundante, pois ambos são geminados – mas, sob o conceito de causalidade. A crítica de Bayle incide principalmente no fato de que Spinoza utilizaria o conceito de modo e modificação como princípio de inerência e identidade entre a substância e suas manifestações. Mas como substância em sentido estrito é peculiarmente Deus, então haveria identidade entre a substância e suas modificações, por um lado, e, por outro lado, existiriam modificações que seriam contrárias entre si. Para exemplificarmos isso, tomemos uma citação pontual de Bayle:

os termos contraditórios querer e não querer convêm ao mesmo tempo, segundo todas essas condições, a diferentes homens; é preciso, portanto, que no sistema de Spinoza eles convenham a esta substância única e indivisível que eles no-

meiam Deus: é, portanto, Deus que ao mesmo tempo forma o ato de querer, e que não o forma a respeito do mesmo objeto (Bayle, 1820, Tomo 13, 443).

Percebemos que a equivocidade se forma, para Bayle, pelo modo como Spinoza emprega o conceito aristotélico de substância, tomando características atribuídas inicialmente a homens e referindo-as posteriormente a uma substância última que seria Deus. Recorrendo à teoria da predicação, e fazendo um curto-circuito entre o seu caráter lógico e ontológico, Bayle desfecha a seguinte crítica: como podem predicados contraditórios ser atribuídos a um mesmo sujeito último de inerência? Hume incorpora com facilidade essa crítica, porque desloca o princípio de identidade para o domínio das relações de ideias, e circunscreve o princípio de causalidade no domínio das questões de fato.

Por isso o conceito de substância forma um centro de gravidade das críticas de Hume, porque, em sua versão elaborada no interior do pensamento filosófico, ele traz embutido uma versão ontológica do princípio de identidade⁴, estruturada para ser aplicada no domínio das questões de fato. Mas seu último locus de aplicação está na questão da alma, porque permite conjugar o extenso e o não extenso a partir de um sujeito de inerência que encerraria em si um princípio de identidade não pessoal, mas metafísico. Somente se considerarmos o texto desse ponto de vista poderemos encontrar uma resposta para a difícil questão do porquê de Hume ter se ocupado com um assunto tão abstruso como a imaterialidade da alma, uma vez que não depende diretamente desse exame metafísico para analisar a questão da identidade pessoal.

Quando Hume procede à análise da substância – nas seções 6 e 4, das primeira e quarta partes do *Tratado*, res-

pectivamente –, ele ao menos pode indicar a conjunção local entre uma percepção dotada de extensão e a localização material de um suposto objeto. Ainda assim, no caso de uma fruta a mente atribui cheiro e sabor, por exemplo, a qualidades coloridas e tangíveis. No caso da alma, essa conjunção espacial requer uma hipóstase inalcançável pela imaginação, ou seja, inconcebível. E isso ocorre por dois motivos. Em primeiro lugar, porque deveria haver uma conjunção local entre alma e corpo, mas essa conjunção se subtrai àquilo que está ao alcance da nossa percepção. Para entendermos melhor isso, temos de recorrer à Parte 2 do Livro 1 do *Tratado*, em que Hume procura explicar a origem de nossas ideias de espaço e tempo. Nosso foco aqui, particularmente, seria o modo pelo qual adquirimos a ideia de extensão. Acerca disso, Hume pondera:

Nossas impressões internas são as paixões, emoções, desejos e aversões – e acredito que ninguém jamais afirmará que alguma delas é o modelo de que deriva a ideia de espaço. Restam, portanto, apenas os sentidos, como aquilo que seria capaz de nos transmitir essa impressão original. Ora, que impressão nos transmitem nossos sentidos, nesse caso? (T 1.2.3.3).

Do exame dos sentidos, Hume conclui que adquirimos nossa ideia de extensão a partir da disposição dos pontos coloridos e tangíveis⁵. Essa descoberta opera uma cisão das nossas percepções, separando as extensas (coloridas e tangíveis) das inextensas (audíveis, gustativas e olfativas). Conquanto Hume não se ocupe aqui (T 1.2) das percepções inextensas, elas irão desempenhar um importante papel na discussão “sobre a imaterialidade da alma” (T 1.4.5). Examinando essa questão, Hume advoga que “a maior parte dos seres existem e têm de existir dessa maneira” (T 1.4.5.10).

Ou seja, Hume refere-se aqui à gama de nossas percepções inextensas, tanto às impressões internas (paixões, emoções, desejos e aversões), quanto às advindas dos sentidos (audíveis, gustativas e olfativas). Na medida em que são ilocalizáveis, essas percepções geram dificuldades insuperáveis para uma teoria da identidade que pretenda alocá-las em um suposto sujeito de inerência. Do fato de que essas percepções ilocalizáveis existem e formam uma referência clara das operações mentais, remanesce na imaginação o desejo sempre renovado de projetá-las em um sujeito de inerência. A imaginação tende, portanto, naturalmente, a preparar o lócus de um objeto metafísico, que excogita poder ser preenchido, em algum momento, a partir de algum oportuno recurso cognitivo. Mas para que esse preenchimento pudesse ocorrer, precisaríamos assegurar, em segundo lugar, que a alma poderia ser o substrato de atributos extensos (como figuras e cores) e inextensos (como sabores e sentimentos). Mas se a alma for extensa, caímos em aporia quando tentamos explicá-la como princípio de inerência de atributos inextensos; e se a alma for indivisível e inextensa, a mesma aporia se manifesta quando tentamos conceber a conjunção local entre esse princípio de inerência e os atributos extensos que lhe seriam referidos.

Por isso o teste da linguagem, já empregado na Seção 6 para desconstruir o conceito de substância, aqui é descartado, porque encerra uma vitória fácil e previsível, ao propor uma questão de semântica empirista para refutar um objeto destituído de localização empírica. Hume lança a questão, por conseguinte, em outro patamar, e pergunta-se não mais pela alma enquanto um suposto objeto ilocalizável, mas pelos mecanismos da natureza humana que engendrariam a carência desse suposto objeto. Objetivamente, portanto, devemos nos perguntar: qual a necessidade da natureza

humana de elaborar algo inconcebível empiricamente e por meio de que expedientes produz essa indiscernível ficção?

A primeira questão a se destacar é que embora a mente pareça elaborar algo inconcebível, ela apenas está procurando resolver uma incógnita que se apresenta no movimento natural de nosso pensamento. Ora, qualidades extensas e inextensas, como o sabor de uma fruta, de um lado, e sua forma e coloração, de outro, formam qualidades concomitantemente na mente, que passa a concebê-las como inseparáveis. Desse modo, a mente se vê posta em face de um hiato, pois tem de fazer a passagem entre uma qualidade que localiza e outra que é destituída de qualquer alocação. Em relação a isso, Hume observa:

Essas relações, então, de causação e de contiguidade no tempo do seu aparecimento, (que ocorrem) entre o objeto extenso e a qualidade que existe sem qualquer lugar particular, precisam ter tal efeito sobre a mente, que assim que ocorre o aparecimento de um ela imediatamente voltará seu pensamento para a concepção da outra (T 1.4.5.12 – tradução nossa).

A conjunção local, portanto, entre qualidades extensas e inextensas, ou seja, entre qualidades localizáveis e não localizáveis, não é uma fantasmagoria, mas aparece como um recurso da mente para fazer a passagem entre qualidades que se apresentam simultaneamente no ato da percepção. A ficção, portanto, de um sujeito de inerência, no qual possam ser unificadas todas as percepções no momento de sua aparição, forma um ato recorrente da mente, que termina por se tornar indiscernível do seu modo de operação. Sobre isso, Hume ainda observa:

Mas nós não encontraremos um efeito mais evidente disso do que no presente caso, onde a partir das relações de causação e

Ensaio sobre a filosofia de Hume

contiguidade temporal entre dois objetos, nós simulamos (*feign*) de igual modo aquela de uma conjunção local (*in place*), a fim de fortalecer a conexão (T 1.4.5.12, tradução nossa).

A ficção de uma conjunção local, nesse caso, é a essência da suposta relação de identidade, pois ela possibilita uma transição fácil entre qualidades distintas e separáveis, permitindo unificá-las e alocá-las em um ato perceptivo. Mediante essa unificação e alocação, a imaginação acaba projetando um sujeito de inerência das percepções, o qual pode vir a ser tomado, por fim, não como equívoca consequência, mas como condição metafísica do próprio ato perceptivo.

A tese de Hume aí contida depende de dois pressupostos que não são obtidos na seção “Da imaterialidade da alma”. O primeiro pressuposto encontra-se em sua teoria da percepção, da qual Hume reivindica dois princípios: o da concebibilidade e o da separabilidade. Esses princípios explicam o fato de que uma percepção possa existir sem que seja preciso pressupor ou uma causa, ou um substrato, ou um sujeito de inerência simples e indivisível como base de sua sustentação. Mas isso ainda não resolve o problema da questão de fato que aqui se põe como um enigma, a saber, que essas percepções são reunidas por uma relação que se nos manifesta como um princípio de unificação que deveria recolher em si todos os elos de qualquer cadeia cognitiva. Para examinar esse suposto princípio de unificação, Hume tem de lançar mão de um segundo pressuposto, retirado da Parte 2 do Livro 1 do *Tratado*, na qual tenta discutir o modo pelo qual adquirimos a ideia de espaço. Para explicitar a origem dessa aquisição, é então forçado a definir o que é dotado de extensão ou dela destituído. Se for retirado do quadro desses dois pressupostos – de um lado, balizado pelos prin-

cípios de concebibilidade e separabilidade; de outro, demarcado pela separação entre percepções extensas e inextensas –, o problema não se configura, ou seja, fica destituído de uma formulação explícita.⁶ O texto acima citado, sobre a simulação de uma conjunção local, é uma instanciação do problema de como a partir das relações de causação e continuidade entre percepções extensas e não extensas, a mente é conduzida a projetar o lócus de um sujeito de inerência, do qual a imaginação se apropria com o intuito de completar, unificando-a e fortalecendo-a, a relação de identidade.

5 Conclusão

Entendemos que é esse arcabouço epistemológico que conduz Hume de encontro à abstrusa questão da alma como supremo princípio de inerência. A seção “Sobre a imaterialidade da alma” intenta alcançar o último reduto, em cujos limites possa ser projetado um sujeito de inerência que seja capaz de executar a função de unificar todas as nossas percepções, tanto as extensas quanto as destituídas de um lócus espacial. Isso nos reconduz a nossa questão inicial proposta nesse texto, a saber, sobre o porquê de a conjunção local não se configurar como problema a ser investigado na Seção 6 da Parte 1 e na Seção 3 da Parte 4 do Livro 1 do *Tratado*. Pois se a filosofia moderna sabe que o cheiro e o sabor de um figo podem ser dele separados e atribuídos ao olfato e ao paladar de quem o experimenta, e se sabe igualmente que a cor, a forma e a consistência de um figo podem despertar emoções de todo pertencentes somente àquele que o desfruta, ainda subjacente a essas percepções separáveis do referido objeto encontra-se pressuposto um sujeito de inerência, capaz de recolhê-las e unificá-las em algum último lócus da identidade pessoal. O objetivo de Hume, nessa Seção 5, é atacar

esse último lócus, aproximando o leitor da quase inconcebível ficção de que nossa suposta identidade deve ser composta de percepções localizáveis e de percepções destituídas de qualquer índice de localização. Esse é o modo de Hume desviar o leitor do ansiado núcleo puro e indecomponível do pensamento denominado alma.

A tese central de Hume é que nossa mente opera com percepções extensas e inextensas, sendo contraditório projetá-las, por conjunção local, em qualquer sujeito de inerência, seja ele também extenso ou inextenso. No entanto, como a maior parte das nossas percepções são inextensas e ilocalizáveis, trata-se, para a imaginação, de uma transição fácil entre suas percepções, mediante a qual ela unifica em um suposto sujeito de inerência aquilo que não pode estar em lugar nenhum.

Não existe aí, para Hume, de modo algum, qualquer assinalado ente metafísico, mas existe factualmente sobejo material para a construção de um facilmente convincente objeto metafísico. Se isso assim ocorre, é porque possuímos inumeráveis percepções que são inextensas e, portanto, que não estão em lugar nenhum, e para as quais a imaginação anela atribuir um sujeito de inerência, a fim de que ela própria, a imaginação, possa encontrar um lócus de referência para o amplo domínio de operações que realiza no âmbito do não extenso. É como se Hume quisesse paradoxalmente nos dizer que a operação da imaginação prepara inevitavelmente de tal modo o lócus de um objeto metafísico, que nos custa um extremo esforço de reflexão para que ele não seja metafisicamente preenchido.

Trata-se, portanto, não de um texto inócuo, de mera suspensão do juízo, que, no limite, convida a reflexão a se retirar do terreno demarcado por um sujeito de inerência, em cujo âmbito contendem materialistas e seus opositores.

Se este fosse o caso, tratar-se-ia de esforços desproporcionais para se obter resultados sobremaneira superficiais. Trata-se muito mais de um texto tético, que nos força a não preencher com um conteúdo metafísico um lócus que, em virtude da constituição da natureza humana, está tão atrativamente preparado para recebê-lo.

REFERÊNCIAS

- ALLISON, Henry E. *Custom and reason in Hume: a kantian reading of the first book of the Treatise*. Oxford: Clarendon, 2008.
- BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. Tome treizième. Paris: Libraire Desoer, 1820.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. New York: Oxford University Press, 2000.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. 2nd ed. by L. A. Selby-Bigge. With text rev. by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Débora Danowski. 2 ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora da Unesp, 2009. |T|
- HUME, David. *Uma investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da Unesp, 1999. |EHU|
- KEMP SMITH, N. *The philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines*. London: Macmillan, 1941.
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. v. 1 (livros I e II). Tradução de Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

Notas

- 1 Denominamos “teste da linguagem” ao procedimento semântico que, apoiado no princípio da cópia, conforme proposto por Hume, procura investigar as condições empiristas para um uso consistente da linguagem. Uma apresentação clara e sucinta desse procedimento pode ser encontrada no final da Seção 2 da *Investigação sobre o entendimento humano*.
- 2 Vale notar também que o vocabulário exigido para examinar esse problema evoca nitidamente a descrição feita por Locke no *Ensaio* (1999, 23.3-4, por exemplo).
- 3 Pierre Bayle é autor do *Dictionnaire historique et critique* (1820), do qual Hume veio a fazer uso bastante significativo de ao menos dois verbetes: um relativo a Spinoza e outro relativo a Zenão de Eleia; do primeiro fez uso na Seção “sobre a imaterialidade da alma” e do segundo se apropriou no decorrer da Parte 2 do Livro 1 do *Tratado* que versa “sobre as ideias de espaço e tempo”. Curiosamente, ambos os verbetes, de autores tão díspares, estão imbricados no exame do presente assunto.
- 4 A relação entre os conceitos de substância e identidade está bem apropriada por Kemp Smith, que dedica um capítulo inteiro (1941, 497-505) para explorá-la. Vale conferir a sua reflexão sobre esse assunto, até porque o autor, num trajeto invertido, encerra sua análise por onde aqui começamos, a saber, um exame da Seção “Dos modos e substâncias” (T 1.1.6).
- 5 Essa tese é formulada na Parte 2 do Livro 1 do *Tratado*, “sobre as ideias de tempo e espaço”, e depende de um conjunto de pressupostos que não podem ser aqui explicitados, por isso, embora seja muito importante, ela é aqui apenas enunciada. Vale ressaltar, no entanto, que, como há uma analogia entre os argumentos empregados nos dois textos, ela se torna um instrumento bastante fecundo para se ler a seção “sobre a imaterialidade da alma”.
- 6 Sobre a aporia da conjunção local, há uma bem elaborada análise textual desse argumento em Allison (2008, 283-293), no capítulo intitulado “Paralogismos de Hume”.