

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

WESLEY RIBEIRO FERREIRA DOS SANTOS

A CONCEPÇÃO HUMEANA DE MATÉRIA:  
CRÍTICA DO SENSO COMUM E EXPERIMENTAÇÃO

CURITIBA

2024

WESLEY RIBEIRO FERREIRA DOS SANTOS

A CONCEPÇÃO HUMEANA DE MATÉRIA:  
CRÍTICA DO SENSO COMUM E EXPERIMENTAÇÃO

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia no Programa de Pós-graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Dr. Luiz Antonio Alves  
Eva

CURITIBA

2024

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Santos, Wesley Ribeiro Ferreira dos

A concepção humeana de matéria : crítica do senso comum e experimentação. / Wesley Ribeiro Ferreira dos Santos. – Curitiba, 2024.

1 recurso on-line : PDF.

Doutorado (Tese em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Antonio Alves Eva

1. Hume, David, 1711-1776. 2. Matéria. 3. Espaço e tempo. 4. Filosofia moderna. I. Eva, Luiz Antonio Alves. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -  
40001016039P7

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **WESLEY RIBEIRO FERREIRA DOS SANTOS** intitulada: **A concepção humeana de matéria: crítica do senso comum e experimentação**, sob orientação do Prof. Dr. LUIZ ANTONIO ALVES EVA, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO** no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 22 de Fevereiro de 2024.

Assinatura Eletrônica

26/02/2024 14:35:26.0

LUIZ ANTONIO ALVES EVA

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

28/02/2024 20:06 01.0

EDUARDO SALLES DE OLIVEIRA BARRA

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

27/02/2024 09:56:19.0

ANDRÉ NILO KLAUDAT

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL)

Assinatura Eletrônica

26/02/2024 14:57 48.0

ANDREA CACHEL

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA)

Assinatura Eletrônica

26/02/2024 14:18:38.0

CARLOTA SALGADINHO FERREIRA

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO)

Rua Dr. Falve, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil  
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: [pgfilos@ufpr.br](mailto:pgfilos@ufpr.br)

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.  
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 338086

**Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://siga.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 338086**

Dedico este trabalho a minha mãe, Cleusa Ribeiro,  
e à memória de meu pai, Noe Ferreira dos Santos.

## **AGRADECIMENTOS**

Sou imensamente grato a todos que contribuíram para o sucesso desta pesquisa, em especial a Carlota Salgadinho, Andrea Cachel, André Klaudat, Eduardo Barra, Luiz Antonio Alves Eva e Maíra Wencel.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — Código de financiamento 001.

## RESUMO

No presente trabalho, investigamos a noção humeana de corpo enquanto objeto externo à mente. Pretendemos responder duas perguntas: o que são os corpos e em que consiste a sua exterioridade? No *Tratado da Natureza Humana*, Hume aborda o problema da existência externa dos corpos nas seções *Da existência e da existência externa* (T 1. 2. 6) e *Do ceticismo quanto aos sentidos* (T 1. 2. 4). Para o filósofo, não podemos conceber nada especificamente diferente das percepções — o que suscita a pergunta: se os corpos não podem ser concebidos como especificamente diferentes, em que consiste a sua exterioridade, então? A tese sustentada neste trabalho é que, para Hume, a exterioridade dos corpos consiste em sua suposta independência causal em relação à mente. Mas a própria noção humeana de corpo só aparece na seção *Da imaterialidade da alma* (T 1. 4. 5), de modo tangencial à argumentação contra as teses da inerência da mente a algum tipo de substância, material ou imaterial. Defendemos, a respeito desse ponto, que os corpos são, para Hume, os objetos visíveis ou tangíveis a que se deve atribuir, além da cor ou da solidez, todas as qualidades descobertas através da experimentação; excluindo-se todas as qualidades incompatíveis com a noção de espaço. A suposta independência causal dos objetos significa que eles são concebidos de um modo tal que se supõe que a mente não é a causa que os produz. Mas a exterioridade não é a única qualidade dos corpos para Hume. A concepção humeana de corpo é construída a partir de uma crítica racional da opinião comum. Essa crítica se fundamenta na noção de espaço. Enquanto o senso comum toma todas as qualidades que se apresentam aos sentidos como pertencentes aos objetos externos, a crítica filosófica empreendida em meio à discussão sobre a imaterialidade da alma, em T 1. 4. 5, mostra que apenas as qualidades visíveis ou tangíveis podem ser atribuídas aos corpos. Além disso, Hume entende que a experimentação revela outras propriedades pertencentes aos objetos externos. Portanto, os corpos devem ser entendidos como coleções de percepções a que atribuímos identidade e independência e em que distinguimos as qualidades compatíveis com a noção de espaço das incompatíveis com essa noção: as primeiras devem ser tomadas como qualidades dos próprios objetos externos, as últimas não.

Palavras-chave: Hume; existência externa; matéria; espaço.

## ABSTRACT

In this work, we examine Hume's concept of the body as an object distinct from the mind. We intend to answer two questions: what are bodies, and what constitutes their externality. In *A Treatise of Human Nature*, Hume addresses the problem of the external existence of bodies in the sections *Of the idea of existence and external existence* (T 1. 2. 6) and *Of scepticism with regard to the senses* (T 1. 2. 4). According to the philosopher, we cannot think of anything that is specifically different from perceptions, which begs the question: if bodies cannot be thought of as specifically different, what does their externality consist of? The thesis of this work is that, according to Hume, the exteriority of bodies is defined by their supposed causal independence from the mind. However, Hume's own concept of body appears only in the section *Of the immateriality of the soul* (T 1. 4. 5), where it is tangentially related to the argument against the thesis that the mind is inherent in some kind of substance, whether material or immaterial. On this point, we argue that bodies are, for Hume, the visible or tangible objects to which all qualities discovered through experimentation must be attributed, in addition to color or solidity, while excluding any qualities incompatible with the concept of space. The supposed causal independence of objects implies that they are conceived in such a way that it is assumed that the mind is not the cause of their creation. However, Hume does not regard exteriority as the only quality of bodies. Hume's understanding of the body is based on a rational critique of common sense. This critique is based on the concept of space. While common sense accepts all qualities that appear to the senses as belonging to external objects, the philosophical critique undertaken in the midst of the discussion on the immateriality of the soul in T 1. 4. 5 demonstrates that only visible or tangible qualities can be attributed to bodies. In addition, Hume believes that experimentation reveals other properties belonging to external objects. As a result, bodies should be understood as collections of perceptions to which we attribute identity and independence, and we should distinguish between qualities compatible with the concept of space and those incompatible with it: the former should be interpreted as properties of external objects themselves, while the latter should not.

Keywords: Hume; external existence; matter; space.

## LISTA DE ABREVIATURAS

*Princípios* - BERKELEY, George. Tratado sobre os princípios do conhecimento humano. In: **Obras filosóficas/George Berkeley**. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

*Meditações* - DESCARTES, René. **Meditações Sobre Filosofia Primeira**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

*O Mundo* - DESCARTES, René. O Mundo ou Tratado da Luz. In: **O mundo (ou Tratado da Luz) e O Homem**. Tradução de César A. Battisti e Marisa C. de Oliveira F. Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

T - HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. Tradução de Déborah Danowski. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

EHU - HUME, David. Uma Investigação Sobre o Entendimento Humano. In: **Investigações Sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Edunesp, 2003.

*Ensaio* - LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Tradução de Eduardo Abranches de Soveral, Gualter Cunha e Ana Luísa Amaral. 5ª ed. Vol. II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

## SUMÁRIO

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Introdução.....</b>   | <b>1</b>  |
| <b>Capítulo 1: Independência versus diferença específica.....</b>                                | <b>10</b> |
| Seção 1: Diferença específica <i>versus</i> semelhança.....                                      | 13        |
| Seção 2: Diferença específica <i>versus</i> ideia relativa.....                                  | 20        |
| Seção 3: Suposição, diferença específica e ceticismo.....  | 25        |
| <b>Capítulo 2: O mais longe que podemos chegar – objetos externos como ideias relativas.....</b> | <b>32</b> |
| Seção 1: A filosofia da dupla existência e a ideia relativa de objeto.....                       | 33        |
| Seção 2: Filosofia da dupla existência <i>versus</i> diferença específica.....                   | 38        |
| Seção 3: Filosofia da dupla existência <i>versus</i> filosofia moderna.....                      | 43        |
| <b>Capítulo 3: Exterioridade como independência causal.....</b>                                  | <b>50</b> |
| <b>Capítulo 4: Exterioridade espacial <i>versus</i> independência.....</b>                       | <b>64</b> |
| <b>Capítulo 5: Crítica do senso comum e experimentação.....</b>                                  | <b>75</b> |
| Seção 1: Os corpos e o problema do lugar.....  | 76        |
| Seção 2: O dualismo de Hume segundo Flage.....   | 79        |

|  |           |
|--|-----------|
| Seção 3: Fenomenalismo.....  | 84        |
| Seção 3.1: Os corpos e o método experimental de raciocínio.....      | 86        |
| Seção 4: Objeções contra as leituras fenomenalistas e respostas..... | 90        |
| <b>Conclusão.....</b>  | <b>96</b> |
| <b>REFERÊNCIAS.....</b>  | <b>98</b> |

## Introdução

É um princípio da filosofia moderna, a ideia de que tudo o que temos imediatamente presente a nossa consciência são nossas percepções, isto é, nossos pensamentos e nossas sensações internas ou externas. Desse princípio, derivam dois problemas: se as percepções permitem alcançar objetos além delas e que relações mantém com esses objetos. São semelhantes a eles, são diferentes, são causadas por eles? Em que sentido esses objetos seriam externos à mente?<sup>1</sup>

Os filósofos modernos, que aceitam esse princípio, ou dizem que as percepções dão acesso a objetos além delas ou dizem que não. Os que defendem que elas não dão acesso a objetos externos (como é o caso de Berkeley<sup>2</sup>) precisam explicar tanto o mundo intelectual quanto o mundo natural sem sair do domínio de nossas sensações e pensamentos. Porque dizer que as percepções não dão acesso a um mundo além delas não significa negar a possibilidade de se fazer ciência natural. Para esses filósofos, nosso conhecimento da natureza não depende da existência de um mundo externo à mente.

Aqueles que, por outro lado, admitem que as percepções dão acesso a objetos além delas (como Galileu, Descartes, Locke e Reid<sup>3</sup>) precisam explicar como isso se dá e quais relações são mantidas entre as percepções e seus objetos. Excluindo-se a questão sobre a existência de um deus<sup>4</sup>, esses filósofos<sup>5</sup> tomam o mundo das percepções como o mundo mental e, o mundo dos objetos, como o mundo material. O primeiro é povoado por nossos

---

1 Para M. M. Thomas (1982, p. 154-155), o problema fundamental, no que diz respeito ao conhecimento de objetos externos é determinar como se pode distinguir as percepções de seus objetos. Esse problema surge, para o autor, da premissa de que a mente só tem acesso imediato às percepções.

2 Cf. *Princípios* (2010).

3 Cf. *Il Saggiatore* (1933), *Meditações* (2004), *Ensaio* (2014) e *Essays on the intellectual powers of man* (2002), respectivamente.

4 Não pensamos que as disputas teológicas tenham pouca importância nos debates filosóficos modernos. Ao contrário, reconhecemos que elas se encontram estreitamente conectadas ao debate científico da época. Porém, devido ao objetivo e aos limites de nosso trabalho, não as levaremos em conta aqui.

5 Com exceção de Reid.

pensamentos e sensações; enquanto, o segundo, é habitado pelos corpos materiais; o primeiro é considerado interno à mente; o segundo é tomado como externo a ela.

Esses mesmos filósofos também distinguem aquelas qualidades dos corpos que lhes pertencem objetivamente, de modo independente de qualquer sujeito que as perceba, daquelas que derivam da ação dos corpos sobre nossos órgãos sensíveis e existem apenas em nossas mentes, sem nenhum arquétipo externo.<sup>6</sup> As propriedades tomadas como independentes da percepção ficaram conhecidas como qualidades primárias da matéria: a extensão, a solidez, a figura, o movimento, etc. As que são consideradas dependentes são as chamadas qualidades secundárias: a cor, o cheiro, o sabor, o som, o calor e o frio. As qualidades secundárias estão excluídas do conjunto de propriedades que constituem a matéria, restando apenas as qualidades primárias como as que realmente pertencem aos corpos.<sup>7</sup>

Em resumo, os defensores de que as percepções dão acesso a objetos além delas estabelecem que há tanto um mundo material, externo, quanto um mundo mental, interno. Para eles, o primeiro é formado por objetos extensos, sólidos, que se movimentam, etc. O segundo, em parte, é semelhante a esse mundo material, porque possui qualidades que são cópias das propriedades que constituem os objetos reais; mas, em parte, não se assemelha a ele, pois também é formado por qualidades que não são cópias desses objetos.<sup>8</sup>

Porém, é muito difícil, se não for impossível, provar a existência do mundo externo. Essa dificuldade aparece em diversos filósofos da época moderna. Descartes, Locke, Berkeley e Hume são os mais conhecidos dentre eles<sup>9</sup>.

---

6 Esse é o caso, novamente, de Galileu (1933), Descartes (2004) e Locke (2014), dentre outros.

7 Recomendamos o texto de Filip Buyse (2015) a respeito da distinção entre qualidades primárias e secundárias no pensamento de Galileu.

8 Locke (*Ensaio*, II, VIII, 15) distingue as qualidades primárias (volume, figura e movimento) das secundárias. Para ele, a ideia das primeiras se assemelha às qualidades dos próprios corpos, enquanto as últimas não possuem nenhum modelo externo. Galileu (2013, p. 212-213), no parágrafo 48 de seu *Ensaíador*, distingue o que chama de acidentes primários e reais da matéria (isto é, sua espacialidade, temporalidade, número e movimento) das qualidades que existem apenas no sujeito sensitivo (o sabor, o cheiro, a cor, o som, etc.). Descartes, por sua vez, distingue a extensão dos corpos de suas qualidades sensíveis. Cf. *Meditações*, p. 55-57.

9 Descartes parece ter sido o primeiro a se preocupar em oferecer uma prova da existência do mundo externo. Cf. *Meditações*. Para Locke, por outro lado, nós temos um conhecimento

A posição de Hume diante do problema da existência externa ainda hoje é objeto de disputa entre os estudiosos de sua filosofia. No *Tratado da Natureza Humana*<sup>10</sup>, o filósofo aborda esse problema nas seções "Da existência e da existência externa" (T 1. 2. 6) e "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2). No parágrafo 8 da primeira seção, ele afirma que tudo o que temos imediatamente presente a nossas mentes são percepções e que, portanto, os objetos externos não podem ser concebidos como especificamente diferentes de impressões e ideias<sup>11</sup> (T 1. 2. 6. 8). Porém, no parágrafo seguinte, Hume afirma que, quando supomos que os objetos são especificamente diferentes, o mais longe que podemos chegar é concebê-los como ideias relativas (T 1. 2. 6. 9).

Com base na última afirmação, diversos intérpretes sustentam que é possível conceber os objetos externos como algo especificamente diferente das percepções. Esse é o caso, por exemplo, de Daniel Flage, para o qual há, na filosofia de Hume, uma noção relativa de objeto externo que permitiria conceber os objetos como especificamente diferentes das percepções. Outros autores vão mais longe e defendem, com base nesta inteligibilidade da noção de algo especificamente diferente de impressões e ideias, que Hume é um realista a respeito da existência dos corpos<sup>12</sup>. Para estes intérpretes realistas, como é o caso de Wright (1983, 2000 e 2016) e de Strawson (2000 e 2014), é possível conceber os objetos externos como algo de uma natureza distinta e independente da percepção, embora não possamos conhecer positivamente sua natureza, e, diante da inteligibilidade dessa noção, devemos aceitar que esses objetos existem.

---

sensitivo da existência de objetos além das percepções. Cf. *Ensaio*, IV, II, 14. Enquanto Berkeley recusa a existência desses objetos, na medida em que se supõe que existem sem ser percebidos. Cf. *Princípios*.

10 Apenas *Tratado*, daqui em diante. O *Tratado* é o primeiro livro escrito por Hume.

11 Segundo Hume, todas as nossas percepções podem ser divididas em duas espécies: impressões e ideias. As impressões são as percepções mais vívidas, derivadas dos sentidos internos e externos, e as ideias são as imagens ou cópias das impressões. Cf. T. 1. 1. 1 e EHU. 2. 3.

12 Hume usa, indistintamente, os termos "objeto externo", "corpo", "existência externa" (T. 1. 4. 2. 2), "existência real", "objeto independente da mente" (T. 1. 4. 2. 14), "matéria", "existência material" (T. 1. 4. 2. 38), sempre significando a existência contínua e distinta dos objetos sensíveis.

Na seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2), segundo momento, no *Tratado*, em que Hume aborda o problema da existência de objetos externos, o filósofo expõe duas opiniões a respeito da existência externa dos corpos: a opinião comum e a filosofia da dupla existência. Segundo Hume, o senso comum toma os próprios objetos sensíveis como existências independentes (ou externas), enquanto a filosofia da dupla existência estabelece uma distinção entre as percepções e os objetos, atribuindo uma existência dependente às primeiras e uma existência independente (ou externa) aos últimos.

Os intérpretes também discordam a respeito de qual dessas concepções representa o pensamento humeano. Para alguns, o filósofo defende uma adesão ao senso comum. James R. O'Shea (1996), por exemplo, sustenta que o ceticismo moderado e o naturalismo de Hume implicam um comprometimento com o realismo direto da opinião comum. Para outros intérpretes, o filósofo é um defensor do sistema da dupla existência. Esse é o caso de Fred Wilson (2008), Galen Strawson (2000 e 2014), John P. Wright (1983, 2000 e 2016), Wendel de Holanda Pereira Campelo (2022), dentre outros, para os quais Hume sustentaria o realismo indireto próprio da filosofia da dupla existência. Para alguns autores, o filósofo oscila entre a opinião comum e a filosófica, dependendo de seu estado mental ser reflexivo ou descontraído, como sustenta Popkin (1951). Para outros, nenhuma das duas opiniões representa a filosofia humeana. Esse é o caso de Dominic K. Dimech (2018), Livingston (1984) e também o nosso. Enquanto outros chegam a afirmar que Hume é um filósofo inconsistente, como é o caso, por exemplo, de John Passmore (1952).

Com o objetivo de contribuir para a resolução desta controvérsia sobre a existência externa dos corpos, pretendemos responder duas perguntas: o que são os corpos e em que consiste a sua exterioridade? Defenderemos que os corpos são, para Hume, os objetos visíveis ou tangíveis a que se deve atribuir, além da cor ou da solidez, todas as qualidades descobertas através da experimentação; excluindo-se todas as qualidades incompatíveis com a

noção de espaço; e que a exterioridade dos corpos consiste em sua suposta independência causal em relação à mente.

Entendemos que Hume é um dos defensores da tese de que as percepções não dão acesso a objetos além delas. Pois, em sua filosofia, não há espaço para coisas especificamente diferentes de ideias e impressões. No entanto, o filósofo sustenta um critério de distinção entre o material e o imaterial que lhe permite pensar os corpos em conformidade com a filosofia natural de sua época sem que seja necessário extrapolar o limite da percepção.<sup>13</sup>

No primeiro capítulo deste trabalho, com base na seção "Da existência e da existência externa" (T 1. 2. 6) e na ideia de diferença enquanto a negação da relação filosófica de semelhança (T 1. 1. 5. 10), argumentaremos que os corpos não são, para Hume, objetos especificamente diferentes das percepções. Na seção 1, defenderemos que a noção de diferença específica deve ser interpretada como a negação da relação filosófica de semelhança, o que explica por que Hume afirma ser impossível conceber os objetos como algo especificamente diferente das percepções. Quanto a ser possível conceber os objetos externos como ideias relativas, na seção 2, defenderemos que a noção de ideia relativa não implica a de uma diferença específica e que, portanto, a possibilidade de se pensar os objetos através de ideias relativas não garante que eles possam ser concebidos como especificamente diferentes. Na seção 3, argumentaremos que o ceticismo de Hume o leva a recusar a noção de objeto externo como algo especificamente diferente de impressões e ideias, porque essa noção está fora do alcance de nossas faculdades e não pode ser conhecida com base na experiência.

No capítulo 2, sustentaremos que Hume não é um defensor do sistema da dupla existência. Na seção 1, argumentaremos que a concepção de objeto dos filósofos da dupla existência pode ser tomada como relativa. Na seção 2, defenderemos que a concepção do sistema da dupla existência, assim como a

---

<sup>13</sup> Sua reflexão sobre os corpos se insere, portanto, nos debates modernos sobre a noção de matéria. A respeito desses debates, Cf. Richard J. Blackwell (1978), Marie Boas Hall (1978) e Ernan McMullin (1978).

de Hume, não envolve a suposição de uma diferença específica e que, apesar disso, esse sistema é incompatível com a filosofia humeana. Por fim, na seção 3, sustentaremos que o sistema da dupla existência não corresponde ao que Hume chama de filosofia moderna, mas a uma teoria escolástica da percepção.

Dessa forma, esperamos ter mostrado, ao fim dos capítulos 1 e 2, que a exterioridade dos corpos não consiste em uma suposta diferença específica em relação às percepções. Porém, se os corpos não podem ser concebidos como especificamente diferentes, então, em que consiste a sua exterioridade? Argumentaremos, em nosso capítulo 3, que a exterioridade dos corpos está, para Hume, em sua suposta independência causal em relação à mente. Nossa interpretação será fundamentada na análise dos experimentos apresentados no parágrafo 45 da seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2) e no parágrafo 6 da seção "Da filosofia acadêmica ou cética" da *Investigação Sobre o Entendimento Humano*<sup>14</sup> (EHU 12. 6). Nesse parágrafo 45 do *Tratado* (T 1. 4. 2. 45), assim como no parágrafo 6 da seção 12 da *Investigação* (EHU. 12. 6), o filósofo apresenta diversos argumentos experimentais a fim de provar que as percepções são existências dependentes. Analisando esses argumentos, veremos que, em todos eles, há uma dependência causal entre o objeto sensível e a percepção. Como esses argumentos provam que os objetos não são independentes, sustentaremos que a independência dos objetos tem precisamente o sentido oposto, isto é, que ela deve ser interpretada como a suposição de uma independência causal dos objetos em relação à mente que os percebe.

Ao fim do capítulo 3, portanto, teremos defendido que os objetos externos não são especificamente diferentes das percepções e que sua exterioridade consiste em sua suposta independência causal em relação à mente. Mas ainda restará a seguinte pergunta: o que eles são para Hume? Realmente, quando se olha para a seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2), pode parecer que estas são as únicas possibilidades: ou Hume

---

14 Apenas *Investigação*, daqui em diante.

adotaria a opinião comum e defenderia, portanto, que os objetos externos são os próprios objetos sensíveis assim como eles se apresentam a nossa percepção; ou o filósofo adotaria o sistema da dupla existência e sustentaria que as existências que se apresentam aos sentidos são apenas imagens dos objetos externos. Mas ele desenvolve argumentos contra as duas concepções examinadas naquela seção (T 1. 4. 2), o que, no mínimo, cria dificuldades para aqueles que pretendem mostrar que ele optou por uma das duas opiniões.

A verdade é que, na seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2), Hume não expõe a sua própria concepção de matéria. A noção humeana de corpo vem à tona na seção "Da imaterialidade da alma" (T 1. 4. 5), em meio a sua discussão sobre a compatibilidade e a incompatibilidade das diversas qualidades sensíveis com a noção de lugar. Com base neste debate sobre quais objetos ocupam e quais não podem ocupar lugar, mostraremos que o filósofo corrige a opinião comum, sustentando uma tese em harmonia com a filosofia natural de sua época: a ideia de que os corpos são espaciais.

Por isso, em nosso capítulo 4, examinaremos a noção humeana de espaço. Argumentaremos que, para o filósofo, embora os corpos sejam espaciais, a independência desses objetos não deve ser confundida com sua exterioridade espacial. Defenderemos também que, até onde a experiência pode nos levar, espaço e matéria são o mesmo para Hume, o que significa que os objetos externos, ou materiais, são os objetos visíveis e tangíveis. Nosso exame do conceito humeano de extensão e de sua relação com a noção de matéria se fundamentará na teoria que o filósofo desenvolve sobre o tema na seção "Das outras qualidades de nossas idéias de espaço e tempo" (T 1. 2. 3) e em sua posição a respeito do vácuo, discutida na "Seção 5" da mesma parte do "Livro 1" do *Tratado* (T 1. 2. 5). Para mostrar que a exterioridade dos corpos não consiste em sua espacialidade, analisaremos uma passagem da seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2), em que o filósofo busca provar que essa faculdade não apresenta seus objetos como existências externas<sup>15</sup>. Nessa

---

15 Cf. T 1. 4. 2. 9.

passagem, como veremos, é evidente que a independência e a exterioridade espacial não são a mesma coisa.

Em sua discussão sobre a imaterialidade da alma (a partir da qual, como dissemos, a noção humeana de corpo vem à tona), levanta-se, dentre outras, a seguinte questão: se a alma é imaterial, ela não ocupa lugar no espaço, então, como ela pode conjugar-se ao corpo sem estar em nenhum lugar? Em face desse problema, Hume defende que há certas qualidades compatíveis com a noção de espaço e outras não, o que o leva a concluir que há objetos que ocupam lugar, enquanto outros existem sem jamais estar em nenhum lugar. Ele empreende uma crítica filosófica que reduz os corpos do senso comum a objetos visíveis ou tangíveis, considerando que a cor e a solidez são as únicas qualidades compatíveis com a noção de espaço. O filósofo distingue, portanto, aquelas qualidades que ocupam lugar<sup>16</sup> daquelas que são incompatíveis com essa noção. Ele emprega a compatibilidade com a ideia de espaço como critério de distinção entre o material e o imaterial. Com base nessa passagem da seção "Da imaterialidade da alma" (T 1. 4. 5), na seção 1 do capítulo 5, argumentaremos que, para Hume, um filósofo deve atribuir, aos corpos, as qualidades visíveis e tangíveis; ao passo que, qualidades como os sons, os aromas, os sabores, assim como a dor e o prazer, não podem ser atribuídas aos próprios objetos externos.

Para defender que os corpos são os objetos espaciais, na seção 1 do capítulo 5, apresentaremos o problema da compatibilidade com a noção de espaço assim como Hume o desenvolve na seção "Da imaterialidade da alma" (T 1. 4. 5). Na seção 2 do mesmo capítulo, examinaremos a opinião de Daniel Flage (1982) sobre o significado da discussão humeana a respeito da compatibilidade com o espaço. Para Flage (1982), a defesa de um critério de distinção entre o material e o imaterial, por parte de Hume, evidencia uma posição filosófica dualista. Não concordamos com essa leitura. Na seção 3, sustentaremos que, como Hume reduz as percepções e os objetos a um mesmo

---

16 "Ocupar um lugar", para Hume, significa apenas estar situado espacialmente, isto é, ser compatível com a relação de espacialidade; não representa um comprometimento com uma noção de espaço como a dos newtonianos. Discutiremos esse ponto em nosso capítulo 4.

nível fenomênico e concebe a diferença entre mente e corpo com base em suas relações, a melhor maneira de descrever a filosofia humeana é descrevê-la como uma forma de fenomenalismo. Sustentaremos também que o critério de distinção entre o material e o imaterial se estende a todas as qualidades descobertas experimentalmente e que, desse modo, os corpos são coleções de qualidades compatíveis com a noção de espaço. Por fim, na seção 4, responderemos a uma série de objeções contra as leituras fenomenalistas.

## Capítulo 1: Exterioridade *versus* diferença específica

Para vários intérpretes<sup>17</sup> da filosofia humeana, os objetos externos são os objetos especificamente diferentes das percepções. Mas essa leitura encontra uma dificuldade, pois o filósofo afirma que não podemos conceber nada especificamente diferente de impressões ou ideias<sup>18</sup>. Os defensores dessa interpretação acreditam poder transpor esse obstáculo sustentando que é possível conceber algo especificamente diferente das percepções através de uma ideia relativa. Isto é, para esses intérpretes, embora não seja possível conceber diretamente nada que não seja uma percepção — porque tudo o que temos diante de nossas mentes são percepções — seria possível supor a existência de algo assim e, desse modo, formaríamos uma concepção relativa, ou indireta, dos objetos externos.

Para os defensores desta tese de que a ideia relativa de objeto externo é a ideia de algo especificamente diferente, ser externo é o mesmo que não ser uma percepção, assim como ser uma percepção é o mesmo que não ser algo externo. É verdade que um filósofo como Descartes, por exemplo, pensa a diferença entre mente e mundo externo dessa maneira. Porque, para esse filósofo, a matéria é extensa e não pensante; enquanto a mente é pensante e inextensa<sup>19</sup>. Porém, nos textos de Hume, a diferença entre o mundo interno e o mundo externo não é concebida dessa mesma forma. Esse último filósofo, como argumentaremos no capítulo 5 do presente trabalho, concebe a diferença entre o mundo externo dos objetos e o mundo interno das percepções em termos das relações estabelecidas entre a mente e os objetos da percepção; não como uma diferença de natureza entre mente e corpo ou percepção e objeto.

---

17 Dentre os defensores da tese de que os objetos externos são os objetos especificamente diferentes para Hume, encontram-se os realistas, como é o caso de John P. Wright (1983) e Galen Strawson (2014), por exemplo, mas também autores que não se comprometem com uma leitura realista da filosofia de Hume, como é o caso de Carlota Salgado (2021) e Marina Frasca-Spada (1998).

18 Cf. T 1. 2. 6. 8.

19 Sobre a distinção cartesiana entre alma e corpo, Cf. *Meditações* (p. 169). A respeito da noção cartesiana de matéria, Cf. *Descartes' Concept of Matter* (1978).

Como vimos na introdução, os dois primeiros capítulos de nosso trabalho têm um caráter negativo e formam, de uma certa perspectiva, um conjunto. Neles, procuramos mostrar que a noção humeana de corpo não é a de algo especificamente diferente das percepções. Argumentamos que mesmo a ideia relativa de objeto, admitida por Hume, não implica a suposição de uma diferença específica entre os objetos e as percepções e que, embora o filósofo admita ser possível pensar os objetos através de uma ideia relativa, ele mesmo não concebe os objetos externos dessa maneira. Segundo a hipótese levantada em nosso capítulo 2, os filósofos da dupla existência conceberiam os objetos externos dessa forma. Isso tem uma consequência importante para a resposta positiva que daremos ao problema da concepção humeana de corpo, no capítulo 5. Porque, como a ideia humeana de objeto externo não é a de algo especificamente diferente, os objetos não são pensados por Hume como possuidores de uma natureza distinta das percepções. Como defenderemos em nosso capítulo 5, o filósofo concebe os corpos como objetos do tato e da visão, ou seja, como coleções de qualidades sensíveis, enquanto a diferença entre os objetos e a mente é concebida por ele apenas em termos de relações.

Assim, no presente capítulo, para mostrar que a exterioridade dos objetos não consiste em uma suposta diferença específica em relação às percepções, argumentaremos que, quando Hume afirma que não é possível conceber nada especificamente diferente de impressões ou ideias (T 1. 2. 6. 8), a noção de diferença específica empregada por ele é aquela apresentada na seção "Das relações" (T 1. 1. 5). Lá, o filósofo define a diferença como a negação das relações de identidade ou de semelhança. Defenderemos que a suposta diferença específica entre os objetos e as percepções deve ser entendida como a negação da relação filosófica de semelhança. Segundo nossa leitura, portanto, supor algo especificamente diferente das percepções é o mesmo que supor algo que não se assemelha, nem a impressões, nem a ideias. Isso explica por que, para o filósofo, é impossível pensar os objetos como algo especificamente diferente. Além disso, nossa interpretação tem a vantagem de evitar a difícil tarefa de conciliar a tese de que Hume concebe os objetos a partir de sua suposta diferença específica em

relação às percepções com o que o filósofo diz literalmente no *Tratado*, isto é, que isso não é possível.

Em nosso capítulo 1, também argumentaremos que, embora Hume admita ser possível formar uma ideia relativa de objeto externo, para o filósofo, essa concepção relativa não implica a suposição de uma diferença específica entre as percepções e os objetos ou vice-versa. Assim, apesar de se poder pensar os objetos através de ideias relativas, isso não garante que se possa concebê-los como especificamente diferentes.

Ao longo deste primeiro capítulo, nosso objeto de análise e discussão serão os parágrafos 7 a 9 da seção "Da existência e da existência externa" (T 1. 2. 6. 7-9). Lá, o filósofo afirma inequivocamente duas coisas: que não é possível conceber os objetos externos como existências especificamente diferentes de nossas percepções (T 1. 2. 6. 8)<sup>20</sup> e que podemos concebê-los como ideias relativas (T 1. 2. 6. 9). Consideremos cada um desses dois pontos.

Para mostrar que não é possível conceber os objetos como especificamente diferentes, no parágrafo 8 (T 1. 2. 6. 8), Hume apresenta o seguinte argumento: tudo o que temos diante de nossas mentes são nossas percepções, isto é, as impressões e as ideias; todas as nossas ideias derivam de nossas impressões; logo, não é possível conceber uma ideia de algo que seja especificamente diferente de impressões ou ideias; e, portanto, não somos capazes de conceber os objetos externos como existências especificamente diferentes das percepções.

Em seguida, no parágrafo 9, Hume diz: "O mais longe que podemos chegar no que diz respeito à concepção de objetos externos, quando se os supõe *especificamente* diferentes [...] é formar deles uma ideia relativa, sem pretender compreender os objetos relacionados" e que, "de um modo geral, nós não supomos que sejam especificamente diferentes [...]", nós "apenas atribuímos a eles relações, conexões e durações diferentes." (T 1. 2. 6. 9).

Essas passagens suscitam dois problemas: em que consistiria a diferença específica entre um objeto e uma percepção e o que significa conceber os objetos

---

20 Na seção "Do ceticismo quanto aos sentidos", Hume retoma essa tese, afirmando que a noção de algo especificamente diferente de nossas percepções é ininteligível (Cf. T 1. 4. 2. 2).

externos como ideias relativas? A seguir, na seção 1, responderemos a primeira questão, sustentando, como dissemos acima, que a diferença específica entre os objetos e as percepções é a ausência da relação de semelhança entre os primeiros e as últimas.

Na seção 2, admitindo a possibilidade de se conceber os objetos por meio de uma ideia relativa, argumentaremos que conceber a ideia relativa de objeto externo e supor a existência de algo especificamente diferente das percepções são coisas distintas, que uma não implica a outra e que, portanto, a possibilidade de uma ideia relativa de objeto externo não garante que possamos conceber os objetos como especificamente diferentes de impressões e ideias. Como Hume afirma que não é possível conceber nada especificamente diferente das percepções e a ideia relativa de objeto externo não implica a suposição de uma diferença específica, defenderemos que os objetos externos não podem ser pensados como especificamente diferentes, nem mesmo por meio de ideias relativas.

Por fim, no capítulo seguinte, levantaremos uma hipótese a respeito do segundo problema suscitado, isto é, sobre que concepção de objeto podemos formar quando pensamos os objetos externos por meio de ideias relativas. Nossa hipótese é que os objetos externos são concebidos por meio de uma ideia relativa pela filosofia da dupla existência, examinada por Hume na seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2), ou seja, argumentaremos que a concepção relativa de objeto é a de algo que se assemelha às percepções, é a causa delas, mas é numericamente diferente delas.

### Seção 1 Diferença específica *versus* semelhança

Hume não explica, nem na seção "Da existência e da existência externa" (T 1. 2. 6), nem adiante, no *Tratado*, o que seria a diferença específica entre uma percepção e um objeto, mas afirma que não é possível conceber os objetos externos como coisas especificamente diferentes de impressões ou ideias. Em T 1. 2. 6. 8, ele afirma que "é impossível sequer conceber ou formar uma idéia de alguma coisa especificamente diferente de idéias e impressões" (T 1. 2. 6. 8) e, na seção

"Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2), o filósofo retoma esse ponto, dizendo que, "quanto à noção de existência externa, quando considerada como algo especificamente diferente de nossas percepções, já mostramos seu absurdo" (T 1. 4. 2. 2). Em que consistiria essa diferença específica entre uma percepção e um objeto? Há, no *Tratado*, elementos que permitam esclarecer essa questão? Vejamos o que alguns autores dizem a respeito.

Para o intérprete John P. Wright (1983, p. 89 e 111), a diferença específica seria uma *diferença essencial*, o que quer dizer, para ele, que o objeto externo é de uma *natureza* diferente das percepções, de uma natureza não mental<sup>21</sup>. De modo semelhante, para Galen Strawson (2014, p. 44), ser especificamente diferente de uma percepção significa ser de um *tipo* ou *espécie* inteiramente diferente, ou seja, para esse autor, como os objetos seriam de uma espécie inteiramente diferente, eles não teriam a mesma *natureza* que as percepções. Podemos dizer que, tanto para Wright como para Strawson, a diferença específica seria uma diferença ontológica.

Os dois intérpretes não deixam esse ponto totalmente claro, passando rapidamente pelo tópico, como se fosse algo bastante evidente. Mas seu raciocínio parece ser o seguinte: como percepções são entidades mentais; e como os objetos externos são especificamente diferentes das percepções; e a diferença específica é uma diferença de natureza; então os objetos externos não têm uma natureza mental. Como se vê, a conclusão desse raciocínio depende da premissa de que os objetos externos são os objetos especificamente diferentes das percepções. Para mostrar que os objetos externos podem ser concebidos como especificamente diferentes, Wright e Strawson argumentam que isso se torna possível através de uma ideia relativa de objeto.

Daniel E. Flage (1981, p. 70-71), por sua vez, levando a questão um pouco adiante, acredita que a diferença específica pode ser interpretada de duas maneiras: pode significar que as percepções e os objetos não se assemelham exatamente, no que diz respeito a suas qualidades (da mesma forma que o azul e o vermelho não se assemelham exatamente, segundo o exemplo dado por Flage);

---

21 Cf. Wright, 1983, p. 90.

ou pode significar que as percepções e os objetos são ontologicamente diferentes (como nas leituras de Strawson e Wright). Segundo o intérprete, Hume teria empregado a noção de diferença específica geralmente no primeiro sentido (Flage, 1981, p. 70-71).

Até aqui, portanto, temos duas explicações do que seria a diferença específica entre as percepções e os objetos: ela pode significar que os objetos possuem alguma qualidade que as percepções não possuem (ou vice-versa); ou pode significar que os objetos são ontologicamente diferentes das percepções. Mas essas duas explicações são insuficientes. A última, porque substitui o problema sobre o que seria a diferença específica pelo problema de saber o que seria uma diferença ontológica em termos humeanos. Segundo a primeira explicação, por sua vez, duas coisas só não seriam especificamente diferentes se fossem exatamente semelhantes, isto é, se todas as suas qualidades fossem semelhantes. Mas, assim, até mesmo uma percepção poderia ser considerada especificamente diferente de uma outra, desde que uma tivesse alguma qualidade que a outra não tivesse — como no exemplo dado por Flage, em que a cor azul pode ser considerada especificamente diferente da vermelha.

A verdade é que parece faltar elementos textuais que fundamentem essas duas explicações da noção de diferença específica. Por isso, é oportuno retomar a pergunta feita inicialmente: há, nos escritos de Hume, elementos que permitam esclarecer o significado dessa noção? Pensamos que sim. Argumentaremos, a seguir, que esses elementos estão disponíveis no *Tratado* e que permitem interpretar a noção de diferença específica como a negação da *relação filosófica de semelhança*. Interpretando-a assim, fica claro por que os objetos especificamente diferentes não podem ser concebidos<sup>22</sup>, ou seja, que esses objetos são inconcebíveis exatamente porque se supõe que não têm nenhuma semelhança com as percepções.

Talvez Hume não explique o que é a diferença específica na seção "Da existência e da existência externa" (T 1. 2. 6) por já ter oferecido essa explicação na seção 5 da Parte 1 do Livro 1 (T 1. 1. 5), cujo tema é o das relações filosóficas.

---

22 Como o filósofo afirma em T 1. 2. 6. 8 e T 1. 4. 2. 2.

Esse tipo de relação se dá, para Hume, sempre que, com base em uma qualidade comum, comparamos objetos. No parágrafo 10 da seção (T 1. 1. 5. 10), depois de apresentar as sete relações filosóficas (semelhança, identidade, contiguidade, quantidade, qualidade, contrariedade e causalidade), o filósofo afirma que a diferença é a negação de uma relação e que ela pode ser de dois tipos: a negação da relação de identidade, e então temos uma *diferença de número*, e a negação da relação de semelhança, o que nos dá uma *diferença de espécie* (*kind*, no original). Hume diz:

Seria natural que eu acrescentasse a *diferença* às demais relações. Mas considero esta antes a negação de uma relação que algo real e positivo. A diferença pode ser de dois tipos, conforme seja oposta à identidade ou à semelhança. A primeira é denominada diferença de *número*; a outra, diferença de *espécie*. (T 1. 1. 5. 10).

A diferença numérica é compatível com a relação de semelhança: dois objetos podem ser perfeitamente semelhantes, embora sejam numericamente distintos. A diferença específica, por outro lado, é a própria negação da relação de semelhança: dois objetos são especificamente diferentes quando não há semelhança entre eles.

A explicação da noção de diferença específica, na seção "Das relações" (T 1. 1. 5), aparece no contexto da apresentação do que Hume chama de "os elementos" de sua filosofia<sup>23</sup>. Como essa noção, portanto, é considerada parte das noções fundamentais de seu sistema, é de se esperar que o filósofo a empregue em suas análises posteriores. De fato, em conformidade com o significado estabelecido no parágrafo 10 da seção "Das relações" (T 1. 1. 5), em que "diferença de espécie" significa a negação da relação de semelhança, em T 1. 4. 6. 13, por exemplo, Hume distingue a identidade numérica da identidade específica. Ele diz:

[...] embora comumente sejamos capazes de distinguir de forma bastante precisa entre a identidade numérica e a específica, algumas vezes as confundimos, utilizando uma em lugar da outra em nossos pensamentos e raciocínios. Assim, um homem que ouve um barulho que pára e recomeça diversas vezes diz tratar-se sempre do mesmo barulho; mas é evidente que os sons têm apenas uma semelhança ou identidade

---

23 Cf. T 1. 1. 4. 7.

específica, e a única coisa numericamente idêntica é a causa que os produziu. (T 1. 4. 6. 13).

Nessa passagem, o filósofo emprega o termo "específico" para indicar a presença da relação de semelhança, assim como, em T 1. 1. 5. 10, a "diferença específica" (*difference of kind*, no original) indica a ausência dessa mesma relação.

Portanto, há razões para acreditarmos que, quando Hume afirma que é impossível conceber algo especificamente diferente das percepções, ele emprega a noção de diferença específica significando a negação da relação filosófica de semelhança. Ao interpretarmos a diferença específica dessa maneira, fica claro por que não é possível conceber os objetos como algo especificamente diferente de impressões e ideias, isto é, porque os objetos externos compreendidos dessa maneira não seriam semelhantes às percepções. Ao mesmo tempo, evitamos o problema criado por leituras como as de Wright, Strawson e Flage. Esses autores afirmam, como vimos, que é possível conceber os objetos externos como especificamente diferentes das percepções, apesar de Hume dizer que não é possível conceber nada desse tipo. Nossa interpretação é mais coerente com as palavras do filósofo. Entendemos que, como a diferença específica é a negação da relação filosófica de semelhança, um objeto especificamente diferente das percepções seria um objeto que não se assemelha a impressões ou ideias; e como não é possível conceber nada assim, devemos concluir que os objetos externos não podem ser pensados dessa forma.

Todavia, uma dificuldade pode ser levantada contra nossa interpretação: um objeto não poderia ser diferente de outro, ou semelhante a outro, relativamente a certas qualidades apenas? Como vimos acima, uma das interpretações da noção de diferença específica propostas por Flage afirma precisamente que a diferença específica significa que as percepções e os objetos não se assemelham exatamente, no que diz respeito a suas qualidades. Uma bola vermelha e outra azul, por exemplo, têm a mesma figura, mas não têm a mesma cor. Do mesmo modo, a diferença específica entre os objetos e as percepções não poderia ser relativa a apenas certas qualidades? Quer dizer, não

poderíamos supor que há, nos objetos, uma ou mais qualidades que não existem nas percepções, embora outras qualidades presentes nos objetos sejam semelhantes às que encontramos nas percepções e, assim, não haveria uma diferença específica entre os primeiros e as últimas, apesar de suas semelhanças?<sup>24</sup>

Respondemos que, se um objeto especificamente diferente fosse, por exemplo, figurado e sólido, mas fosse diferente de uma percepção por não possuir cor, cheiro ou sabor, ele ainda seria concebível como algo sólido. Porém, Hume afirma que não podemos conceber objetos especificamente diferentes das percepções. O filósofo não afirma que há aspectos concebíveis e outros inconcebíveis, ou seja, os objetos especificamente diferentes só são inconcebíveis porque seriam completamente diferentes das percepções, isto é, não guardariam nenhuma semelhança com impressões ou ideias.

De fato, a filosofia moderna, assim como Hume a caracteriza<sup>25</sup>, estabelece esta distinção entre qualidades primárias da matéria e secundárias, sustentando que os objetos são extensos, isto é, figurados, sólidos, movem-se, etc. embora não se possa atribuir a eles propriedades como a cor, o som, o cheiro, o sabor, etc. Ou seja, os corpos são considerados, pela filosofia moderna, semelhantes às percepções sob alguns aspectos, mas diferentes sob outros. Mas, como sustentamos que a diferença específica é a negação da relação filosófica de semelhança, entendemos que Hume não consideraria uma noção de matéria como essa como uma ideia de algo especificamente diferente das percepções.

John P. Wright, no entanto, um dos defensores da tese de que é possível conceber os objetos externos como algo especificamente diferente das percepções, entende que a noção de matéria sustentada por Hume seria a da filosofia moderna. A primeira objeção que levantamos é a seguinte. A crítica humeana à distinção entre as qualidades primárias e secundárias é explícita. Toda a seção 4 da Parte 4 do Livro I do *Tratado*, intitulada "Da filosofia moderna" (T 1. 4. 4), é

---

24 Uma das interpretações propostas por Flage, para a noção de diferença específica, levaria a essa conclusão, ou seja, que a diferença específica entre as percepções e os objetos significa que as primeiras e os últimos não se assemelham exatamente, no que diz respeito a suas qualidades.

25 Cf. T 1. 4. 4.

dedicada a refutar a doutrina da distinção entre qualidades primárias e secundárias. Naquela seção, o filósofo defende que não é possível conceber um objeto extenso que não seja, ao mesmo tempo, visível ou tangível, isto é, que não é possível separar as qualidades primárias das secundárias. Como Hume poderia adotar a distinção moderna entre qualidades primárias e secundárias ao mesmo tempo que defende que elas não podem ser concebidas separadamente?

Wright acredita que a suposição de que a matéria é especificamente diferente das percepções é o que permite, ao filósofo, adotar a distinção moderna entre as qualidades primárias e secundárias. Pois, através da suposição de uma diferença específica, seria possível conceber um corpo, isto é, um objeto extenso, que não fosse visível ou tangível.

Mas a tese de que os objetos externos são os objetos especificamente diferentes das percepções contraria o que o filósofo diz em T 1. 2. 6. 8 e em T 1. 4. 2. 2. Na primeira dessas passagens, como vimos, Hume afirma que "[...] é impossível sequer conceber ou formar uma idéia de alguma coisa especificamente diferente de idéias e impressões." (T 1. 2. 6. 8). Na segunda passagem, o filósofo diz: "quanto à noção de existência externa, quando considerada como algo especificamente diferente de nossas percepções, já mostramos seu absurdo." (T. 1. 4. 2. 2).

Em resumo, se interpretamos a ideia de diferença específica como a negação da relação filosófica de semelhança e, então, aplicamos essa definição à ideia de objeto externo como algo especificamente diferente das percepções, concluímos que um objeto especificamente diferente não guardaria nenhuma semelhança com impressões ou ideias. Dessa forma, somos capazes de explicar por que não é possível conceber os objetos como especificamente diferentes e evitamos as dificuldades enfrentadas por intérpretes como John P. Wright, Galen Strawson e Daniel Flage, que afirmam que os objetos externos podem ser concebidos como especificamente diferentes das percepções através de uma ideia relativa de objeto.

De fato, Hume afirma que é possível conceber os objetos como ideias relativas. No parágrafo 9 da seção "Da existência e da existência externa" (T 1. 2. 6), o filósofo diz:

O mais longe que podemos chegar no que diz respeito à concepção de objetos externos, quando se os supõe *especificamente* diferentes de nossas percepções, é formar deles uma idéia relativa [...]. (T 1. 2. 6. 9).

Wright, Strawson e Flage (dentre outros intérpretes) defendem que essa concepção relativa de objeto externo a que Hume se refere é a ideia de algo especificamente diferente das percepções. Discordamos desses autores. Em primeiro lugar, porque a ideia de algo especificamente diferente não pode ser concebida, dado que algo assim não seria semelhante a impressões ou ideias, como argumentamos até agora. Além disso, como argumentaremos ao longo das duas próximas seções, *conceber a ideia relativa de objeto externo e supor a existência de algo especificamente diferente das percepções* são coisas distintas e uma não implica a outra.

A seguir, argumentaremos que a análise de Daniel Flage a respeito da noção de ideia relativa, embora seja a mais completa à disposição<sup>26</sup>, é insuficiente para mostrar que a ideia relativa de objeto externo implica a suposição de uma diferença específica entre os objetos e as percepções. Depois, na seção 3, com base em nossa interpretação da ideia de diferença específica, explicaremos o que é supor a existência de algo especificamente diferente das percepções e argumentaremos que o ceticismo de Hume o leva a rejeitar a ideia de algo assim.

## Seção 2 Diferença específica *versus* ideia relativa

Hume sustenta, no parágrafo 8 da seção "Da existência e da existência externa" (T 1. 2. 6), como já vimos, que "é impossível sequer conceber ou formar

26 Flage desenvolve essa análise em seus artigos *Hume's Relative Ideas* (1981), *Relative Ideas Revisited, a reply to Thomas* (1982), *Hume on Memory and Causation* (1984), *Perchance to Dream, a reply to Traiger* (1985), *On Freidman's Look* (1993) e *Relative Ideas Re-viewed* (2000). Depois dele, Max M. Thomas (1982) também abordou o problema das ideias relativas, recusando a interpretação de Flage. Strawson (2014) e Carlota Salgado (2020, p. 331), dentre outros intérpretes, por outro lado, concordam com a análise de Flage.

uma idéia de alguma coisa especificamente diferente de idéias e impressões" (T 1. 2. 6. 8), e, na seção "Do ceticismo quanto aos sentidos", o filósofo afirma que essa noção é absurda (T 1. 4. 2. 2). Os defensores da tese de que a ideia relativa de objeto externo é a ideia de algo especificamente diferente, embora não possam negar o que Hume diz nessas passagens, insistem que os objetos especificamente diferentes são inconcebíveis em um sentido, mas são concebíveis em outro sentido. Sobre esse ponto, Galen Strawson (2014), por exemplo, defende que há uma diferença entre conceber uma ideia segundo o princípio da cópia<sup>27</sup> e conceber uma ideia relativa.

Conceber uma ideia segundo o princípio da cópia é conceber uma ideia derivada de uma impressão. A ideia relativa, por outro lado, é concebida por meio de uma suposição, defende o intérprete (Strawson, 2014). Quando concebemos, por exemplo, uma maçã, a ideia que formamos é copiada das impressões. Nesse caso, temos uma ideia positiva do objeto, pois temos uma ideia positiva de cada uma das qualidades que o compõe: sua figura, cor, seu cheiro, sabor, etc. No caso dos objetos especificamente diferentes, não seria possível conceber as suas qualidades (porque tudo que temos diante de nossas mentes são impressões e ideias), mas seria possível se referir a algo assim através da suposição de uma diferença específica, defende Strawson (2014). Para o intérprete, portanto, ao supormos a diferença específica, não somos capazes de formar uma ideia positiva de objeto externo, mas podemos formar uma ideia relativa. Todavia, se é possível formar uma ideia relativa dos objetos, o que precisamente concebemos quando pensamos os objetos por meio de uma concepção relativa?

Para Strawson (2014, p. 45), assim como para Flage (2000, p. 146), conceber os objetos como ideias relativas é formar a ideia de objetos, que não são percebidos, como coisas que, embora não sejam percebidas, estão relacionadas com os objetos da percepção. Movidos pelo que se lê no parágrafo 9 da seção "Da existência e da existência externa" (T 1. 2. 6), eles entendem que conceber os objetos como ideias relativas é concebê-los como algo que é a causa da percepção e

---

27 A tese humeana de que todas as nossas ideias são copiadas das impressões ficou conhecida, na literatura especializada, como o princípio da cópia.

não é semelhante a ela. Portanto, para esses autores, o objeto externo é algo que não é percebido, mas mantém a relação de causalidade com as percepções; mantém a relação de causalidade, mas não a de semelhança. Para Strawson e Flage, a concepção relativa de objeto não envolve a relação de semelhança, porque os objetos assim concebidos seriam especificamente diferentes das percepções.

Assim como Strawson e Flage, outros intérpretes têm sustentado que ideias relativas são suposições e que se referem a alguma coisa especificamente diferente de impressões e ideias<sup>28</sup>. A principal referência citada pelos defensores dessa tese é o parágrafo 9 de T 1. 2. 6 que, como vimos, diz: "O mais longe que podemos chegar no que diz respeito à concepção de objetos externos, quando se os supõe *especificamente* diferentes [...] é formar deles uma ideia relativa, sem pretender compreender os objetos relacionados". Mas, de um modo geral, as evidências textuais de que Hume pense que podemos conceber algo especificamente diferente das percepções são insuficientes. Na verdade, o filósofo não afirma, em T 1. 2. 6. 9, nem que suposições e ideias relativas sejam a mesma coisa, nem que as ideias relativas impliquem a suposição de uma diferença específica.

Hume é muito claro, no parágrafo 8 de T 1. 2. 6, sobre não sermos capazes de conceber a suposta diferença específica entre objetos e percepções. Todos os intérpretes reconhecem esse ponto. Quando sustentam, no entanto, que conceber uma ideia relativa é o mesmo que supor uma diferença específica, não podem deixar de evitar uma contradição, pois afirmam que não é possível conceber algo especificamente diferente das percepções ao mesmo tempo em que é possível conceber algo assim, isto é, a ideia relativa de objeto externo. Se dizem, por outro lado, que realmente não se pode conceber objetos especificamente diferentes, mas apenas supô-los assim, então não poderiam dizer que a concepção de objetos externos como ideias relativas é o mesmo que supor que os objetos sejam

---

28 Embora nem todos entendam, como John P. Wright e Strawson entendem, que isso implique um comprometimento de Hume com alguma forma de realismo. Alguns exemplos de diferentes intérpretes que vêm, nesse parágrafo 9 de T 1. 2. 6, o comprometimento de Hume com a tese de que é possível conceber objetos especificamente diferentes através de ideias relativas são Laird (1939, p. 427-428), Marina Frasca-Spada (1998, p. 6-7) e Carlota Salgado (2020, p. 331).

especificamente diferentes ou, pelo menos, teriam que mostrar que a ideia relativa de objeto implica a suposição de uma diferença específica.

Como já dissemos, a análise mais completa da concepção humeana de ideia relativa é a de Daniel Flage. A seguir, argumentaremos que, no entanto, mesmo a noção de ideia relativa assim como interpretada por Flage não implica a suposição de uma diferença específica e que o intérprete só é levado a defender que a ideia relativa de objeto externo é a ideia de objetos especificamente diferentes por sua leitura do parágrafo 9 da seção "Da existência e da existência externa" (T 1. 2. 6).

A tese de Flage de que a ideia relativa de objeto é a ideia de algo especificamente diferente deveria ser sustentada por sua análise do uso da noção de ideia relativa por filósofos como Reid, Locke e Berkeley. O intérprete acredita que essa análise é capaz de esclarecer a noção humeana de ideia relativa porque haveria, segundo ele, uma tradição filosófica em que essa ideia seria empregada com um sentido semelhante. Para Flage, Reid foi, dentre os filósofos dessa tradição, aquele que discutiu mais detalhadamente essa ideia.

O intérprete examina diversos exemplos de ideias relativas retirados de Reid. O primeiro exemplo de ideia relativa examinado por Flage (2000, p. 140-141) é o do livro que se encontra em uma biblioteca, mas do qual só se sabe o lugar onde se encontra. Não se sabe seu título, o autor, o tamanho do livro, a língua em que foi escrito, sua cor, etc. O objeto relativo desse exemplo é um objeto que não é percebido e, por isso, não pode ser diretamente concebido, ou seja, não é possível que as qualidades que o compõe sejam concebidas, porque ainda não foi visto; mas, mesmo assim, é possível concebê-lo por meio do conhecimento de sua localização em relação às outras obras da biblioteca.

Os outros exemplos de ideias relativas examinados por Flage (2000) são os corpos, que seriam conhecidos por meio de suas qualidades; a mente, que seria conhecida por intermédio de suas operações; e a ideia de dez mil homens.

Os exemplos dos corpos e da mente mostram casos em que a noção relativa é confusa, no sentido de que são concebidas como algo desconhecido que mantém uma relação com coisas conhecidas. Os corpos são conhecidos apenas por

suas qualidades sensíveis; a mente, por suas ações. Não há, nesses casos, uma ideia positiva do que seria um corpo ou uma mente. Sabe-se apenas que a mente é a causa de determinadas operações e que os corpos suportam determinadas qualidades.

O caso dos dez mil homens é diferente. Um grupo de dez mil homens é algo que pode ser conhecido diretamente, no sentido de poder ser objeto da experiência. Nesse caso, temos uma noção relativa e podemos ter também uma noção direta, mas aqui, a noção relativa é mais clara que a direta e mais adequada para os raciocínios, segundo Reid (1969).

Estes quatro exemplos examinados por Flage (o livro desconhecido, o corpo, a mente e a ideia de dez mil homens) são usados para esclarecer a noção de ideia relativa. Em primeiro lugar, destacamos que nenhum desses exemplos implica a suposição de uma diferença específica entre o objeto que é concebido diretamente e aquele que é concebido por meio da ideia relativa. Na verdade, o intérprete não pretende provar que o próprio conceito de ideia relativa requeira a suposição de uma diferença específica. Ele é levado a pensar isso pela leitura que faz do parágrafo 9 de T 1. 2. 6, porque lá, como vimos, Hume diz: "O mais longe que podemos chegar no que diz respeito à concepção de objetos externos, quando se os supõe *especificamente* diferentes [...] é formar deles uma ideia relativa, sem pretender compreender os objetos relacionados". Mas a tese de Flage de que os objetos externos são os objetos especificamente diferentes, como não está fundamentada em sua análise do conceito de ideia relativa, deveria estar baseada em evidências textuais. A principal evidência textual seria o parágrafo 9 de T 1. 2. 6. Mas interpretar o que se afirma ali da maneira como esse e outros intérpretes fazem, contradiz o próprio texto do *Tratado*, como procuramos mostrar acima.

Dentre os exemplos de ideia relativa examinados por Flage, os que mais se assemelham à ideia de objeto externo enquanto algo especificamente diferente das percepções são os exemplos dos corpos e da mente. Porque os objetos externos seriam a causa das percepções. Pensamos que isso, no entanto, deve ser motivo para recusarmos a tese de que Hume conceberia os corpos como especificamente

diferentes das percepções, porque as ideias relativas em questão representam duas noções criticadas por Hume no *Tratado*: a ideia de substância material, que é alvo da crítica humeana na seção "Da filosofia antiga" (T 1. 4. 3), e a ideia de espírito enquanto substância, que é alvo da crítica de Hume na seção "Da imaterialidade da alma" (T 1. 4. 5).

Em resumo, se não perdemos de vista o que Hume diz no parágrafo 8 de T 1. 2. 6, isto é, que os objetos externos não podem ser concebidos como algo especificamente diferente das percepções (T 1. 2. 6. 8), se não perdemos isso de vista, não é possível dizer que, para Hume, supor um objeto especificamente diferente é o mesmo que conceber uma ideia relativa de objeto externo. Não é isso que o filósofo diz. Ele sustenta apenas que podemos supor algo especificamente diferente. Mas isso não significa que podemos conceber algo assim. Hume afirma que, quando supomos os objetos externos como especificamente diferentes, o mais longe que chegamos, no que diz respeito à concepção desses objetos, é concebê-los como ideias relativas (T 1. 2. 6. 9). Para não contradizer as afirmações de Hume em T 1. 2. 6. 8 e T 1. 4. 2. 2, o parágrafo 9 de T 1. 2. 6 deve ser lido da seguinte forma. Nós supomos uma diferença específica, mas não podemos concebê-la. Assim, nunca chegamos a conceber os objetos como especificamente diferentes. Portanto, quando concebemos uma ideia relativa de objeto externo, essa ideia não é a de algo especificamente diferente das percepções.

### Seção 3 Suposição, diferença específica e ceticismo

Hume afirma ser impossível *conceber* os objetos externos como especificamente diferentes das percepções, mas admite que é possível *supor* que são especificamente diferentes. O que significa supor a existência de objetos especificamente diferentes?

Como a diferença específica é a ausência da relação de semelhança, como argumentamos na seção 1, supor que existam objetos especificamente diferentes é supor que exista algum tipo de objeto que não tenha semelhança com as

percepções. No entanto, como não podemos conceber nada que não se assemelhe às percepções, não podemos conceber nenhum objeto assim.

Em EHU 2. 7, argumentando que todas as nossas ideias derivam de nossas impressões, Hume diz:

Admite-se prontamente que outros seres podem dispor de muitos sentidos que não podemos conceber, porque as idéias deles nunca nos foram apresentadas da única forma pela qual uma idéia pode ter acesso à mente, a saber, por um efetivo sentimento ou sensação. (EHU 2. 7).

Nesse argumento, o filósofo reconhece a possibilidade da existência de algo que não pode ser concebido por não estar ao alcance da experiência. É precisamente porque não experimentamos os sentidos de outros seres que é possível supor que possuam sentidos que não podemos conceber<sup>29</sup>. Se supuséssemos que seus sentidos são semelhantes aos nossos, evidentemente poderíamos conceber esses sentidos. Se supuséssemos que esses seres sentem cheiro, sabor, têm visão, audição ou qualquer outro dos sentidos que possuímos, evidentemente seríamos capazes de conceber essas faculdades. Se, como no argumento de EHU 2. 7, não é possível conceber os sentidos que se admite poderem existir, é porque eles são supostamente diferentes de todos os sentidos que experimentamos. Portanto, supor a existência de um sentido inteiramente diferente significa apenas que supomos a existência de um sentido que não é nenhum dos que conhecemos, que não se assemelha a nenhum deles e que, por esse motivo, não pode ser concebido.

Embora Hume não utilize o termo "suposição", é evidente que ele contrapõe, nessa passagem, a concepção de algo à mera admissão da possibilidade da existência de alguma coisa que não pode ser concebida, afirmando que: "Admite-se prontamente que outros seres podem dispor de muitos sentidos que não podemos conceber [...]" (EHU 2. 7). O que é supor algo especificamente diferente de impressões e ideias, isto é, supor a existência de alguma coisa que

---

<sup>29</sup> Lightner (1997, p. 122) utiliza essa mesma passagem para mostrar casos em que Hume, embora considere algo como inconcebível, não conclui, a partir disso, que é impossível.

não se assemelha às percepções, senão admitir a possibilidade de que exista algo que não podemos conceber?

Esse exemplo extraído do argumento de EHU 2. 7 e a suposição da existência de objetos especificamente diferentes são análogos, pois, em ambos os casos, supõe-se a existência de algo que, por estar fora do alcance de nossa experiência, não pode ser concebido.

Há, pelo menos, dois casos distintos em que podemos supor algo, mas não podemos concebê-lo: quando o objeto suposto não se encontra ao alcance de nossa experiência, mas é possível que venha a ser conhecido experimentalmente; e quando não se encontra e jamais poderá se encontrar. A respeito dos objetos externos, se não os entendemos como especificamente diferentes das percepções, é possível supor qualidades desconhecidas que, no entanto, podem vir a ser conhecidas experimentalmente. É evidente que não somos capazes de conceber essas qualidades antes de vir a experimentá-las. No entanto, quando se supõe algo especificamente diferente de impressões e ideias, supõe-se algo que não tem nenhuma semelhança com as percepções. Essa suposição lança uma barreira intransponível sobre o entendimento, porque, nesse caso, supõe-se que existe algo que jamais poderá ser objeto da experiência, considerando o princípio de que tudo o que se apresenta a nossas mentes são percepções.

Em suma, como a diferença específica é a negação da relação de semelhança, supor a existência de objetos especificamente diferentes das percepções é supor que existam objetos que não guardam nenhuma semelhança com impressões ou ideias. Mas, nesse caso, os supostos objetos não somente não se apresentam à experiência como jamais poderiam se apresentar, pois tudo o que temos diante da mente são percepções e esses objetos seriam especificamente diferentes delas.

Uma outra questão a respeito desse tipo de suposição é a do sentido: essas suposições são vazias (isto é, não possuem conteúdo empírico) e são completamente negativas.

Se aceitamos o princípio de que o sentido de um termo é dado por sua gênese sensível, então um termo é vazio quando não possui essa origem. É o que Hume afirma em EHU 2. 9:

[...] sempre que alimentarmos alguma suspeita de que um termo filosófico esteja sendo empregado sem nenhum significado ou idéia associada (como freqüentemente ocorre), precisaremos apenas indagar: de que impressão deriva esta suposta idéia? E se for impossível atribuir-lhe qualquer impressão, isso servirá para confirmar nossa suspeita. (EHU 2. 9).

Uma suposição como a da existência de objetos especificamente diferentes é vazia de sentido, porque ela não possui conteúdo empírico e, dessa forma, não é capaz de dizer positivamente o que é aquilo a que ela se refere. Além disso, ela também é completamente negativa, pois se estabelece, circunscreve seu domínio, através de negações apenas: o objeto especificamente diferente é aquele que não se assemelha, sob nenhum aspecto, às percepções.

Desse modo, os objetos especificamente diferentes, embora possam ser supostos, não são objetos de interesse filosófico. Porque os objetos da filosofia natural, assim como os da filosofia moral, são compreendidos por Hume dentro do âmbito fenomênico estabelecido por sua análise das percepções. Nesse sentido, apresentaremos evidências, a seguir, de que o ceticismo humeano não deixa espaço para noções como a de objetos especificamente diferentes de impressões e ideias.

Na "Parte 3" da "Seção 12" da primeira *Investigação*, Hume defende o que chama de ceticismo mitigado ou acadêmico<sup>30</sup>. Um dos aspectos fundamentais desse tipo de ceticismo é a limitação das investigações filosóficas aos objetos compatíveis com as capacidades da mente humana (EHU 12. 26). Sobre isso, o filósofo afirma que o único objeto das ciências abstratas é a quantidade e que todas as outras investigações dizem respeito a questões de fato (EHU 12. 27). A ideia de algo especificamente diferente das percepções não é objeto de demonstração. Evidentemente, a pergunta sobre a existência de algo que não se

<sup>30</sup> Acreditamos ser adequado recorrer, nesse ponto, à *Investigação*, considerando que, no *Tratado*, não encontramos uma formulação tão clara do ceticismo defendido por Hume quanto a que o filósofo apresenta na "Seção 12" de sua obra mais madura.

assemelha às percepções é uma questão de fato. O fundamento das questões de fato são os raciocínios de causa e efeito e, portanto, a experiência (EHU 4). Mas não é possível investigar a existência de algo especificamente diferente de impressões e ideias por meio de raciocínios de causa e efeito, porque a suposição de uma diferença específica em relação às percepções lança o objeto em discussão para além dos limites da experiência. Portanto, uma noção como essa deve ser rejeitada pelo ceticismo humeano.

Pode-se objetar que tudo o que dissemos, ao invés de mostrar a completa ininteligibilidade da noção de algo especificamente diferente das percepções, evidencia que podemos nos referir a esses objetos, embora não possamos concebê-los de maneira positiva<sup>31</sup>. Porque, se não pudéssemos concebê-los de alguma forma, como poderíamos discorrer sobre eles? Para alguns dos defensores da inteligibilidade da noção de algo especificamente diferente das percepções, ainda que a tese da existência de objetos especificamente diferentes não possa ser provada, ela seria uma hipótese racional para a explicação da origem de nossas percepções<sup>32</sup>. Objetamos que, no entanto, como é uma questão de fato saber se as percepções são causadas por objetos especificamente diferentes e como não é possível observar nenhuma conjunção entre as percepções e esses objetos, não é possível concluir nada sobre o assunto.

Sob essa perspectiva, há uma semelhança entre o problema da existência de objetos externos enquanto algo especificamente diferente das percepções e o problema teológico-cosmológico abordado na "Seção 11" da *Investigação*<sup>33</sup>. Naquele texto, Hume enfrenta o problema da origem do universo como uma questão de fato e defende que só poderíamos afirmar algo a respeito dessa questão caso fosse possível observar uma conjunção constante entre duas espécies de objetos que, nesse caso, seriam as de deuses criadores de mundos e de mundos criados por deuses.

---

31 Essa é a posição de Strawson (2014), por exemplo.

32 Para Wright (1983) e Strawson (2014), por exemplo.

33 Essa questão também é o tema central dos *Diálogos*.

Em um primeiro momento, Hume parece aceitar raciocinar sobre as causas a partir da observação de seus supostos efeitos. Assim, exige apenas que só se atribua às causas o que se possa observar em seus efeitos. Ele diz:

Admitindo, pois, que os deuses sejam os autores da existência ou da ordem do universo, segue-se que eles possuem o grau exato de poder, inteligência e benevolência que se manifesta em seu trabalho, mas jamais se poderá provar mais do que isso, a não ser que se recorra ao exagero e à insinceridade para suprir as lacunas do argumento e do raciocínio. É só à medida que indícios de determinados atributos se manifestam no presente que podemos concluir a existência desses atributos. A suposição de atributos adicionais é só uma mera hipótese [...]. (EHU 11. 14).

Mas, posteriormente, Hume defende que, na verdade, só podemos concluir que uma coisa é causa de outra a partir da observação de uma conjunção constante. O filósofo diz:

Duvido muito, em poucas palavras, que seja possível conhecer uma causa apenas por seus efeitos [...]. É apenas quando duas *espécies* de objetos se mostram constantemente conjugadas que podemos inferir uma da outra [...]. Se a experiência, a observação e a analogia forem de fato os únicos guias que podemos racionalmente seguir em inferências dessa natureza, tanto o efeito quanto a causa devem guardar uma similaridade e semelhança com outros efeitos e causas que conhecemos e que verificamos, em muitos casos, estarem conjugados uns com os outros. (EHU 11. 30).

Essa conjunção não se dá, tanto no caso da existência de um deus criador do universo quanto no caso da existência dos objetos externos especificamente diferentes.

Considerando o ceticismo recomendado por Hume na seção 12 da *Investigação*, como não é possível observar uma conjunção constante entre as percepções e os objetos especificamente diferentes, devemos concluir que uma questão de fato que não pode ser objeto de uma investigação causal não é um objeto adequado às capacidades da mente humana e, nesse sentido, não é objeto de interesse filosófico. Esse é o caso da hipótese de que haveriam objetos especificamente diferentes das percepções que seriam a causa delas.

Ser uma hipótese inteligível, como alguns autores afirmam ser o caso da hipótese sobre a existência de objetos especificamente diferentes, não é o bastante para Hume. A esse respeito, não podemos ignorar aquela passagem da *Investigação* em que o filósofo exalta a atitude de Newton diante de hipóteses sem base empírica (EHU 7. 25). Hume relata que Newton tinha uma hipótese para explicar a gravitação universal, mas que não insistiu sobre ela pela falta de experimentos:

[...] aquele grande filósofo lançou mão de um fluido ativo etéreo para explicar sua atração universal, embora tenha sido suficientemente cauteloso e modesto para admitir que se tratava de mera hipótese sobre a qual não se deveria insistir sem mais experimentos. (EHU 7. 25).

Hume censura a temeridade dos que se lançam para além dos limites da experiência. Esse é um aspecto importante de seu ceticismo. Seu conselho é que se mantenha as investigações filosóficas dentro de limites precisos. É necessário se contentar com o que os sentidos e a experiência nos informam. Portanto, ainda que se admita algum tipo de inteligibilidade à noção de algo especificamente diferente das percepções, isto é, ainda que se admita que é possível pensar essa noção, dado que é possível se referir a algo assim, trata-se de uma noção que, por não ter nenhuma base empírica, não tem lugar na filosofia humeana.

Mas Hume realmente afirma que podemos conceber uma ideia relativa de objeto externo (T 1. 2. 6. 9). Se essa ideia, como argumentamos, não corresponde à noção de objetos especificamente diferentes das percepções, que ideia seria essa? É possível esclarecer esse ponto, com base no *Tratado*, evitando a contradição que apontamos nas interpretações de Wright, Strawson, Flage, dentre outros? Acreditamos que sim. Nossa hipótese é que a ideia relativa de objeto externo a que Hume se refere no parágrafo 9 de T 1. 2. 6 corresponde à concepção da filosofia da dupla existência, que o filósofo examina na seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2). Consideraremos essa hipótese no capítulo seguinte.

## **Capítulo 2: O mais longe que podemos chegar — objetos externos como ideias relativas**

No capítulo anterior, defendemos que os objetos externos não são os objetos especificamente diferentes. Em primeiro lugar, procuramos esclarecer o sentido da própria ideia de diferença específica. Argumentamos que essa ideia deve ser interpretada como a negação da relação filosófica de semelhança. Em seguida, admitindo que, para Hume, é possível formar uma ideia relativa de objeto externo, sustentamos que a noção de ideia relativa, todavia, não implica a suposição de uma diferença específica e que os intérpretes só são levados a defender que os objetos externos são os objetos especificamente diferentes pelo que o filósofo diz no parágrafo 9 de T 1. 2. 6. Porém, naquele parágrafo, Hume não afirma, de modo inequívoco, que a ideia relativa de objeto é a ideia de algo especificamente diferente. Argumentamos que, para que não se caia em contradição, sustentando que é possível conceber uma ideia que Hume afirma ser inconcebível, devemos distinguir a suposição de algo especificamente diferente da ideia relativa de objeto. Por fim, argumentamos que o ceticismo humeano leva à rejeição da ideia de algo especificamente diferente das percepções, porque a existência de algo assim estaria fora do alcance do entendimento humano. Mas, se a ideia relativa de objeto, como argumentamos, não corresponde à noção de algo especificamente diferentes das percepções, que ideia seria essa?

Tudo o que Hume diz sobre a concepção relativa de objeto externo, no parágrafo 9 de T 1. 2. 6, é que podemos conceber essa ideia. O filósofo promete, em uma nota de rodapé, nesse parágrafo, que voltará ao tema e o tratará de forma mais completa na seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2). Embora, na verdade, ele não retome a discussão sobre a concepção de objetos externos por meio de ideias relativas nem em T 1. 4. 2, nem em nenhum outro lugar, acreditamos que há motivos para suspeitar que uma das concepções examinadas pelo filósofo na seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2) corresponde à ideia relativa de objeto externo a que ele se refere no parágrafo 9 da seção "Da existência e da existência externa" (T 1. 2. 6).

A seguir, na seção 1, avançaremos a hipótese de que a concepção relativa de objeto externo é a concepção dos filósofos da dupla existência. Nosso objeto de análise será a própria filosofia da dupla existência, assim como ela é apresentada por Hume na seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2). Naquela seção, o filósofo examina dois sistemas sobre a crença na existência dos objetos externos: o comum e o filosófico (ou sistema da dupla existência). A diferença entre os dois é que, enquanto o sistema comum concebe os próprios objetos sensíveis como externos, o sistema filosófico distingue objetos de percepções e atribui uma existência externa apenas aos primeiros. Defenderemos que a concepção da filosofia da dupla existência seria, para Hume, um exemplo de ideia relativa de objeto externo, embora o filósofo não conceba os objetos externos como ideias relativas. A própria noção humeana de objeto externo, nós só a apresentaremos em nosso capítulo 5.

#### Seção 1 A filosofia da dupla existência e a ideia relativa de objeto

Como Hume afirma, no parágrafo 9 de T 1. 2. 6, que tratará da concepção de objetos externos como ideias relativas na seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2); e como, em T 1. 4. 2, o filósofo examina estas duas concepções de existência externa (a comum e a da dupla existência); é razoável levantar a hipótese de que, para ele, os objetos são concebidos como ideias relativas por um desses dois sistemas. Mas a concepção comum de objeto é uma concepção direta, não é relativa. Portanto, se a concepção de objetos externos como ideias relativas se dá em um dos dois sistemas examinados por Hume, essa concepção é a do sistema da dupla existência, não a do sistema comum.

Por isso, examinaremos, a seguir, o sistema da dupla existência, a fim de verificar se sua concepção de objeto externo é compatível com a noção de ideia relativa. Concluiremos que, como a ideia relativa não implica uma diferença específica, a concepção da dupla existência pode ser considerada uma concepção relativa.

Na seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2), seção dedicada ao exame da crença na existência de objetos externos, Hume apresenta estas duas concepções de existência externa: a concepção comum e uma concepção filosófica, que ele chama de "sistema da dupla existência".

Como se vê no parágrafo 2 de T 1. 4. 2, os objetos externos são aqueles que concebemos como contínuos e distintos da percepção. Supomos que continuam a existir mesmo depois de deixarem de ser percebidos e que sua existência é independente da percepção. Segundo Hume, tanto os filósofos quanto o senso comum acreditam na existência dos objetos externos. Mas o senso comum supõe que os próprios objetos sensíveis possuem uma existência contínua e independente (T 1. 4. 2. 38). A filosofia da dupla existência, por sua vez, concebe percepções e objetos como coisas distintas, isto é, numericamente diferentes, atribuindo a continuidade e independência, aos objetos, e a dependência e descontinuidade, às percepções (T 1. 4. 2. 46). Além disso, os filósofos da dupla existência supõem que os objetos são a causa das percepções e se assemelham a elas (T 1. 4. 2. 54-55).

Portanto, a diferença entre o sistema comum e o sistema da dupla existência é que, para o primeiro, os próprios objetos da percepção são contínuos e independentes, enquanto que, para o sistema da dupla existência, que distingue objetos de percepções, só os objetos são contínuos e independentes.

Quanto a nossa hipótese inicial, não se pode tomar a concepção comum como um exemplo de ideia relativa, porque, para o senso comum, os próprios objetos da percepção são os objetos externos, ou seja, o senso comum os concebe diretamente. Mas o sistema da dupla existência concebe os objetos externos como algo que se assemelha às percepções e é a causa delas. Logo, os filósofos da dupla existência não concebem os objetos diretamente, mas por meio das relações que esses objetos supostamente mantêm com as impressões dos sentidos.

Embora Flage defenda que a concepção relativa de objeto externo é a ideia de algo especificamente diferente, sua análise da noção de ideia relativa não é incompatível com nossa hipótese de que o sistema da dupla existência concebe os objetos dessa maneira. Porque o intérprete, como vimos no capítulo anterior,

sustenta que se tem uma ideia relativa de objeto quando esse objeto é concebido como algo que mantém uma determinada relação com uma ideia derivada das impressões (FLAGE, 2000, p. 146). O sistema da dupla existência concebe os objetos externos como algo que mantém as relações de causalidade e semelhança com os objetos sensíveis.

A incompatibilidade estaria no fato de que a filosofia da dupla existência concebe os objetos externos como semelhantes aos objetos sensíveis, ou seja, que a ideia de objeto externo do sistema da dupla existência é uma ideia clara, enquanto a ideia relativa de objeto externo não poderia ser uma ideia clara, isto é, copiada das impressões. Isso, porque Hume afirma que "O mais longe que podemos chegar, no que diz respeito à concepção de objetos externos, quando os supomos como especificamente diferentes, é formar deles uma ideia relativa [...]" (T 1. 2. 6. 9).

De fato, Flage entende que a ideia relativa de objeto externo não é uma ideia clara, porque não deriva das percepções, dado que os objetos externos seriam algo especificamente diferente de impressões e ideias. Mas o autor só é levado a afirmar isso, porque, para ele, a ideia relativa de objeto externo envolve a suposição de uma diferença específica. Porém, como argumentamos no capítulo anterior, a análise da noção de ideia relativa, empreendida por Flage, não fundamenta a tese de que a ideia relativa de objeto é a ideia de algo especificamente diferente das percepções. É sua interpretação do parágrafo 9 da seção "Da existência e da existência externa" (T 1. 2. 6) que o leva a entender isso.

De fato, para o intérprete (FLAGE, 2000, p. 146), no caso das ideias relativas, em que um objeto é concebido por meio de uma relação com um outro, tanto a ideia que é a base da relação quanto a própria relação precisam ser ideias claras, isto é, precisam ser copiadas das impressões. Mas isso não significa que a ideia relativa em questão não possa ser derivada das impressões. Retomaremos esse ponto, que também já foi abordado no capítulo anterior, a seguir.

A interpretação de Flage fundamenta-se em sua análise da definição de ideia relativa de Thomas Reid. Mas, para Reid, uma ideia relativa não é necessariamente confusa. Esse filósofo afirma (Reid, 1969) que nossas concepções

relativas nem sempre são menos distintas que nossas concepções diretas. Isto é, elas não são necessariamente confusas. Além disso, dentre os exemplos de ideia relativa examinados por Flage, isto é, o do livro, o da ideia de dez mil homens, o da noção de corpo e o da noção de mente (FLAGE, 2000, p. 140-141), nenhum implica a suposição de uma diferença específica, como já vimos no capítulo anterior.

Por outro lado, a concepção do sistema da dupla existência possui uma semelhança com o exemplo da ideia do livro do qual se sabe apenas o lugar em que está em relação às outras obras. No caso do livro, o objeto é concebido apenas indiretamente e, no caso da filosofia da dupla existência, os corpos também não são objetos de uma concepção direta. A principal diferença em relação ao exemplo do livro na biblioteca é que o livro ainda não é concebido diretamente, enquanto se conhece apenas o lugar em que está, mas será objeto de uma concepção direta assim que o encontrarem na estante. No caso do sistema da dupla existência, concebe-se diretamente as percepções e supõe-se que os objetos se assemelham a elas e são a causa delas, embora jamais se possa ter esses objetos imediatamente presentes aos sentidos.

Desse modo, a concepção da dupla existência parece atender os critérios necessários para ser tomada como uma ideia relativa. Porque os objetos externos da filosofia da dupla existência são concebidos com base em suas relações com os objetos da percepção e o fato de serem ideias com conteúdo empírico não significa que não possam ser tomadas como relativas, considerando que a noção de ideia relativa, assim como interpretada por Flage, não implica a suposição de uma diferença específica. Os objetos externos da filosofia da dupla existência são concebidos como semelhantes às percepções, mas, como não podem jamais estar imediatamente presentes à percepção, não são propriamente concepções diretas.

Pelo menos, duas objeções podem ser levantadas contra esta hipótese de que a concepção de objeto externo dos filósofos da dupla existência seria uma concepção relativa. A primeira objeção é que, se ideias relativas não são ideias claras, como diversos intérpretes têm sustentado<sup>34</sup>, não se pode dizer que o

---

34 Essa leitura é sustentada, por exemplo, por Carlota Salgadinho (2021).

sistema da dupla existência concebe os objetos como ideias relativas, porque, segundo nossa interpretação, a ideia de objeto concebida por esse sistema representa adequadamente os objetos externos. A ideia relativa de objeto do sistema da dupla existência, pensada da maneira como propomos, comportaria apenas conteúdo empírico e, portanto, não poderia ser tomada como relativa. A segunda objeção é que tomar a ideia relativa como a ideia de relação banaliza a concepção de ideia relativa.

Quanto à primeira objeção, argumentamos acima que a análise da noção de ideia relativa mostra, na verdade, que essa noção não é necessariamente confusa. Quanto à possibilidade de nossa interpretação banalizar a noção de ideia relativa, pensamos que essa poderia ser, na verdade, uma boa solução para o problema das ideias relativas.

M. M. Thomas, em um artigo em que critica a interpretação de Flage, defende que não há evidências textuais para se sustentar uma teoria das ideias relativas em Hume e que o filósofo nunca teria distinguido ideias relativas da ideia de relação (THOMAS, 1982, p. 157). Segundo ele, nas três passagens em que o filósofo emprega o termo "relativo", isto é, em T 1. 2. 6. 9, T 1. 4. 5. 19 e EHU 7. 29, Hume utiliza esse conceito significando apenas a ideia de relação.

Em T 1. 2. 6. 9, passagem já citada várias vezes, Hume diz: "O mais longe que podemos chegar, no que diz respeito à concepção de objetos externos, quando os supomos como *especificamente* diferentes, é formar deles uma ideia relativa [...]" (T 1. 2. 6. 9). No parágrafo 19 da "Seção 5" da "Parte 4" do mesmo "Livro 1", o filósofo afirma que:

[...] como toda idéia é derivada de uma percepção anterior, é impossível que nossa idéia de uma percepção possa representar algo especificamente diferente daquilo que é representado pela idéia de um objeto ou existência externa. Qualquer diferença que possamos supor entre elas é incompreensível para nós; somos obrigados a conceber um objeto externo seja como uma mera relação sem um correlato, seja como a mesma coisa que uma percepção ou impressão. (T 1. 4. 5. 19).

Na *Investigação*, tratando da noção de causa e efeito, o filósofo afirma que "[...] a idéia de *poder* é tão relativa quanto aquela de *causa*, e ambas contêm uma

referência a um efeito ou a outro acontecimento que está constantemente conjugado ao primeiro." (EHU 7. 29).

Se as ideias relativas puderem ser reduzidas a ideias de relação, como defende M. M. Thomas, então, a concepção do sistema da dupla existência, que pensa os objetos externos por meio das relações de causalidade e semelhança, pode ser considerada uma concepção relativa.

Assim, não consideramos que a melhor solução seja admitir que as ideias relativas remetam para algo além das percepções, porque isso levaria a uma contradição, isto é, a afirmar que não é possível conceber alguma coisa especificamente diferente das percepções e, ao mesmo tempo, afirmar que, todavia, isso é possível. Parece-nos uma boa solução admitir que ideias relativas não implicam a suposição de uma diferença específica, mesmo que isso signifique reduzir as ideias relativas à ideia de relação.

Se a análise da própria noção de ideia relativa não é capaz de mostrar que a concepção relativa de objeto externo implica a suposição de uma diferença específica; e se a noção de ideia relativa que resulta dessa análise não é incompatível com a concepção de objeto da filosofia da dupla existência; então há razões para suspeitar que a noção de objeto externo do sistema da dupla existência é um exemplo do que Hume considera uma concepção relativa.

## Seção 2 Filosofia da dupla existência *versus* diferença específica

Argumentamos que a filosofia da dupla existência concebe os objetos através de uma ideia relativa, mas não pensamos que Hume defenda a concepção da dupla existência. Se, por um lado, não é possível, para Hume, endossar filosoficamente o senso comum, que atribui uma existência distinta e contínua a coisas que são, na verdade, dependentes e descontínuas, por outro lado, também não é possível endossar filosoficamente o sistema da dupla existência. Em primeiro lugar, porque é uma questão de fato saber se nossas percepções são causadas por objetos externos semelhantes a elas e, como não é possível observar

nenhuma conjunção entre percepções e objetos externos, não é possível concluir nada sobre o assunto (EHU 12. 12).

Mas o sistema da dupla existência é incompatível com a filosofia de Hume, não somente por sustentar que as percepções são causadas por objetos externos, mas também por afirmar que elas se assemelham a eles. Não há nada que pudesse levar Hume a admitir a semelhança entre as percepções e suas supostas causas externas. Na verdade, encontramos consideráveis razões que o afastam dessa teoria. Pois o filósofo, recusando a distinção entre qualidades primárias e secundárias, argumenta que não se pode conceber arquétipos externos para nossas percepções, quaisquer delas. A própria noção humeana de causalidade não suporta uma teoria como a defendida pelo sistema da dupla existência, porque a causalidade, para Hume, não apenas não implica nenhuma semelhança entre o efeito e sua causa como determina que a inferência causal não se dá a partir da mera observação das qualidades sensíveis dos objetos, mas somente a partir da observação de sua conjunção constante.

Todavia, para intérpretes como John P. Wright (1983) e Galen Strawson (2014), a concepção humeana de objeto externo é a mesma que a do sistema da dupla existência e envolve a ideia de algo especificamente diferente — no próximo capítulo, discutiremos detalhadamente o argumento de Wright em que se pretende provar que Hume é um defensor do realismo indireto dos filósofos da dupla existência. De modo contrário, defenderemos que o sistema da dupla existência não envolve, na verdade, a ideia de algo especificamente diferente das percepções, e que, portanto, a tese de que Hume defenderia o sistema da dupla existência, na medida em que se entende que essa concepção envolve a ideia de algo especificamente diferente, não pode ser sustentada sem dificuldade.

Não há, no *Tratado*, nenhum indício de que os filósofos da dupla existência concebiam uma diferença específica entre percepções e objetos. Ao contrário, no parágrafo 56 da seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2), comentando esse sistema, Hume diz:

Os filósofos negam que nossas percepções semelhantes sejam ininterruptas e numericamente idênticas; entretanto, têm tamanha propensão a crer que o sejam, que inventam de modo arbitrário um novo conjunto de percepções, a que atribuem essas qualidades. Digo um novo conjunto de percepções, pois podemos perfeitamente supor em geral, mas é impossível concebermos distintamente, que os objetos tenham uma natureza que não seja exatamente a mesma que a das percepções. (T 1. 4. 2. 56).

Hume afirma, nesse parágrafo, que é impossível conceber os objetos externos como possuidores de uma natureza que não seja a mesma que a das percepções. Conceber os objetos como o sistema da dupla existência faz, portanto, é concebê-los como esse novo conjunto de percepções.

Em nenhum momento da seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2), descrevendo o sistema da dupla existência, Hume trata de alguma diferença específica que esse sistema supusesse entre percepções e objetos. Na verdade, o filósofo é muito claro a respeito disso e, logo no início do texto, avisa o leitor de que não tratará do assunto, dado o caráter *ininteligível* da questão. Ele diz:

[...] examinaremos se são os *sentidos*, a *razão* ou a *imaginação* o que produz a opinião de uma existência *contínua* ou de uma existência *distinta*. Essas são as únicas questões inteligíveis acerca do presente tema; pois, quanto à noção de existência externa, quando considerada como algo especificamente diferente de nossas percepções, já mostramos seu absurdo. (T 1. 4. 2. 2).

Hume descreve o sistema filosófico da dupla existência como aquele que supõe uma relação de causa e efeito e uma relação de semelhança entre percepções e objetos; e que atribui, aos objetos, uma duração contínua e uma existência independente e, às percepções, uma duração descontínua e uma existência dependente da mente. Esse sistema não é descrito como aquele que supõe uma diferença específica entre percepções e objetos. Há outras passagens que também mostram isso.

No parágrafo 48 da seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2. 48), argumentando que o sistema da dupla existência não deriva diretamente da imaginação, Hume diz:

Se alguma pessoa, com base nessa suposição [de que as percepções são fragmentadas, descontínuas e, ainda que semelhantes, diferentes umas das outras], mostrar por que a fantasia, direta e imediatamente, passa a crer em uma outra existência, *semelhante a essas percepções em sua natureza*, mas contínua, ininterrupta e idêntica [...]. (T. 1. 4. 2. 48, grifo nosso).

Nesse parágrafo 48, fica evidente que a concepção da dupla existência não envolve a suposição de uma diferença específica entre percepções e objetos; porque Hume afirma de maneira inequívoca que a filosofia da dupla existência concebe os objetos como *semelhantes às percepções em sua natureza*.

Além disso, no parágrafo 54 da mesma seção, explicando a relação de semelhança que o sistema da dupla existência estabelece entre os objetos e as percepções, Hume diz: "Jamais podemos conceber nada além de percepções e, portanto, temos de fazer tudo se assemelhar a elas." (T 1. 4. 2. 54).

Além de descrever o sistema da dupla existência como aquele que concebe os objetos como semelhantes às percepções, o filósofo entende que, no sistema da dupla existência, as percepções são representações dos objetos. Como Hume sustenta que nenhuma ideia é capaz de representar objetos especificamente diferentes das percepções (T 1. 4. 5. 19), disso, também podemos inferir que a concepção de objeto da filosofia da dupla existência não pode ser a de algo especificamente diferente das percepções.

Na seção em que argumenta contra as teses da inerência da mente a uma substância material ou imaterial, intitulada "Da imaterialidade da alma" (T 1. 4. 5), dos parágrafos 19 a 21 (T 1. 4. 5. 19-21), Hume afirma que os críticos de Espinosa o acusavam de ateísmo devido a sua tese de que os objetos são inerentes a uma única substância, simples e indivisível, embora defendessem a inerência das percepções a uma única substância, igualmente simples e indivisível, isto é, a mente. O argumento de Hume é que, como tudo o que se conhece a respeito das percepções pode ser estendido aos objetos, ao afirmarem que as percepções são inerentes a uma única substância, simples e indivisível, os críticos de Espinosa não teriam razões para negar a filosofia espinosana, para a qual os objetos são inerentes a uma única substância, simples e indivisível.

O princípio em que está baseado o argumento de Hume deriva de uma reformulação do que o filósofo dissera no parágrafo 8 da seção "Da existência e da existência externa" (T 1. 2. 6. 8). No parágrafo 19 da seção "Da imaterialidade da alma" (T 1. 4. 5), ele diz:

[...] como toda idéia é derivada de uma percepção anterior, é impossível que nossa idéia de uma percepção possa representar algo especificamente diferente daquilo que é representado pela idéia de um objeto ou existência externa. Qualquer diferença que possamos supor entre elas é incompreensível para nós; somos obrigados a conceber um objeto externo seja como uma mera relação sem um correlato, seja como a mesma coisa que uma percepção ou impressão. (T 1. 4. 5. 19).

Isto é, como tudo que concebemos são percepções, é impossível que uma ideia possa representar algo especificamente diferente de uma percepção. Assim, os objetos externos podem ser pensados apenas de duas formas distintas: como uma relação sem um correlato ou como idênticos às percepções. A novidade aqui, relativamente ao que Hume dissera em T 1. 2. 6. 8, é que a impossibilidade da concepção de objetos externos como especificamente diferentes é tratada como a impossibilidade de que nossas ideias possam representar a diferença específica que pode ser suposta entre as percepções e os objetos.

Argumentaremos a seguir que o sistema da dupla existência toma as percepções como representações dos objetos externos. Como é impossível que uma ideia represente a diferença específica entre os objetos e as percepções, isso também nos levará a inferir que a concepção da dupla existência não é, para Hume, a de algo especificamente diferente.

Dos parágrafos 32 a 36 da seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T. 1. 4. 2), Hume explica por que o senso comum atribui identidade a percepções numericamente distintas, mas semelhantes. No último desses parágrafos, ele estabelece uma breve comparação entre o sistema comum e o sistema filosófico da dupla existência, dizendo:

As pessoas que mantêm tal opinião a respeito da identidade de nossas percepções semelhantes são, em geral, toda a parte não pensante e não filosófica da humanidade (isto é, todos nós, em um momento ou em outro)

e, conseqüentemente, aquelas que supõem que suas percepções são seus únicos objetos, jamais pensando em uma dupla existência, interna e externa, representante e representada. (T 1. 4. 2. 36).

Ou seja, ao conceber uma dupla existência, o sistema filosófico concebe uma existência *interna* em face de uma outra *externa* e uma existência que *representa* em relação a uma outra que é, por sua vez, *representada*.

No mesmo sentido, comparando o sistema comum e o filosófico, no parágrafo 31, Hume dissera:

As próprias sensações que entram pelo olho ou ouvido são para eles os verdadeiros objetos, e não lhes é fácil conceber que esta pluma ou este papel que são imediatamente percebidos representam outros, diferentes, porém semelhantes a eles. (T 1. 4. 2. 31).

Nestas duas passagens, T 1. 4. 2. 31 e T 1. 4. 2. 36, Hume expõe o sistema da dupla existência como uma concepção segundo a qual as percepções representam os objetos externos. No parágrafo 19 da seção "Da imaterialidade da alma", ele afirma que uma ideia não é capaz de representar algo especificamente diferente, o que significa que uma ideia não é capaz de representar algo que não tenha semelhança com ela.

O sistema da dupla existência supõe a relação de semelhança entre objetos e percepções. Nesse caso, uma ideia pode representar o objeto externo, porque existe semelhança entre esse objeto e a percepção. No entanto, à medida que se supõe uma diferença específica entre percepção e objeto, as ideias deixam de poder representá-los, pois se supõe que não há semelhança entre eles. Logo, o sistema filosófico da dupla existência não concebe os objetos como especificamente diferentes das percepções. O sistema da dupla existência pensa os objetos como existências numericamente distintas delas, mas de uma mesma natureza.

Seção 3 Filosofia da dupla existência *versus* filosofia moderna

Argumentamos, até aqui, que a concepção de objeto da filosofia da dupla existência pode ser tomada como uma concepção relativa, mas não como a ideia de algo especificamente diferente das percepções. Desse modo, a tese de que Hume é um filósofo da dupla existência e que sua concepção de objeto é a de algo especificamente diferente das percepções é uma tese inconsistente. Todavia, pensamos que Hume não é um filósofo da dupla existência. Como já dissemos, ele não poderia endossar filosoficamente o sistema da dupla existência, porque defende que o único meio de conhecer uma questão de fato é através de um raciocínio de causa e efeito. No entanto, não se pode oferecer um raciocínio desse tipo a favor da filosofia da dupla existência. Além disso, Hume também não poderia endossar a tese de que os objetos são semelhantes às percepções. Porque, se pudessem ser conhecidos, os objetos seriam conhecidos pela relação de causa e efeito. Mas a causalidade não implica, nem sequer envolve, para Hume, a relação de semelhança. Agora, a fim de oferecer um argumento adicional para esta tese de que Hume não é um filósofo da dupla existência, será útil responder à seguinte pergunta: que filósofos seriam exemplos desse sistema?

Em geral, aceita-se que a filosofia da dupla existência corresponde à filosofia moderna. Acreditamos, todavia, que há razões para duvidar disso. Em primeiro lugar, Hume não descreve o sistema da dupla existência simplesmente como uma filosofia que distingue percepções de objetos. Ele afirma que esse sistema, além de distinguir as percepções de seus objetos, concebe as relações de semelhança e causalidade entre as primeiras e os últimos. Por isso, não é tão fácil dizer que a filosofia moderna seria uma filosofia da dupla existência no sentido humeano. Porque, para filósofos como Galileu, Descartes, Locke, dentre outros, não se pode dizer que há, em geral, uma relação de semelhança entre os objetos e as percepções. Dada a distinção moderna entre qualidades primárias e secundárias, entende-se que as primeiras correspondem a um arquétipo externo, enquanto as últimas não se assemelhariam a nada nos próprios objetos. Então, para a filosofia moderna, não é verdade que as percepções se assemelham aos objetos; é verdade apenas que algumas qualidades das percepções se assemelham a certas propriedades dos objetos.

Em segundo lugar, Hume não trata os dois sistemas indistintamente. Enquanto o sistema da dupla existência é pensado como aquele que distingue as percepções de seus objetos e concebe as relações de causalidade e semelhança entre as primeiras e os últimos, a filosofia moderna é pensada como aquela que concebe a distinção entre as qualidades primárias e secundárias da matéria.

Diante disso, gostaríamos de sugerir uma hipótese: a de que o sistema da dupla existência corresponde, na verdade, à maneira como os filósofos modernos interpretaram criticamente certa teoria escolástica da percepção. Nossa hipótese se fundamenta em passagens de Descartes e de Locke em que fica evidente a incompatibilidade entre uma teoria moderna da percepção, que é defendida por esses autores, e uma outra, criticada por eles, muito semelhante ao sistema da dupla existência. Como essa opinião criticada por Descartes é, reconhecidamente, a dos filósofos escolásticos<sup>35</sup>, entendemos que há razões para se pensar que o sistema da dupla existência é, na verdade, uma teoria escolástica e, portanto, não corresponde à filosofia moderna.

Locke defende a distinção entre as qualidades primárias e secundárias, que é exatamente o que Hume considera ser a opinião da filosofia moderna. Sobre essa distinção, no *Ensaio*, Locke diz:

[...] as ideias das qualidades primárias dos corpos são semelhanças das ditas qualidades e os seus modelos existem realmente nos próprios corpos; mas as ideias causadas em nós pelas qualidades secundárias em nada se lhes assemelham. Nada existe nos corpos que seja conforme com estas ideias. Nos corpos a que damos certas denominações em conformidade com essas ideias, há apenas uma potência de produzir em nós essas sensações; e o que na ideia é doce, azul ou quente, não é, nos corpos que assim denominamos, nada mais que certo volume, figura e movimento das partes insensíveis que os constituem. (*Ensaio*, II, VIII, 15).

---

35 Pablo Rúben Mariconda e Guilherme Rodrigues Neto, por exemplo, comentando um longo trecho do "Quarto Discurso" da *Dióptrica*, sustentam que "Toda essa passagem [...] está dedicada a criticar a noção de 'semelhança' e a doutrina escolástica das *espécies intencionais*." (*Dióptrica*, p. 151). Jolley (1990) também reconhece a crítica de Descartes às teses escolásticas sobre a percepção sensível e Celia Wolf-Devine entende que "a teoria da visão de Descartes contribui para a vitória da filosofia natural mecanicista sobre as teorias físicas de um tipo amplamente aristotélico [...]" (WOLF-DEVINE, 1993, p. 1, nossa tradução), isto é, escolástico.

Para Locke, como vemos nessa passagem, enquanto há ideias que se assemelham a certas qualidades nos corpos, há outras ideias que não se assemelham a nada nesses objetos. Nesse último caso, há apenas a relação de causalidade entre as ideias e os objetos, isto é, as qualidades dos objetos causam em nós essas ideias, mas sem que as ideias produzidas se assemelhem às qualidades de que derivam. O sabor, a cor, o calor, em nada são semelhantes ao volume, figura e movimento que são a sua causa.

No *Ensaio*, o filósofo opõe esta distinção entre qualidades primárias e secundárias, tipicamente moderna, a um sistema semelhante ao que Hume chama de filosofia da dupla existência. Locke diz:

Para melhor descobrir a natureza das nossas *ideias* e discorrer inteligivelmente acerca delas, será conveniente distingui-las *enquanto são ideias ou percepções na nossa mente e enquanto são modificações da matéria nos corpos que causam em nós essas percepções*. É preciso distinguir exactamente estas duas coisas para que não pensemos (como habitualmente se faz) que as ideias são exactamente as imagens e semelhanças de algo inerente ao objecto que as produz, porque a maioria das ideias de sensação não são mais a cópia na nossa mente de algo existente fora de nós, do que os nomes que as significam são uma cópia das nossas ideias, ainda que esses nomes não deixem de as suscitar em nós, quando os ouvimos pronunciar. (Ensaio, II, VIII, 7).

Nessa passagem, Locke defende que devemos reconhecer que há, dentre as ideias de sensação que compõem a nossa ideia de um corpo, ideias que não se assemelham a nada nos próprios corpos. O filósofo defende essa distinção para que não se cometa o erro de pensar, ele diz, "[...] que as ideias são exactamente as imagens e semelhanças de algo inerente ao objecto que as produz [...]" (Ensaio, II, VIII, 7), isto é, para não pensarmos que todas as ideias de sensação que compõem nossa ideia de um corpo se assemelham a qualidades inerentes ao próprio corpo.

Na passagem acima, Locke distingue sua teoria das qualidades primárias e secundárias desta outra teoria, para a qual as ideias são semelhantes ao objetos, assim como Hume distingue o que chama de sistema da dupla existência daquilo que considera ser a tese fundamental da filosofia moderna, isto é, a tese da distinção entre qualidades primárias e secundárias. Quando comparamos estas quatro teorias (isto é, a teoria de Locke, a teoria criticada por ele, a que Hume

chama de moderna e o sistema da dupla existência), vemos que, enquanto o que Hume toma como filosofia moderna é semelhante à filosofia de Locke (porque ambas defendem a distinção entre qualidades primárias e secundárias), aquilo que Hume chama de sistema da dupla existência guarda uma analogia maior com o sistema criticado por Locke. Pois o sistema criticado por Locke, assim como o sistema da dupla existência, sustenta que os objetos são semelhantes às percepções.

Descartes também critica uma opinião semelhante à da filosofia da dupla existência; a opinião de que, o que percebemos, são imagens semelhantes aos objetos de que derivam<sup>36</sup>. Na *Dióptrica*, o filósofo diz:

Deve-se, além disso, ter o cuidado de não supor que, para sentir, a alma tenha necessidade de contemplar algumas imagens que sejam enviadas pelos objetos até o cérebro, tal como fazem comumente nossos filósofos ou, pelo menos, deve-se conceber a natureza dessas imagens de modo completamente diferente do que eles fazem. Pois, enquanto eles não consideram nelas outra coisa a não ser que *elas devem ter semelhança com os objetos que representam*, é impossível que eles nos mostrem como elas podem ser formadas por esses objetos e recebidas pelos órgãos dos sentidos externos e transmitidas pelos nervos até o cérebro. (*Dióptrica*, p. 151, ênfase nossa).

A objeção de Descartes, nessa passagem, tem seu fundamento na filosofia natural. Pois ele afirma que é impossível mostrar como as imagens, por meio das quais supostamente perceberíamos os objetos, como estas imagens seriam recebidas pelos órgãos sensíveis e como seriam transmitidas para o cérebro.

Para Descartes, o que se transmite dos objetos até o cérebro, na verdade, não é uma imagem dos objetos, semelhante a eles. Criticando esta opinião, que atribui aos "filósofos", ele afirma:

Ora, ainda que essa pintura [...] retenha sempre alguma coisa da semelhança dos objetos dos quais ela procede, não se deve, todavia, como eu já vos fiz muito suficientemente entender, deixar-se persuadir que seja por meio dessa semelhança que ela faça que nós os sintamos, como

---

<sup>36</sup> Descartes atribui essa opinião aos "filósofos", ou seja, a seus contemporâneos escolásticos. Locke, por sua vez, afirma que se trata de uma opinião usual. Como vimos, ele diz: "É preciso distinguir exactamente estas duas coisas para que não pensemos (*como habitualmente se faz*) que as ideias são exactamente as imagens e semelhanças de algo inerente ao objecto que as produz [...]" (Ensaio, II, VIII, 7, ênfase nossa).

se existisse, novamente, outros olhos em nosso cérebro, com os quais nós pudéssemos perceber, mas, antes, que são os movimentos pelos quais a pintura é composta que, agindo imediatamente contra nossa alma, uma vez que ela está unida a nosso corpo, são instituídos pela natureza para fazer a alma ter tais sensações. (*Dióptrica*, p. 164).

Ou seja, embora concorde que uma imagem, isto é, uma figura, é formada no cérebro, para Descartes, não é esta imagem que a mente vê e a mente não vê por meio de alguma semelhança entre esta imagem e o objeto. Para ele, são os movimentos que formam essa imagem no cérebro que causam, em nós, a visão.

Sobre a suposta semelhança destas imagens com os objetos de que derivam, Descartes afirma, em *O Mundo*:

[...] embora cada um comumente se persuada de que as idéias que temos em nosso pensamento sejam inteiramente semelhantes aos objetos dos quais procedem, não vejo, contudo, razão alguma que nos assegure de que assim o seja [...]. (*O Mundo*, p. 15-17).

Em seguida, o filósofo apresenta uma série de argumentos para mostrar que as ideias não se assemelham aos objetos de que derivam. Sobre o som, por exemplo, ele afirma que:

[...] a maior parte dos Filósofos assegura ser o som nada mais que certa vibração do ar que atinge nossos ouvidos, de modo que, se o sentido da audição trouxesse ao nosso pensamento a verdadeira imagem de seu objeto, seria necessário, em vez de nos fazer conceber o som, que nos fizesse conceber o movimento das partes do ar que nesse momento vibram contra nossos ouvidos. (*Dióptrica*, p. 19).

Deve se notar duas coisas nessa passagem. Em primeiro lugar, a objeção de Descartes consiste em apontar uma incoerência na opinião dos "filósofos". Eles explicam o som, dizendo que se trata de uma vibração no ar, ao mesmo tempo em que defendem que nossa percepção se dá por meio de uma imagem dos objetos. Sua explicação física do som não é coerente com sua teoria de que percebemos imagens semelhantes aos objetos. Descartes sustenta que, se os "filósofos" estivessem corretos, deveríamos, ao invés de ouvir o som, perceber o próprio movimento do ar de que ele deriva. Em segundo lugar, fica evidente, nessa passagem, que a opinião criticada por Descartes é a que sustenta a semelhança

das imagens com os objetos. Pois, para o filósofo, se percebêssemos o som por meio de uma imagem, não conceberíamos o próprio som, mas o movimento do ar que atinge nossos ouvidos.

Na *Terceira Meditação*, investigando a crença de que ideias como a ideia de calor e a ideia de sol seriam semelhantes aos objetos de que derivam, Descartes conclui:

Tudo isso demonstra suficientemente que não foi a partir de um juízo certo, mas somente por algum impulso cego, que até agora acreditei na existência de coisas diversas de mim, as quais, por intermédio dos órgãos dos sentidos ou por um outro modo qualquer, enviavam suas idéias ou imagens para dentro de mim e ali imprimiam suas similitudes." (*Meditações*, p. 81).

E, na *Sexta Meditação*, ele também se refere criticamente a essa mesma crença:

[...] como as idéias percebidas pelo sentido fossem muito mais vívidas e expressas e, a seu modo, mais distintas também do que qualquer uma das que, meditando prudente e conscientemente, eu podia formar por mim mesmo, ou das que me apercebia estarem impressas em minha memória, parecia impossível que procedessem de mim mesmo. Restava, pois, que chegassem até mim a partir de outras coisas. E, como destas últimas não tinha nenhuma outra notícia além dessas mesmas idéias, só podia me vir à mente que tais coisas fossem semelhantes a tais idéias." (*Meditações*, p. 163).

Como se vê, tanto Locke como Descartes se dirigem criticamente a uma opinião semelhante à filosofia da dupla existência e opõem suas próprias filosofias a esta opinião que criticam. No caso de Descartes, seus comentadores reconhecem que a opinião criticada é a dos filósofos escolásticos. Portanto, há razões para se pensar que a filosofia da dupla existência não é a filosofia moderna. Há razões para se acreditar que ela corresponde, na verdade, a uma filosofia escolástica da percepção. Pois, tanto Hume quanto Locke diferenciam a tese da distinção entre qualidades primárias e secundárias da que defende a semelhança das percepções com os objetos; e tanto Hume quanto Descartes e Locke criticam essa última opinião.

### Capítulo 3: Exterioridade como independência causal

Nos capítulos anteriores, procuramos mostrar que a suposta independência dos objetos externos não deve ser interpretada como uma diferença específica entre os objetos e as percepções e que os objetos externos não são, para Hume, algo especificamente diferente de impressões e ideias.

No presente capítulo, argumentaremos que a independência dos corpos consiste, na verdade, na suposta independência causal desses objetos em relação à percepção, o que significa que os corpos, ou objetos externos, não são concebidos como efeito da ação de nossas mentes. Nossa leitura está fundamentada na análise dos argumentos experimentais que Hume apresenta contra a opinião comum no parágrafo 45 da seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2. 45). Hume diz:

Quando pressionamos um olho com o dedo, percebemos imediatamente que todos os objetos se duplicam, e metade deles se afasta de sua posição comum e natural. Mas como não atribuímos uma existência contínua a ambas as percepções, embora tenham a mesma natureza, percebemos com clareza que todas as nossas percepções dependem de nossos órgãos e da disposição de nossos nervos e espíritos animais. Essa opinião é confirmada pelo aparente aumento ou diminuição no tamanho dos objetos, segundo sua distância; pelas aparentes alterações em sua forma; pelas mudanças em suas cores e outras qualidades, ocasionadas por nossas doenças e indisposições; e por um número infinito de outros experimentos do mesmo tipo. Tudo isso nos ensina que nossas percepções sensíveis não possuem uma existência distinta ou independente. (T 1. 4. 2. 45).

Hume retoma esses argumentos na *Investigação*, mas confere, a eles, um alcance mais limitado. O filósofo diz:

Não preciso estender-me sobre as considerações mais banais empregadas pelos cétricos de todas as épocas sobre a evidência dos *sentidos*, tais como as que derivam das falhas e imperfeições de nossos órgãos em um sem-número de ocasiões, a aparência torta de um remo na água, as diferentes perspectivas dos objetos conforme suas diferentes distâncias, as imagens duplas produzidas ao se pressionarem os olhos, e muitos outros fenômenos de natureza similar. Essas considerações cétricas são na verdade suficientes apenas para provar que os sentidos, por si sós, não são algo em que se possa confiar sem reservas, mas devem ter seu testemunho corrigido pela razão e pelas considerações ligadas à natureza

do meio, a distância do objeto e a disposição do órgão, para que se tornem, dentro de seu âmbito, os *critérios* próprios de verdade e falsidade. (EHU 12. 6).

John P. Wright oferece uma interpretação original para esses argumentos. Será útil considerar sua leitura antes de avançarmos a nossa própria. No parágrafo 6 de seu influente livro, *The Sceptical Realism of David Hume*, o autor pretende mostrar que a conclusão desses raciocínios experimentais, dos quais se infere o caráter dependente das percepções, que essa conclusão implica a existência de objetos externos independentes (WRIGHT, 1983, p. 51-59), o que evidenciaria o comprometimento de Hume com o realismo indireto próprio do sistema filosófico da dupla existência. Wright fundamenta sua leitura no parágrafo 9 da "Seção 12" da primeira *Investigação*. Lá, Hume diz:

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).

Nessa passagem, Hume faz uso do experimento da aparente mudança de tamanho dos objetos segundo a sua distância. Esse experimento é um dos que o filósofo menciona em T 1. 4. 2. 45 e em EHU 12. 6.

A seguir, apresentaremos a interpretação de Wright para todos esses experimentos que provam a falsidade da opinião comum. Depois, refutaremos sua leitura, mostrando que, no parágrafo 9 de EHU 12, Hume não se pronuncia em nome próprio, mas em nome da filosofia da dupla existência, e que, de todo modo, a interpretação de Wright está equivocada, o que ficará evidente quando mostrarmos que os exemplos utilizados pelo intérprete para ilustrar sua leitura não são perfeitamente análogos aos próprios experimentos que Hume expõe no *Tratado* e na *Investigação*.

Começemos pela apresentação da leitura de Wright. Ele reconstrói o argumento de EHU. 12. 9 dizendo que suas duas premissas são que (1) há uma mudança no objeto percebido devido a uma mudança no sujeito que o percebe, mas (2) não há uma mudança no objeto real. A conclusão é que o objeto percebido,

que sofre a mudança, não é o objeto real, mas apenas uma percepção, isto é, um objeto dependente da mente (WRIGHT, 1983, p. 52). Em uma circunstância como a da aparente mudança de tamanho do objeto, constata-se, segundo o intérprete, não apenas a diferença numérica entre percepções e objetos reais, mas fica demonstrado também, pelo mesmo fato, o caráter dependente das percepções e o caráter independente dos objetos reais.

A tese de Wright é que, sem a suposição da existência do objeto real, não poderíamos inferir o caráter dependente das percepções. Para ele, o fato das propriedades de um objeto serem dependentes do sujeito que o observa (ou da relação do objeto com o sujeito que o percebe) não mostra que o objeto tenha uma existência dependente da mente. O fato de o tamanho da mesa parecer diminuir conforme o observador se afasta dela não mostra o caráter dependente da mesa percebida, a não ser que se suponha a existência de uma mesa real que permanece a mesma, o autor defende.

Wright oferece um exemplo próprio para ilustrar como a mudança no objeto percebido não é suficiente para inferir sua dependência. Ele diz: "A cera que se expande à medida que aquece em minha mão não é, *ipso facto*, uma coisa que não tem independência." (WRIGHT, 1983, p. 52, tradução nossa). O pedaço de cera sofre uma mudança, mas isso não significa, segundo o intérprete, que sua existência seja dependente do sujeito que o percebe.

O autor também examina o experimento da imagem dupla que é gerada ao pressionarmos um dos olhos. Esse experimento, como vimos, é empregado por Hume em T 1. 4. 2. 45 e em EHU 12. 6. Para Wright, sem a suposição da existência do objeto real, pressionar um dos olhos, duplicando a imagem do objeto visto, e depois deixar de pressioná-lo, devolvendo o objeto a seu estado inicial, seria similar a quebrar uma pedra e depois colar os pedaços de volta (WRIGHT, 1983, p. 53).

Um ponto importante para a perfeita compreensão de sua leitura é o modo como o intérprete concebe a existência dependente das percepções. Ele afirma que, se não supuséssemos a existência do objeto real, não seríamos levados a concluir que *os objetos da percepção deixam de existir depois de*

*deixarmos de exercer nossa influência sobre eles* (WRIGHT, 1983, p. 53). Isso mostra que, para Wright, dizer que as percepções são dependentes significa que elas só existem enquanto nós as percebemos. Se não supuséssemos a existência do objeto externo, o autor defende, tomaríamos o próprio objeto da percepção como algo que se apresenta, em um primeiro momento, de uma dada maneira, e que, em um segundo momento, sob influência de nosso "estado corporal", como diz Wright, sofre uma mudança e passa a se apresentar de outra forma. Se não supuséssemos, no caso da mesa que parece mudar de tamanho, a existência de uma mesa real, então a própria percepção que temos da mesa seria tomada como algo que sofre uma mudança sob a influência de nossa percepção. Mas isso não faria desse objeto um objeto dependente, isto é, não faria dele, um objeto que deixa de existir ao deixar de ser percebido. É o que acontece no exemplo da cera e no exemplo da pedra, oferecidos pelo intérprete: o objeto muda, mas isso não significa que ele deixa de existir.

É importante comparar os experimentos da mesa e da imagem dupla, retirados dos textos de Hume, com os exemplos da cera e da pedra, empregados por Wright, a fim de compreender adequadamente o ponto de vista do intérprete. O que há de comum em todos esses casos é a presença de um objeto sensível, um observador e a mudança no objeto observado que é causada pelo observador: a mesa parece mudar de tamanho à medida que nos afastamos; a imagem se duplica ao pressionarmos o olho; a cera se dilata sob o calor da mão; e a pedra se quebra sob a ação do martelo.

Se consideramos que é a própria mesa percebida que muda de tamanho sob nossa influência ou que é o próprio objeto percebido que se duplica, não podemos inferir o caráter dependente desses seres, porque, embora tenham mudado sob nossa influência, podem continuar a existir depois de deixarmos de percebê-los. A mudança sofrida mostraria apenas que nossa influência sobre os objetos da percepção é capaz de alterar suas propriedades, segundo Wright. Porém, se supomos que há um objeto real que permanece o mesmo apesar da mudança observada, então não é a mesa real que diminui de tamanho, não é o próprio objeto real que se duplica, mas apenas uma representação deles. Somos

levados a inferir que essa coisa que vemos mudar é uma existência dependente da mente.

Essa é a interpretação oferecida por Wright para os argumentos experimentais em que se conclui, a partir da observação da mudança de um objeto sob influência de nossa percepção, que as percepções são existências dependentes, isto é, para os argumentos apresentados em T 1. 4. 2. 45 e em EHU 12. 6. Como vimos, esses argumentos são reconstruídos por Wright. Sua primeira premissa seria que há uma mudança no objeto percebido devido a uma mudança no sujeito que o percebe. Mas, conforme sua segunda premissa, não há uma mudança no objeto real. Logo, o objeto percebido, que sofre a mudança, não é o objeto real, mas apenas uma percepção, isto é, um objeto dependente da mente (WRIGHT, 1983, p. 52).

Para o intérprete, há duas proposições distintas sobre a existência real nesses argumentos humeanos. O objeto real que é tomado como dado na segunda premissa é um objeto tal que, embora seja tomado como uma existência independente, ainda não se pode afirmar sobre ele se é uma percepção ou não é. Apenas na conclusão do argumento é que se estabeleceria a existência real como distinta da percepção, segundo Wright.

Wright entende que a crença comum é a crença na existência independente das próprias percepções, ao passo que a crença filosófica é aquela sobre a existência independente de objetos distintos das percepções<sup>37</sup>. Na ordem natural ("psicologicamente", diz ele), a opinião comum é a primeira. No argumento humeano de EHU 12. 9 (assim como em EHU 12. 6 e em T 1. 4. 2. 45), os filósofos não a tomam como verdadeira. Eles supõem apenas que há objetos independentes, sem se comprometerem, a princípio, nem com a crença comum (que ainda será refutada pelo argumento), nem com a filosófica (que ainda não foi estabelecida pelo mesmo argumento).

Para Wright, os argumentos experimentais que estabelecem a dependência das percepções também estabelecem a opinião filosófica de que os objetos independentes são distintos das percepções. Desse modo, a crença na

---

37 Cf. WRIGHT, 1983, p. 55.

existência real encontrada na segunda premissa do argumento não é, para o intérprete, nem a crença comum, nem a crença filosófica na existência externa (WRIGHT, 1983, p. 53). Ele afirma que a crença encontrada na premissa do argumento é uma crença neutra em relação a essas duas posições. Somente na conclusão é que se estabeleceria tanto a dependência das percepções quanto a existência de objetos reais distintos delas.

Em suma, o autor interpreta o parágrafo 9 de EHU 12, assim como os experimentos de T 1. 4. 2. 45 e EHU 12. 6, como argumentos em que se infere tanto a dependência das percepções quanto a existência de objetos externos independentes, o que evidenciaria o realismo indireto humeano.

Não concordamos com a leitura de Wright. Em primeiro lugar, porque, ao contrário do que o intérprete sustenta, o sistema da dupla existência não é deduzido a partir dos experimentos que provam a dependência das percepções. Em segundo lugar, no parágrafo 9 de EHU. 12, Hume não fala em nome próprio, mas em nome dos filósofos da dupla existência<sup>38</sup>. Além disso, Wright comete um equívoco ao interpretar os experimentos em questão. Mostraremos esses três pontos a seguir, começando pelo primeiro.

Na seção "Do ceticismo quanto aos sentidos", Hume explica a origem do sistema comum<sup>39</sup>. Para o filósofo, o senso comum toma suas próprias percepções sensíveis como existências independentes e não estabelece nenhuma distinção entre as percepções e os objetos. Nos parágrafos 44 e 45 (T 1. 4. 2. 44-45), o filósofo prova o caráter dependente das percepções, mostrando o erro da opinião comum, que atribui uma existência contínua e distinta a elas. Isto é tudo, na verdade, que se estabelece neste parágrafo 45: aquilo que o senso comum toma como se fossem os próprios objetos reais nada mais é do que uma percepção, ou seja, uma existência dependente. O sistema da dupla existência não é deduzido a partir dos experimentos que provam o caráter dependente das percepções sensíveis. O sistema da dupla existência, com efeito, adota esta opinião filosófica segundo a qual as percepções são existências dependentes, mas não é uma

---

38 Essa é, aliás, uma estratégia de exposição recorrente nos textos de Hume.

39 Cf. T. 1. 4. 2. 2-43.

consequência necessária dela, nem no *Tratado*, nem na *Investigação*<sup>40</sup>. O sistema da dupla existência não resulta de um raciocínio, mas de uma tentativa frustrada de conciliar o princípio filosófico que afirma o caráter dependente das percepções com a crença natural na existência do mundo externo. Essa tentativa é frustrada porque não é capaz de uma fundamentação racional.

O sistema filosófico da dupla existência distingue as percepções de seus objetos e afirma que as percepções são causadas pelos objetos e se assemelham a eles. Porém, como tudo o que temos diante de nossas mentes são percepções, é impossível provar a tese da dupla existência. Hume diz, no *Tratado*:

Só podemos inferir a existência de uma coisa a partir de outra por meio da relação de causa e efeito, que mostra que há uma conexão entre elas, e que a existência de uma depende da existência da outra. A idéia dessa relação é derivada da experiência passada, pela qual descobrimos que dois seres possuem uma conjunção constante, estando sempre presentes ao mesmo tempo à mente. Mas como os únicos seres que jamais estão presentes à mente são as percepções, segue-se que podemos observar uma conjunção ou uma relação de causa e efeito entre diferentes percepções, mas nunca podemos observá-la entre percepções e objetos. Portanto, é impossível que, da existência ou de qualquer qualidade das percepções, possamos jamais formar uma conclusão concernente à existência dos objetos, e que jamais possamos satisfazer nossa razão acerca desse ponto. (T 1. 4. 2. 46).

E, na *Investigação*, ele também afirma:

É uma questão de fato se as percepções dos sentidos são produzidas por objetos externos a elas assemelhados — como se decidirá essa questão? Pela experiência, certamente, como no caso de todas as outras questões de mesma natureza. Mas aqui a experiência permanece — e tem de permanecer — inteiramente calada. Nada está jamais presente à mente senão as percepções, e ela não tem como alcançar qualquer experiência destas com objetos. A hipótese dessa conexão não tem, portanto, nenhum fundamento no raciocínio. (EHU 12. 12).

Logo, não há uma cadeia de raciocínios que nos leve da refutação da opinião comum até o sistema da dupla existência. O que se verifica é que esse sistema adota a crítica à opinião comum, isto é, sustenta que as percepções são,

---

40 Hume examina esse sistema, no *Tratado*, do parágrafo 46 até o parágrafo 55 da seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2) e, na *Investigação*, do parágrafo 9 até o 12 da seção "Da filosofia acadêmica ou cética".

na verdade, existências dependentes. Mas esse sistema filosófico vai além e estabelece, sem nenhuma prova, que há outras existências, independentes, que são a causa das percepções.

Diante disso, como explicar o que Hume afirma no parágrafo 9 de EHU 12? Com efeito, naquela passagem, o filósofo não se pronuncia em nome próprio, mas em nome dos filósofos da dupla existência, como mostraremos a seguir.

Na *Investigação*, os experimentos que provam o caráter dependente das percepções aparecem em dois momentos distintos: como argumentos céticos contra a opinião comum, em EHU 12. 6, e, em EHU 12. 9, passagem utilizada por Wright, reaparece o argumento da mudança de tamanho dos objetos sensíveis conforme sua distância. O que encontramos em EHU 12. 6 é análogo ao que se encontra em T 1. 4. 2. 45, ou seja, argumentos contra a opinião comum sobre a existência independente dos objetos sensíveis.

Em EHU 12. 6, Hume apresenta, como argumentos céticos contra a opinião comum, os mesmos experimentos encontrados em T 1. 4. 2. 45. No parágrafo 7, o filósofo expõe a opinião comum, dizendo que "os homens são levados a depositar fé em seus sentidos por um instinto [...] e que, sem nenhum raciocínio, [...] sempre supomos um universo externo que não depende de nossa percepção [...]" (EHU 12. 7). Em EHU 12. 8, ele continua a exposição da opinião comum, mas introduz o sistema da dupla existência em meio a essa apresentação, comparando a opinião comum com essa opinião filosófica. Hume diz:

Também parece 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 e nunca alimentam qualquer suspeita de que as primeiras não sejam senão representações das segundas. (EHU 12. 8).

Então, no parágrafo 9, Hume apresenta o sistema filosófico da dupla existência como uma tentativa de se corrigir a opinião comum a partir da consideração de um princípio racional, o princípio segundo o qual tudo o que temos diante de nossas mentes são apenas percepções, isto é, existências dependentes. Hume diz:

[...] essa opinião universal e primária de todos os seres humanos [a opinião comum] é logo varrida pela mais tênue filosofia, que nos ensina que nada senão uma imagem ou percepção pode jamais estar presente à mente [...]. A mesa que vemos parece diminuir à medida que dela nos afastamos, mas a mesa real, que existe independente de nós, não sofre nenhuma alteração; não era, pois, senão sua imagem que estava presente à mente. (EHU 12. 9).

O que o filósofo afirma em seguida parece favorecer leituras como a de John P. Wright. Hume diz:

Esses são os óbvios ditados da razão, e ninguém que tenha refletido sobre isso jamais duvidou de que as existências que consideramos quando dizemos "esta casa" e "aquela árvore" não são nada além de percepções na mente, e cópias ou representações transitórias de outras existências que permanecem uniformes e independentes. (EHU 12. 9).

No entanto, no parágrafo seguinte, fica claro que Hume está apenas apresentando o sistema da dupla existência. O filósofo afirma que: "Nessa medida, portanto, fomos obrigados pelo raciocínio a contradizer os instintos primários da natureza, ou deles nos afastar, e a abraçar um novo sistema referente ao testemunho de nossos sentidos." (EHU 12. 10). Mas ele não se compromete com esse sistema. Ao contrário, chega a questionar o seu caráter filosófico, dizendo, no mesmo parágrafo:

[...] aqui a filosofia se sente extremamente embaraçada quando procura justificar esse novo sistema e prevenir os sofismas e objeções dos céticos. Ela não pode mais recorrer ao instinto infalível e irresistível da natureza [...]. E *justificar esse pretenso sistema filosófico por uma série de argumentos claros e convincentes, ou sequer por algo que se assemelhe a um argumento, é algo que está fora do alcance de toda a capacidade humana.* (EHU 12. 10, ênfase nossa).

A passagem sublinhada opõe-se diretamente à interpretação de Wright. Enquanto esse autor entende que os experimentos de EHU 12. 6 e T 1. 4. 2. 45 provam a tese da dupla existência, Hume afirma que o sistema da dupla existência não pode nem sequer ser justificado (nem por meio de um raciocínio

demonstrativo, nem através de um raciocínio causal, como já argumentamos no capítulo anterior)<sup>41</sup>.

Neste contexto, isto é, em que o filósofo se pronuncia em nome do sistema da dupla existência com a finalidade de apresentá-lo, é de se esperar que o experimento da mesa seja exposto da maneira como é, em EHU 12. 9. Pois, para um filósofo da dupla existência, em uma circunstância como a desses experimentos, o que muda é a percepção, não o objeto externo. Mas a tese da dupla existência não deriva de nenhum argumento, como Hume sustenta também no *Tratado*. Como vimos no capítulo anterior, não é possível que se justifique filosoficamente o sistema da dupla existência. Porque é uma questão de fato saber se nossas percepções são causadas por objetos externos semelhantes a elas e, como não é possível observar nenhuma conjunção entre percepções e objetos externos, não é possível concluir nada sobre o assunto.

O contexto em que se encontra o argumento da aparente mudança de tamanho dos objetos, em EHU 12. 9, mostra que, naquele parágrafo, Hume não fala em nome próprio. Esse parágrafo não contém um argumento estabelecendo a tese da dupla existência. A dupla existência de percepções e objetos é pressuposta lá precisamente porque é a interpretação realista indireta desses experimentos que se expõe naquela passagem.

Portanto, o sistema da dupla existência não é deduzido a partir da crítica filosófica do senso comum, nem no *Tratado*, nem na *Investigação*. É verdade que,

---

41 Wright (1983) também argumenta que a crença na causalidade objetiva e a crença na existência real são crenças justificadas porque derivam, assim como os raciocínios causais, de um princípio natural permanente, regular e irresistível. Pois os princípios naturais desse tipo seriam o alicerce do que Hume chama de "verdadeira filosofia" (T 1. 4. 3). Carlota Salgadinho contesta essa tese em seu artigo "O não realismo cético de David Hume" (2019). Ela entende que o fato dessas crenças derivarem de um princípio como esse não é uma justificação. Concordamos com a autora. Com efeito, há uma crença natural, para Hume, tanto na causalidade quanto na existência externa, mas essas crenças não podem ser demonstradas por meio de um raciocínio dedutivo ou provadas através de um raciocínio causal, que seriam os únicos meios pelos quais elas poderiam ser justificadas. Além disso, pensamos que essas crenças não correspondem, na verdade, à crença na causalidade objetiva e à crença na existência de objetos, em um sentido realista. Mas, neste trabalho, não nos ocuparemos da causalidade. Quanto à noção de objeto externo, procuramos esclarecê-la neste e nos próximos capítulos. Neste, argumentaremos que os objetos externos são concebidos como causalmente independentes da percepção; nos próximos, que esses objetos são espaciais. No presente momento, consideraremos somente o argumento de Wright que pretende demonstrar o realismo indireto de Hume. Dentro dos limites deste trabalho, isso será suficiente.

em ambos os textos, os filósofos da dupla existência são apresentados como aqueles que abandonam a opinião comum ao concluir que as percepções são existências dependentes. John P. Wright se baseia nisso para defender que os experimentos que provam a falsidade da opinião comum provam também a existência de objetos reais, o que nos leva ao terceiro ponto, isto é, ao equívoco de Wright. O intérprete afirma que as mudanças observadas nos objetos, nesses experimentos, são insuficientes para inferirmos que esses objetos são, na verdade, dependentes. Os exemplos oferecidos pelo autor, o da cera que se expande ao ser aquecida pelo contato com a mão e o da pedra que é quebrada e depois tem seus pedaços colados de volta, ilustrariam essa tese. Porque a cera passa por uma mudança, assim como a pedra, mas ninguém poderia inferir, a partir disso, que elas são existências dependentes da percepção. Pois elas podem continuar a existir depois de terem passado por essas mudanças. As mudanças sofridas não implicariam que, caso esses objetos deixassem de ser percebidos, eles deixariam de existir. Esse é o ponto de vista de Wright.

Como se vê, o intérprete sustenta sua leitura com base em uma analogia entre os experimentos apresentados por Hume e os exemplos da cera e da pedra. Mas essa analogia não é válida, porque há uma importante diferença a ser considerada entre os últimos e os primeiros.

Como já vimos, Wright examina dois experimentos em particular, dentre os que são mencionados por Hume: o da duplicação do objeto e o da aparente mudança de tamanho. Mas o intérprete não percebe que, nos experimentos da dupla percepção e do objeto que parece mudar de tamanho, é preciso considerar a presença de um *objeto sensível*, um *observador* e uma *mudança no objeto causada por uma alteração na percepção do observador*. De modo mais preciso, nos dois experimentos, temos dois objetos visíveis: o objeto visível que parece mudar de tamanho e o objeto que se duplica. O que causa a modificação desses objetos (isto é, sua aparente mudança de tamanho ou sua duplicação), é uma alteração na visão do observador. Em um caso, vê-se o objeto mais de perto ou mais de longe e constata-se que, conforme a visão se dá a partir de uma distância menor ou maior, o objeto parece aumentar ou diminuir. Portanto, a mudança observada

nesse objeto visível é causada por essa alteração na visão do observador. Do mesmo modo, quando pressionamos o olho, os objetos visíveis se duplicam. Quando deixamos de exercer essa pressão sobre o olho, eles retornam ao seu estado inicial. Devemos concluir, então, que a mudança causada nesses objetos visíveis se deve a essa mudança no órgão da visão.

Nos exemplos de Wright, a mudança nos objetos visíveis, que são a cera e a pedra, não são causadas por uma mudança na percepção do observador. A cera muda devido ao calor da mão. A pedra se quebra devido à ação do martelo. Os exemplos de Wright não são equivalentes aos experimentos de Hume. Pelo contrário, mostram que o intérprete deixou escapar um aspecto fundamental desses experimentos. A cera que se dilata devido ao calor da mão e a pedra que se quebra sob a ação do martelo são exemplos, na verdade, de objetos que mudam devido à ação de um outro objeto. Já nos experimentos apresentados por Hume, *a mudança observada se deve a uma mudança na percepção do observador*.

Os experimentos de Hume e os exemplos de Wright não são, portanto, análogos. O intérprete é levado a pensar que a mudança observada nesses experimentos não é o bastante para se concluir que o objeto da percepção é dependente porque entende que, se não pressupomos a existência de um objeto real que não muda, os experimentos mostram apenas um objeto sofrendo uma alteração sob a ação de um outro. Concordamos que isso realmente não mostraria a dependência desses objetos. Mas há dois problemas aqui. O primeiro é que o autor deixa escapar um aspecto fundamental dos experimentos apresentados por Hume, como já dissemos. Nesses experimentos, não se verifica simplesmente que um objeto qualquer causa uma mudança em um outro, mas que uma mudança na percepção do observador causa uma mudança no objeto percebido. Assim, os experimentos provam que as percepções são dependentes sem a necessidade de se pressupor a existência de objetos reais.

Outro problema que vemos na interpretação de Wright é o modo como ele entende a dependência das percepções. Como vimos acima, dizer que as percepções são existências dependentes significa, para o autor, que elas deixam de existir ao não serem mais percebidas. Mas Hume é muito claro sobre como não

é absurdo supor que uma percepção possa continuar a existir sem estar presente à mente, assim como não é absurdo supor que um objeto se torne presente sem a criação de uma nova percepção<sup>42</sup>. Portanto, ser uma percepção não implica ser aniquilada ao deixar de ser percebida.

Objetos sensíveis, como uma mesa, são tomados pelo senso comum como existências independentes. Depois dos experimentos, o que constatamos é que são seres dependentes de nossa percepção. Mas isso não significa que, se deixarmos de percebê-los, eles deixarão de existir; significa apenas que, o modo como aparecem depende do estado de nossa percepção e de sua relação com nossa percepção. É impossível inferir que deixam de existir ao deixarem de ser percebidos, dado que, ao deixarmos de percebê-los, não somos mais capazes de afirmar se permanecem ou foram aniquilados.

O que os experimentos mostram, na verdade, é que há uma dependência *causal* entre nossa percepção e seus objetos. Pois, ao se constatar, por meio desses experimentos, que os objetos da percepção são existências dependentes, fica claro que a suposta independência desses objetos significa precisamente o oposto do que significa sua dependência, ou seja, sempre que atribuímos uma existência independente aos corpos, supomos que esses objetos não são produzidos ou modificados por nossa mente. Hume, de fato, diz:

[...] podemos observar que, 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.* (T 1. 4. 2. 10. grifo nosso).

Portanto, a independência dos corpos consiste na *suposta independência causal* desses objetos em relação à percepção. Isso significa que os corpos, ou objetos externos, não são concebidos como efeito da ação de nossas mentes<sup>43</sup>.

---

42 O que distingue Hume, por exemplo, de Berkeley. Cf. T 1. 4. 2. 38-40 e Cachel (2007).

43 Não concordamos com as leituras realistas da noção de causalidade, assim como não concordamos com as leituras realistas da ideia de existência externa. Mas, devido aos limites deste trabalho, não nos ocuparemos desse tema.

A partir da análise dos experimentos de T 1. 4. 2. 45 e EHU 12. 6, podemos concluir, então, que *a suposição da existência independente dos objetos externos* deve ser interpretada como *a suposição da independência causal dos objetos em relação à mente que os percebe*, ou seja, o que se supõe, quando se supõe a independência dos objetos externos, é que a mente não é a causa que os produz.

O próprio Hume, ao tratar da exterioridade dos objetos, não se expressa com os termos "independência causal". Mas essa nos parece a melhor maneira de descrever, empregando conceitos humeanos, o tipo de independência que se supõe a respeito dos objetos externos. Quando se diz que há uma relação causal entre dois objetos, isso significa, para Hume, que a existência de um é regularmente acompanhada pela existência do outro<sup>44</sup>. Essa relação é conhecida experimentalmente. O fogo ilumina, aquece, queima. Dizemos que ele causa ou produz esses efeitos. Há uma conexão entre a existência ou presença da causa e a produção de seus efeitos. No caso da relação da mente com os objetos externos, acontece que eles são concebidos de uma tal maneira que se supõe que não mantêm nenhuma relação causal com a mente que os percebe, isto é, que a mente ou o ato de percebê-los não os produz, assim como a ausência da percepção não os aniquila.

---

44 Cf. T 1. 3. 2 e EHU 4-5.

#### Capítulo 4: Exterioridade espacial *versus* independência

No capítulo 1, sustentamos que a ideia de diferença específica deve ser interpretada como a negação da relação filosófica de semelhança e que, portanto, supor algo especificamente diferente das percepções é o mesmo que supor algo que não tem semelhança com impressões ou ideias. Isso explica por que Hume afirma que é impossível conceber os objetos externos como especificamente diferentes das percepções. A respeito desta noção de existência externa, isto é, a de algo que não mantém a relação de semelhança com as percepções, ainda no mesmo capítulo, defendemos que o ceticismo de Hume o leva a rejeitá-la, porque essa noção se refere a algo que jamais poderá ser conhecido, dados os limites do entendimento humano.

No entanto, diversos intérpretes insistem que é possível conceber uma ideia relativa de objeto externo como algo especificamente diferente das percepções. Recusando essa interpretação, no capítulo 2, argumentamos que conceber uma ideia relativa de objeto externo não é o mesmo que supor a existência de objetos especificamente diferentes. Então, avançamos a hipótese de que a concepção de objeto do sistema da dupla existência pode ser considerada uma concepção relativa, mas que essa ideia de existência externa não envolve a suposição de uma diferença específica entre os objetos e as percepções. Concluimos argumentando, no entanto, que Hume não é um filósofo da dupla existência e que o sistema da dupla existência corresponde, na verdade, a uma teoria da percepção criticada por diversos filósofos modernos.

Estas são as questões fundamentais de nosso presente trabalho: o que é um objeto externo para Hume e em que consiste sua suposta independência? No decorrer dos dois primeiros capítulos, oferecemos duas respostas negativas para a primeira delas. Sustentamos que o filósofo não concebe os objetos, nem como especificamente diferentes das percepções, nem através de uma ideia como a do sistema da dupla existência, que pensamos poder ser tomada como uma ideia relativa.

Respondendo a segunda pergunta, no capítulo 3, argumentamos que a suposta independência dos objetos externos deve ser entendida no sentido de uma independência causal, isto é, como a suposição de que a mente não é a causa dos objetos. No entanto, isso não significa que haja, para Hume, objetos além das percepções. A suposta independência causal dos objetos significa apenas que eles são naturalmente concebidos como algo que não é causado ou modificado por nossa mente, o que, por seu turno, quer dizer apenas que uma alteração na percepção causa, muitas vezes, uma alteração no objeto percebido. Mas, como a diferença entre as mentes e os corpos é, para Hume, uma diferença apenas de relação, não é uma diferença de natureza, tanto as mentes quanto os objetos são conjuntos de percepções, o que mostraremos em nosso capítulo 5.

Sabendo que os objetos externos não são algo especificamente diferente, nem são pensados por meio da ideia de uma dupla existência e que são concebidos como causalmente independentes das percepções, ainda resta a pergunta: o que os objetos externos são? No presente capítulo, dando uma primeira resposta positiva a essa questão, defenderemos que esses objetos são espaciais, embora a independência desses objetos não esteja em sua exterioridade espacial<sup>45</sup> e que os objetos visíveis e tangíveis são os objetos materiais para Hume.

A fim de mostrar que o filósofo distingue "exterioridade espacial" de "independência", examinaremos três objeções levantadas por ele contra um argumento que pretendia provar a exterioridade dos objetos com base na exterioridade de nosso corpo em relação a nossa mente. Em seguida, examinaremos a ideia humeana de espaço, que implica a inconcebibilidade do vácuo. Através do exame da noção humeana de espaço e do que ele pensa sobre o vácuo, pretendemos mostrar que, para o filósofo, extensão e matéria são o mesmo e que, portanto, os objetos materiais são os visíveis e os tangíveis. No capítulo 5, mostraremos que os objetos externos são os objetos extensos e que, portanto, a

---

45 A noção de espacialidade está estreitamente ligada às noções de extensão e distância, tanto na filosofia de Hume como na filosofia moderna como um todo. Na filosofia natural do período moderno, esse tema é central. Sobre o emprego dessas noções no contexto dos debates modernos, Cf. Koyré (1965). A respeito das diferenças e semelhanças entre as concepções de espaço de Descartes, Leibniz e Newton, Cf. Sapunaru (2010).

noção humeana de matéria é a de que os objetos materiais, ou corpos, são os objetos visíveis ou tangíveis.

Começemos pela análise das objeções de Hume ao argumento que pretende provar a exterioridade dos corpos com base na exterioridade de nosso próprio corpo em relação a nossa mente.

Dos parágrafos 3 a 13 da seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2), Hume argumenta que essa faculdade não é capaz de nos fornecer, nem a ideia de uma existência contínua (T 1. 4. 2. 3), nem a ideia de uma existência distinta (T 1. 4. 2. 4-10). Portanto, os sentidos não podem ser a fonte da nossa ideia de existência externa, que é, para o filósofo, a ideia de uma existência contínua e distinta.<sup>46</sup>

Para que pudessem oferecer a noção de uma existência distinta, argumenta Hume, os sentidos teriam que apresentar suas impressões como imagens de seu objeto ou teriam que nos enganar, apresentando suas impressões como se fossem as próprias existências externas (T 1. 4. 2. 3). Mas, para o filósofo, os sentidos não apresentam suas impressões, nem como imagens de alguma coisa distinta<sup>47</sup> (T 1. 4. 2. 4), nem como se fossem as próprias existências distintas (T 1. 4. 2. 5-10).

Sobre a possibilidade de os sentidos nos enganarem, o filósofo examina se os sentidos nos enganariam, apresentando suas impressões como se fossem externas, ou se nos enganariam as apresentando como se fossem independentes. Mas sua conclusão é que essa faculdade não apresenta suas impressões nem de uma forma, nem de outra (T 1. 4. 2. 9-10).

Então, Hume considera um argumento a favor da primeira hipótese, segundo o qual, dada a exterioridade de nosso próprio corpo em relação a nossa mente, seria evidente para os sentidos que os objetos são exteriores a nós. A análise desse argumento nos permitirá constatar indiretamente, como mostraremos, que a exterioridade espacial não deve ser confundida com a independência dos objetos.

---

46 Cf. T 1. 4. 2. 2.

47 Ou seja, os sentidos não oferecem a noção de uma dupla existência.

O argumento considerado pelo filósofo é o seguinte: se tomamos nosso próprio corpo como exterior a nossa alma e consideramos nosso corpo como algo real, então, como percebemos diversos objetos como exteriores a nosso corpo, esses objetos também são exteriores a nós; logo, os sentidos apresentam suas impressões como externas a nossa mente (T 1. 4. 2. 9).

Contra esse argumento, Hume apresenta três objeções. A primeira é que, na verdade, o que percebemos, quando nos referimos ao nosso corpo, são impressões dos sentidos, ou seja, existências internas e dependentes da mente. Se devemos tomá-las ou não como algo real é exatamente o que se está investigando e, portanto, não pode ser pressuposto. A segunda objeção é que qualidades como os sons, os sabores e os aromas, embora costumem ser tomadas pelo senso comum como contínuas e independentes, são incompatíveis com a noção de lugar e, assim, não podem ser tomadas como situadas fora de nosso corpo<sup>48</sup>. A terceira é que mesmo o sentido da visão não apresenta seus objetos como exteriores a nós. Para Hume, a ideia de que os objetos da visão são percebidos como exteriores deriva de um raciocínio a partir da experiência.<sup>49</sup>

Nessas três objeções apresentadas por Hume, a noção de exterioridade é tomada no sentido de uma exterioridade espacial, ao mesmo tempo em que se distingue a ideia de uma exterioridade espacial da noção de independência.

---

48 Hume retoma esse ponto em T 1. 4. 5, como veremos adiante.

49 Hume diz: "[...] como reconhecem os filósofos mais razoáveis." (T 1. 4. 2. 9). Esse terceiro argumento se refere a uma controvérsia da óptica: como julgamos a distância dos objetos? Diante dessa questão, haviam, na época de Hume, pelo menos duas soluções distintas. A primeira explica que julgamos a distância pela consideração dos ângulos que os objetos formam com os olhos. Descartes foi um dos filósofos que sustentou essa explicação. (Cf. *Dióptrica*, p. 169-171 e *O homem*, p. 159-163). A segunda sustenta que julgamos a distância dos objetos através de uma espécie de raciocínio de causa e efeito. Esse é o caso de Berkeley. (Cf. *Um ensaio para uma nova teoria da visão*, p. 59-67). Nenhuma delas, no entanto, considera que os objetos da visão se apresentam imediatamente como exteriores a nós. Em T 1. 2. 5. 8, Hume já tocara nesse assunto. Ele diz: "Os filósofos comumente admitem que os corpos que se mostram à visão aparecem como se estivessem pintados sobre uma superfície plana, e que seus diferentes graus de afastamento em relação a nós são descobertos mais pela razão do que pelos sentidos." Algo interessante é que, em T 1. 2. 5. 12, Hume afirma que julgamos a distância, dentre outras coisas, pelo ângulo formado pelos raios de luz que emanam dos objetos, mas ele corrige essa afirmação, dizendo que "esses ângulos não são conhecidos pela mente e, como consequência, jamais podem revelar a distância." (T. Apêndice, p. 674). A primeira posição o colocava ao lado de Descartes e outros; a última, ao lado de Berkeley.

Em sua primeira objeção, Hume afirma que os corpos percebidos pelos sentidos não devem ser tomados como existências reais (isto é, independentes) apenas por serem percebidos como exteriores a nosso próprio corpo. Porque, no argumento criticado pelo filósofo, a exterioridade dos objetos dos sentidos consiste no fato de que esses objetos estão situados em um lugar em relação a nosso próprio corpo, que é tomado como real. Segundo esse argumento:

[...] como várias impressões aparecem como exteriores ao corpo, supomos que também são exteriores a nós. O papel em que ora escrevo está além de minha mão. A mesa está além do papel. As paredes do aposento, além da mesa. (T 1. 4. 2. 9).

"Estar além de" significa estar a uma certa distância e, portanto, estar situado espacialmente em relação a outros objetos. Ao recusar esse argumento, Hume mostra entender que a espacialidade dos objetos não é suficiente para garantir sua independência em relação à percepção.

Em sua segunda objeção, Hume apresenta qualidades sensíveis que são consideradas reais apesar de não serem extensas. Sons, sabores e aromas não podem ser situados espacialmente, mas não deixam de ser tomados pelo senso comum como coisas independentes, na medida em que, para a opinião comum, essas qualidades pertencem aos próprios objetos externos.

Na terceira objeção, mesmo a vista, que oferece a percepção de coisas extensas, não é capaz de mostrar seus objetos como exteriores a nós, isto é, como independentes, o que novamente mostra a distinção entre a exterioridade espacial e a independência dos objetos.

A discussão sobre a noção de independência, no parágrafo 10 de T 1. 4. 2, corrobora nossa leitura. Hume diz: "[...] podemos observar que, ao falarmos de existências reais e distintas, costumamos ter em vista mais sua independência do que sua situação espacial externa [...]" (T 1. 4. 2. 10).

O que podemos concluir é que, para Hume, a espacialidade não é suficiente para que algo seja tomado como um corpo real. Um corpo concebido pela fantasia ou recordado pela memória, por exemplo, sempre será concebido como algo extenso, embora não seja tomado como algo real. Assim, é preciso estar

atento ao fato de que o filósofo emprega o termo "exterioridade", em alguns casos, para se referir à exterioridade espacial e, em outros, para se referir à independência dos corpos.

Nessa contra-argumentação de Hume, que acabamos de analisar, é possível entrever a ideia de extensão que o filósofo desenvolve na seção "Das outras qualidades de nossas idéias de espaço e tempo" (T 1. 2. 3) e que ele aplica em sua discussão sobre o vácuo na seção 5 da mesma "Parte 2" do "Livro 1" do *Tratado* (T 1. 2. 5). Passemos ao exame dessa noção e do debate de Hume sobre o espaço vazio. O primeiro ponto nos permitirá esclarecer a ideia humeana de extensão; o segundo ponto servirá para compreendermos a relação entre espaço e matéria no pensamento humeano, o que nos mostrará que, para o filósofo, até onde a experiência é capaz de nos levar, os objetos materiais são os visíveis e os tangíveis.

Hume discute a ideia de espaço nas seções 1 a 5 da "Parte 2" do "Livro 1" (T 1. 2. 1-5). Ao longo dessas seções, o filósofo emprega indistintamente os termos "espaço" e "extensão". Nas seções 1, 2 e 4, o debate gira em torno da divisibilidade do espaço. Hume sustenta que a extensão não pode ser dividida infinitamente e que, portanto, é composta de partes indivisíveis. Na seção 3, ele argumenta que os objetos extensos são os objetos compostos de pontos coloridos ou pontos sólidos, ou seja, que os objetos extensos são os objetos visíveis ou tangíveis; e que a ideia de extensão é a ideia do modo como esses pontos aparecem aos sentidos<sup>50</sup>. Ao longo da seção 3, o filósofo se refere aos objetos extensos como uma composição de pontos coloridos (T 1. 2. 3. 5) ou tangíveis e afirma que "[...] nada jamais parecerá extenso se não for visível ou tangível [...]" (T 1. 2. 3. 15) e que só concebemos o espaço ou a extensão enquanto objetos de nossa vista ou de nosso tato (T 1. 2. 3. 16). Na seção 5, ele aplica essa ideia de espaço à disputa sobre a existência do vácuo.

Para Hume, a noção de espaço nasce da percepção de objetos coloridos ou tangíveis e consiste na ideia da disposição dos pontos coloridos ou tangíveis que

---

50 A natureza da ideia de extensão, ou espaço, é apresentada nos parágrafos 4 e 5 dessa seção e é retomada a partir do parágrafo 13 até o 16, penúltimo parágrafo da seção.

constituem esses objetos.<sup>51</sup> Essa noção humeana de espaço é uma ideia abstrata.<sup>52</sup> Uma ideia abstrata é, para o filósofo, uma ideia particular por meio da qual é possível representar uma grande diversidade de outras ideias particulares que possuem alguma semelhança entre si. No caso da noção de espaço, a semelhança está no fato de que qualquer ideia de um objeto extenso será composta de pontos coloridos ou tangíveis dispostos de uma certa maneira.

Os argumentos de Hume contra a tese de que nossos sentidos nos apresentariam suas impressões como exteriores a nós é perfeitamente compatível com sua tese de que a ideia de espaço é a ideia da disposição dos pontos coloridos ou tangíveis que formam os objetos extensos. Em seu primeiro contra-argumento, o filósofo observa que os corpos que vemos e tocamos são impressões dos sentidos. Isso, segundo ele, mostra que os sentidos não apresentam seus objetos como externos a nós. Em concordância com isso, na seção "Das outras qualidades de nossas idéias de espaço e tempo" (T 1. 2. 3), Hume afirma que os objetos extensos são os objetos da visão e do tato, isto é, que são objetos dos sentidos. No segundo contra-argumento, o filósofo cita qualidades incompatíveis com a noção de espaço que, no entanto, são tomadas como independentes. Qualidades como o som, o sabor e o aroma não se apresentam aos sentidos como uma disposição de pontos coloridos ou tangíveis e, desse modo, não podem ser pensadas como algo que possa se situar espacialmente em relação a outros objetos. Na terceira objeção, ele afirma que a visão apresenta seus objetos como objetos extensos, embora não os apresente como exteriores.

Sabendo que, para Hume, a ideia de espaço é a ideia do modo como se dispõem, as partes dos objetos visíveis ou tangíveis, passemos ao exame do problema do vácuo. Uma consequência importante da ideia humeana de extensão é a impossibilidade de se conceber o espaço vazio, porque, conforme essa ideia de extensão, o vácuo seria um espaço onde não existiria nenhum objeto colorido ou sólido e, entretanto, não é possível conceber uma extensão a não ser como uma disposição de pontos sensíveis.<sup>53</sup> O exame do problema do vácuo nos mostrará que

---

51 Cf. T 1. 2. 3. 4, 5, 7, 15 e 16; T 1. 2. 4. 2 e T 1. 2. 5. 1.

52 Cf. T 1. 2. 3. 5.

53 Cf. T 1. 2. 5. 1.

matéria e extensão são a mesma coisa para Hume. Assim, quando, no próximo capítulo, mostrarmos que os corpos são, para o filósofo, os objetos visíveis e tangíveis, isto é, os objetos extensos, ficará evidente que os corpos são os objetos materiais e que, portanto, a discussão humeana sobre a existência externa, ou dos corpos, é uma discussão sobre a natureza da matéria.

Na época de Hume, o problema sobre a existência ou não do vácuo era uma controvérsia viva. O próprio Hume afirma, no *Tratado*, que "[...] há séculos os homens discutem sobre o vácuo e o pleno, sem conseguir chegar a uma conclusão definitiva. E os filósofos, ainda hoje, acreditam-se livres para tomar partido de um lado ou de outro [...]" (T 1. 2. 5. 2). Essa disputa, na época moderna, voltava filósofos cartesianos, defensores do espaço pleno, contra os newtonianos, defensores da existência do vácuo. O próprio Hume toma uma posição nesse debate. A seguir, veremos que sua resposta ao problema do vácuo mostra que o filósofo sustenta uma posição original, que não o coloca, nem de um lado, nem de outro, do debate. Hume entende que extensão e matéria são a mesma coisa e que, portanto, não é possível conceber um vácuo, um espaço vazio, sem matéria. O que se pode fazer, segundo o filósofo, é chamar de vácuo, a distância insensível que percebemos, muitas vezes, entre os objetos, e que sabemos, pela experiência, ser compatível com os fenômenos naturais.

Ao longo de sua discussão sobre a possibilidade do espaço vazio, Hume se refere ao vácuo como extensão sem matéria (T 1. 2. 4. 2 e T 1. 2. 5. 5, 7) e como "extensão sem nenhum corpo" (T 1. 2. 5. 9). Como, para ele, não se pode conceber os objetos extensos senão como composições de pontos coloridos ou tangíveis; e o vácuo seria a negação da existência desses pontos; logo, uma extensão sem matéria ou sem nenhum corpo significaria uma extensão que não é, nem colorida, nem sólida, o que é inconcebível.

Essa tese humeana de que não podemos conceber o vácuo indica que, para ele, os objetos materiais são os objetos do tato e da visão, ou seja, que os objetos materiais são objetos extensos. Uma evidência disso é o fato de Hume se referir ao vácuo tanto como extensão sem matéria (T 1. 2. 4. 2 e T 1. 2. 5. 5, 7) quanto como "extensão sem nenhum corpo" (T 1. 2. 5. 9). Quando o filósofo afirma que é

impossível conceber um espaço vazio, isto é, uma extensão sem matéria, porque a ideia de espaço consiste na ideia da disposição dos pontos sensíveis que formam os objetos extensos, ele mostra tomar extensão e matéria como a mesma coisa.

Isso, à primeira vista, parece aproximar Hume dos cartesianos na disputa sobre o vácuo e o pleno; não somente por dizer que é impossível conceber o vácuo, mas também por identificar matéria e extensão. Mas a diferença entre ele e os cartesianos é bastante evidente. Hume é levado a negar a possibilidade de pensarmos um espaço vazio, porque entende que o espaço só pode ser concebido como composto de certas qualidades sensíveis. Para os cartesianos, por outro lado, a noção de espaço vazio era contraditória. Mas também é evidente a diferença entre Hume e os newtonianos, porque, para ele, embora a noção de vácuo, em um certo sentido, seja compatível com a experiência, mesmo assim, não somos capazes de conceber um espaço vazio. Explicaremos esse ponto a seguir.

Para Hume, nós não concebemos um vácuo, mas somos levados a acreditar que concebemos, o que se dá da seguinte maneira. O filósofo distingue a ideia de uma distância visível ou tangível e a de uma distância invisível ou intangível e mostra que há fortes relações entre as duas, o que nos faz tomar uma pela outra e imaginar que podemos conceber um vácuo. Uma distância visível ou tangível é aquela em que, entre os objetos distantes, há outros objetos visíveis ou tangíveis de modo que todos os objetos em consideração são contíguos. Uma distância invisível ou intangível, por sua vez, é aquela em que os objetos distantes não se encontram separados por outros objetos visíveis ou tangíveis. Um exemplo de uma distância visível é a que podemos perceber entre dois objetos quaisquer que estão separados por outros objetos visíveis, sob a luz do dia ou de uma lâmpada acesa. Um computador que se encontra ao lado de uma xícara de café sobre uma mesa, por exemplo. O computador está distante da xícara, mas percebemos diversos objetos visíveis que preenchem a distância entre eles: a mesa, a parede, etc. Um exemplo de distância invisível é aquela entre as estrelas, sob a densa escuridão da noite, quando vemos os pontos luminosos no céu, mas não vemos nenhum objeto circundando esses pontos.

Hume faz uso de um experimento mental para mostrar como somos levados a acreditar que podemos conceber o vácuo. Ele pede que se imagine que estejamos em meio a uma total escuridão e que, em meio a essa escuridão, vemos objetos luminosos distantes uns dos outros cuja luz mostra apenas eles mesmos, sem revelar nenhum outro objeto circundante. Da mesma maneira, Hume solicita que se imagine uma pessoa suspensa no ar que toca um objeto e, depois de um intervalo e de um movimento da mão, toca outro objeto, e assim por diante. O filósofo afirma que, em ambos os casos, nós percebemos a distância entre os objetos. No entanto, segundo ele, isso não significa que a escuridão, no primeiro caso, ou o movimento da mão, no segundo caso, possam transmitir a ideia de espaço vazio. O que acontece, segundo o filósofo, é que, como essa distância invisível ou intangível mantém fortes relações com a distância visível e tangível, a mente toma uma pela outra.

A primeira relação observada por Hume é que a maneira como os objetos afetam os sentidos, em ambos os casos, é semelhante à maneira como objetos que se encontram separados por outros objetos visíveis ou tangíveis aparecem. A segunda relação observada por Hume é que a experiência nos mostra que a distância invisível ou intangível pode se tornar uma distância visível ou tangível sem que isso afete o modo como os objetos se apresentam aos sentidos. Uma outra relação revelada pela experiência é que, não importa se os objetos em consideração se encontram separados por outros objetos visíveis ou tangíveis ou por uma distância invisível ou intangível, as diversas qualidades que são afetadas pela distância (como o calor, o frio, etc.) são afetadas da mesma maneira.

Hume conclui sua reflexão sobre o vácuo, dizendo que:

[...] se quisermos dar à distância invisível e intangível [...], o nome de vácuo, então extensão e matéria são a mesma coisa, e entretanto existe o vácuo. Se não quisermos dar-lhe tal nome, o movimento é possível no pleno, sem nenhum impacto transmitido ao infinito, sem retornar em círculos, e sem penetração. Porém, como quer que nos expressemos, devemos sempre confessar que não possuímos nenhuma idéia de uma extensão real se não a preenchemos com objetos sensíveis, e se não concebemos suas partes como visíveis e tangíveis. (T 1. 2. 5. 27).

Portanto, Hume não toma o partido, nem dos cartesianos, nem dos newtonianos. Contra os newtonianos, ele insiste que não é possível conceber o vácuo e que matéria e extensão são a mesma coisa, mas admite que a distância invisível ou intangível é, em certo sentido, compatível com a noção newtoniana de vácuo. A distância insensível é compatível com a ideia de vácuo dos newtonianos na medida em que uma distância como essa pode tornar-se uma distância visível ou tangível de modo semelhante a como os newtonianos supõem acontecer com os corpos que, ao se moverem, ocupam lugar no espaço antes vazio.<sup>54</sup> Mas Hume também recusa a solução dos cartesianos e afirma que, se não quisermos dar o nome de "vácuo" à distância insensível, o movimento é possível no pleno sem que haja "nenhum impacto transmitido ao infinito, sem retornar em círculos, e sem penetração" (T 1. 2. 5. 27). O filósofo só não abre mão de uma coisa: para ele, não é possível conceber "uma extensão real se não a preenchemos com objetos sensíveis, e se não concebemos suas partes como visíveis e tangíveis." (T 1. 2. 5. 27). O que seria uma extensão real senão um corpo? E o que seria um corpo se não algo visível e tangível? Portanto, extensão e matéria são, para Hume, a mesma coisa e, por isso, não é possível conceber um vácuo, um espaço vazio, sem matéria. O que se pode fazer é chamar de vácuo, a distância insensível que percebemos entre os objetos e que sabemos, pela experiência, ser compatível com os fenômenos naturais.

---

54 É importante notar aqui que a teoria humeana da distância insensível pretende dar conta de explicar os fenômenos que a noção newtoniana de vácuo explica.

## Capítulo 5: Crítica do senso comum e experimentação

Sustentamos, no capítulo anterior, com base no exame da ideia humeana de extensão e da abordagem humeana do problema do vácuo, que matéria e espaço são o mesmo para Hume. Isso quer dizer que, para o filósofo, só podemos conceber os objetos materiais como objetos de nossos sentidos. Mais precisamente, como espaço e matéria são o mesmo e a extensão só pode ser concebida como a composição de pontos coloridos ou tangíveis, os objetos materiais são os objetos de nosso tato e de nossa visão. No capítulo anterior, também defendemos que Hume, argumentando que a noção de existência externa não é dada pelos sentidos, distingue claramente a ideia de uma exterioridade espacial da ideia de uma exterioridade enquanto independência<sup>55</sup>, o que mostra que, para ele, a espacialidade não basta para que se conceba os objetos como independentes. Além da espacialidade, atribui-se uma existência independente aos objetos, o que explicamos no capítulo 3, sustentando que a independência deve ser entendida enquanto uma independência causal em relação à mente. Isso, somado ao que mostramos nos capítulos 1 e 2, evidencia que a independência dos objetos não envolve uma diferença específica, ou seja, não quer dizer que os objetos sejam de uma natureza diferente das percepções.

No presente capítulo, defenderemos que mentes e corpos são, para Hume, conjuntos de percepções e que a diferença entre as primeiras e os últimos não é uma diferença de natureza, mas apenas de relação. Sustentaremos que o critério que permite distinguir os corpos é a espacialidade. Também mostraremos que a noção humeana de corpo está aberta permanentemente a incorporar toda qualidade descoberta através da experiência, desde que sejam qualidades compatíveis com a noção de espaço.

Na seção 1, analisaremos os parágrafos 7 a 15 da seção "Da imaterialidade da alma" (T 1. 4. 5). Nessa passagem, Hume sustenta um critério de distinção entre objetos materiais e imateriais e realiza uma crítica da noção comum de

---

55 Cf. T 1. 4. 2. 9.

corpo de onde emerge a sua noção filosófica, isto é, a ideia de que os corpos são os objetos dos sentidos compatíveis com a noção de lugar.

Em seguida, na seção 2, levaremos em consideração a leitura de Daniel Flage, defendida em um artigo de 1982, intitulado "Hume's Dualism". Nesse artigo, o autor sustenta que há, para Hume, um critério de distinção entre o material e o imaterial, com o que concordamos. Mas, para Flage, esse critério também estabeleceria a distinção entre corpo e mente e mostraria que Hume é, na verdade, um dualista de entidades e sistemas. Ao contrário desse autor, defenderemos que a distinção estabelecida por Hume entre objetos materiais e imateriais está relacionada à distinção entre mente e corpo, mas que a última não corresponde perfeitamente à primeira. Isso significa que a diferença entre o material e o imaterial não implica um dualismo, como propõe Flage.

Sustentaremos, na seção 3, que Hume é, de fato, defensor de uma certa forma de fenomenalismo. Pois reduz percepções e objetos a uma mesma categoria fenomênica e concebe a diferença entre mente e corpo como uma diferença apenas de relação, não como uma diferença de natureza.

Todavia, há uma série de objeções contra as leituras fenomenalistas da filosofia humeana, dentre as quais, a suposta contradição entre fenomenalismo e ceticismo sobre o mundo externo, assim como o problema da relação entre corpo e mente. Na seção 4, responderemos essas objeções e, por fim, daremos uma solução ao problema da relação entre corpo e mente e para o problema da aparente contradição entre fenomenalismo e ceticismo.

## Seção 1 Os corpos e o problema do lugar

No parágrafo 7 da seção "Da imaterialidade da alma", Hume expõe um argumento<sup>56</sup>. Segundo esse argumento, que o filósofo não endossa, é impossível que a mente esteja conjugada ao corpo, o que provaria sua natureza imaterial. Pois, se a mente, supostamente indivisível, isto é, sem partes extensas, estivesse conjugada ao corpo, que é extenso, em que lugar ela se situaria em relação a ele?

---

56 Cf. T 1. 4. 5. 7.

O filósofo concorda com os defensores desse argumento em apenas um ponto, isto é, que qualquer resposta a essa pergunta seria absurda, pois é impossível que uma substância inextensa se conjugue com uma que possui partes situadas espacialmente. Para Hume, esse argumento não prova, todavia, a imaterialidade da alma, mas levanta uma questão de grande importância: o problema da conjunção local da mente com a matéria<sup>57</sup>.

Dos parágrafos 8 a 15 da seção "Da imaterialidade da alma", Hume se posiciona a respeito desse problema. Para começar, ele recoloca a questão sob os seguintes termos: que objetos são passíveis de uma conjunção local e quais não são? Essa conjunção local é entendida por ele como uma conjunção espacial. Hume, embora não aceite uma ideia de extensão como a dos newtonianos (como vimos no capítulo anterior), mesmo assim, usa a expressão "ocupar um lugar" para se referir à espacialidade dos objetos. Dessa forma, a pergunta sobre a conjunção local também é apresentada por ele da seguinte maneira: que objetos podem ocupar lugar e quais não podem? O filósofo sustenta que, de fato, muitos objetos existem sem que estejam em nenhum lugar (T 1. 4. 5. 10). Ao explicar o que seria algo existir sem estar em nenhum lugar, ele deixa claro também em que sentido emprega essa expressão. Hume afirma que:

Pode-se dizer que um objeto não está em nenhum lugar quando suas partes não estão situadas umas em relação às outras de modo a formar uma figura ou uma quantidade; nem o todo está situado em relação a outros corpos de modo a responder a nossas noções de contigüidade ou distância. (T 1. 4. 5. 10).

"Ocupar um lugar", portanto, não significa estar situado em um lugar do espaço absoluto newtoniano. Como vimos, a noção de espaço é, para Hume, a ideia do modo como se dispõem, as partes dos objetos visíveis e tangíveis, o que torna impossível a concepção de um espaço vazio, isto é, um espaço sem nada visível ou tangível que pudesse vir a ser ocupado por algum corpo. Para ele, um objeto "ocupar um lugar" quer dizer que esse objeto tem "partes situadas umas em relação às outras de modo a formar uma figura ou quantidade" (T 1. 4. 5. 10) e

---

57 Cf. T 1. 4. 5. 8.

que esse objeto está situado em relação a outros de modo que é possível compará-los por meio da relação de espacialidade, afirmando, por exemplo, que são contíguos ou estão distantes, que um é maior ou menor que o outro, etc.

Dada essa noção de conjunção local, que objetos podem, de fato, ocupar lugar? Para Hume, os únicos objetos dos quais podemos dizer que ocupam lugar, são os objetos da visão e do tato, pois esses são os únicos objetos compostos de partes ordenadas espacialmente. Todas as outras qualidades sensíveis são incompatíveis com essa noção e, portanto, existem sem ocupar nenhum lugar. Um cheiro, um som ou um sabor, por exemplo, não possuem partes situadas de modo a formar uma figura ou uma quantidade, nem se situam em relação a outros objetos de modo que seja possível compará-los por meio da relação de espacialidade. Se um cheiro, um som ou um sabor fossem extensos, poderiam formar uma figura ou uma quantidade, mas é absurdo supor que uma qualidade como essas possa formar uma figura quadrada, ou circular, ou qualquer outra, ou que possa ter comprimento, largura e profundidade.

Porém, apesar de ser absurdo, de um ponto de vista racional, atribuir lugar a objetos incompatíveis com essa noção, Hume observa que o senso comum, de fato, atribui lugar a qualidades incompatíveis com essa ideia, sendo tomado pela ilusão de que o sabor de uma maçã, assim como seu cheiro, por exemplo, estão na própria maçã que se tem diante da visão ou do tato. Mas o filósofo entende que a atribuição de um lugar a qualidades que não podem ocupar lugar é um erro e nos leva a concepções absurdas. Se o sabor de um figo, por exemplo, estivesse no próprio objeto extenso, esse sabor seria também extenso, o que é claramente contrário à razão. Logo, de um ponto de vista filosófico, não é possível sustentar essa noção comum. Hume afirma que:

[...] quaisquer que sejam as noções confusas que possamos formar de uma união espacial entre um corpo extenso, como um figo, e seu sabor particular, é certo que, após uma reflexão, observaremos nessa união algo inteiramente ininteligível e contraditório. (T 1. 4. 5. 13).

Para o filósofo:

Todo esse absurdo decorre do fato de tentarmos conceder um lugar a algo que é inteiramente incapaz de ocupar um lugar [...]. Mas, se a razão alguma vez tiver força suficiente para superar o preconceito, é certo que ela deve prevalecer neste caso. (T 1. 4. 5. 14).

Ao longo desta passagem da seção "Da imaterialidade da alma", isto é, dos parágrafos 7 a 15 (T. 1. 4. 5. 7-15), discutindo esta questão sobre quais objetos podem e quais não podem ocupar lugar, Hume adota um critério de distinção entre os objetos extensos (portanto, materiais) e os objetos imateriais. Esse critério é a compatibilidade com a noção de espaço. Com isso em mãos, o filósofo empreende, ao longo dessa passagem, uma crítica da noção comum de corpo, distinguindo, nessa noção comum, as qualidades compatíveis com a espacialidade daquelas que não são. Dessa crítica da opinião comum, emerge a noção filosófica de corpo sustentada por Hume. Com base nisso, podemos concluir que os corpos são, para o filósofo, os objetos do tato ou da visão, os únicos compatíveis com a noção de espaço.

## Seção 2 O dualismo de Hume segundo Flage

Daniel Flage (1982) também vê, nessa passagem da seção "Da imaterialidade da alma" (T 1. 4. 5), a defesa de um critério de distinção entre o material e o imaterial. Mas, para o intérprete, a adoção desse critério, por parte de Hume, revela uma forma de dualismo. O filósofo seria o defensor de um dualismo de entidades e de sistemas, segundo Flage (1982, p. 532), pois teria instituído uma distinção categórica entre dois tipos de percepções (as impressões materiais e as impressões imateriais) e essa distinção estaria intimamente ligada a uma distinção, igualmente categórica, entre corpo e mente (sistemas físico e mental). O autor sustenta que:

[...] Hume adere a uma forma bastante sofisticada de dualismo, um dualismo tanto de entidades quanto de sistemas. Seu dualismo de entidades se fundamenta sobre uma distinção entre impressões com base em sua suscetibilidade a relações espaciais. E ele estabelece uma outra distinção entre sistemas mentais e físicos com base na suscetibilidade às relações espaciais de *todas* as entidades de cada sistema, e sua teoria da

causação lhe permite prover uma consideração consistente da interação [entre sistemas físicos e mentais, isto é, corpo e mente]. (FLAGE, 1982, p. 539, tradução nossa).

Para o intérprete, Hume estabelece, portanto, não apenas uma distinção entre qualidades compatíveis com a noção de espacialidade e qualidades incompatíveis com essa noção, mas também entre corpo e mente. A diferença estabelecida pelo filósofo entre mente e corpo, segundo a interpretação de Flage, seria que os corpos são sistemas<sup>58</sup> em que todas as suas entidades, isto é, as impressões que os compõem, são suscetíveis a relações espaciais, enquanto nem todas as percepções que compõem a mente são suscetíveis a esse mesmo tipo de relação. Mas o intérprete (FLAGE, 1982, p. 535) observa, com razão, que a distinção entre objetos materiais e imateriais não é necessariamente a mesma coisa que distinguir entre mente e corpo. A questão, portanto, é: se Hume estabelece uma distinção entre corpo e mente, que relação haveria entre essa distinção e a distinção entre objetos materiais e imateriais?

Flage oferece dois argumentos a favor de sua tese de que a distinção entre o material e o imaterial corresponde, para Hume, à distinção entre corpo e mente, isto é, a sua tese de que os corpos são espaciais enquanto as mentes não são (Flage, 1982, p. 538). O primeiro argumento é que um corpo é constituído, segundo Hume, somente de qualidades passíveis de relações espaciais, enquanto uma mente não é. O segundo argumento é que uma mente não é capaz de sustentar relações espaciais com os corpos (FLAGE, 1982, p. 536). Esses dois pontos revelariam, segundo Flage, uma diferença categórica entre mente e corpo, uma diferença atrelada à distinção entre o material e o imaterial.

A respeito do primeiro ponto, o intérprete sustenta que, nem todos os objetos que compõem um sistema mental são suscetíveis de relações espaciais, enquanto todos os objetos de um sistema físico são. Mesmo assim, para ele, a ausência de relações espaciais de contiguidade não impede que haja relações causais entre os objetos de um sistema mental (FLAGE, 1982, p. 537). Embora

---

<sup>58</sup> Flage (p. 536) define "sistema físico" como um sistema composto apenas de entidades passíveis de relações espaciais. Em um sistema mental, por outro lado, nem todas as entidades seriam passíveis de relações espaciais (Flage, p. 536).

Flage não afirme explicitamente, isso indica que, para ele, em um sistema físico, não fosse a presença das relações de contiguidade, não poderia haver relações causais entre os objetos que compõem esse sistema, isto é, as relações espaciais seriam essenciais para os sistemas físicos, enquanto que, para os sistemas mentais, elas não seriam.

Para mostrar o segundo ponto, isto é, que uma mente não é capaz de sustentar relações espaciais com os corpos, Flage nos remete à passagem em que Hume usa a metáfora do teatro para ilustrar sua teoria da mente como um feixe de percepções. O filósofo diz:

A mente é uma espécie de teatro, 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 longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. Mas a comparação com o teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto. (T 1. 4. 6. 4).

Flage faz uma interpretação literal dessa metáfora, concluindo que, quando Hume diz que não temos ideia do lugar onde se passam as cenas que compõem nossas mentes, o filósofo quer dizer que uma mente não é capaz de manter nenhuma relação espacial com os objetos do domínio físico. Isso evidenciaria, mais uma vez, para o intérprete, que apenas os corpos são espaciais, enquanto as mentes não são.

Para que se compreenda adequadamente, o ponto de vista de Flage, é necessário ter em mente que, em sua argumentação, ele não apenas toma o domínio dos objetos físicos como o domínio dos objetos espaciais, mas pressupõe também que os objetos espaciais são aqueles que poderiam existir sem ser percebidos caso existisse algo assim (FLAGE, 1982, p. 536). Isto é, para Flage, a exterioridade espacial implica a independência. O intérprete diz: "É bastante claro que Hume considerou o domínio dos corpos como um ou mais sistemas físicos. Isso se reflete não apenas em sua afirmação de que a crença nos corpos

envolve a crença na externalidade [...]” (FLAGE, 1982, p. 536, nossa tradução). O intérprete também diz: "Embora Hume considere a questão epistêmica sobre a existência dos corpos irresolúvel, ele sustenta que, se os corpos existem, eles são sistemas em um domínio espacial." (FLAGE, 1982, p. 536, nossa tradução). Flage diz isso como se o fato de Hume considerar os corpos como objetos espaciais fosse o bastante para tomarmos os corpos como distintos da mente, o que mostra uma vez mais que, para o intérprete, a espacialidade implica a independência.

Porém, a tese de Flage de que a distinção entre percepções materiais e imateriais corresponde, na filosofia de Hume, à distinção entre mente e corpo é contraditória. Pois o autor admite que a mente é composta, para Hume, tanto de percepções imateriais quanto de percepções materiais (FLAGE, 1982, p. 536). Aliás, movido por essa consideração, Flage chega a supor que Hume, na verdade, não estabelece uma distinção entre mente e corpo que corresponda a sua distinção entre objetos materiais e imateriais. O intérprete chega a conceber essa hipótese, mas afirma que essa seria uma conclusão muito extremada, sem, no entanto, justificar essa afirmação<sup>59</sup>. Flage diz:

Considerando que, presumivelmente, toda ideia que é cópia de um objeto espacial é, em certo sentido, ela mesma um objeto espacial, segue-se que, quando me lembro ou raciocino a respeito da mesa em minha cozinha, uma das ideias que compõem minha mente é espacial, isto é, material. O que podemos concluir disso? Que Hume não estabeleceu nenhuma distinção sistemática entre mentes e corpos? Ou que ele estabeleceu, mas sem que essa distinção mantivesse qualquer relação com a distinção entre entidades espaciais (materiais) e entidades não espaciais (imateriais)? (FLAGE, p. 535-536, tradução nossa).

Não se pode negar que, dada a distinção humeana entre objetos materiais (isto é, espaciais) e imateriais (ou seja, não espaciais), a mente não é composta apenas de objetos imateriais. Isso quer dizer que se encontram, na mente, o material e o imaterial. Flage não nega isso, chegando a formular, movido por essa consideração, estas duas hipóteses, isto é, que Hume não teria estabelecido uma distinção entre mente e corpo ou que sua distinção não estaria relacionada com a distinção entre objetos materiais e imateriais.

---

59 Cf. FLAGE, 1982, p. 536.

Concordamos sobre as duas hipóteses serem extremas, mas a opção de Flage em defesa de uma correspondência entre a distinção entre corpo e mente e a distinção entre objetos materiais e imateriais não é a única que nos resta. A distinção humeana entre mente e corpo está relacionada a sua distinção entre o material e o imaterial, mas sem que elas correspondam uma a outra perfeitamente.

O critério sustentado por Hume em seu debate sobre a questão da compatibilidade ou incompatibilidade dos objetos sensíveis com a noção de lugar mostra que os corpos são, para Hume, espaciais. Mas não há nenhuma razão para se afirmar, com base nisso, que as mentes seriam imateriais. Afirmar que as mentes são imateriais contradiz a própria análise humeana do problema da conjunção espacial. Pois é evidente que, dado o critério da compatibilidade com a noção de lugar e dada a concepção humeana de que a mente é um feixe de percepções, a mente é composta de entidades materiais também. Isso nos obriga a concluir que a distinção humeana entre mente e corpo não corresponde à distinção entre o material e o imaterial.

Sobre a metáfora humeana da mente como um teatro, utilizada por Flage para argumentar que a mente não mantém relações espaciais com os corpos, é preciso dizer que a interpretação literal que o autor faz dela está equivocada. Porque, naquele contexto, Hume argumenta contra a ideia de uma substância da mente. Assim, quando diz que não temos ideia do lugar onde se passam as cenas que compõem nossas mentes, ele não se refere literalmente a um lugar, mas a uma suposta substância de que nossas percepções resultariam ou a que seriam inerentes.

Sobre Flage pressupor que a espacialidade implica a independência, já mostramos, em nosso capítulo anterior, que Hume distingue a exterioridade espacial da exterioridade enquanto independência e não pensa que um objeto possa ser tomado como independente apenas por ser espacial. Além disso, do ponto de vista lógico, tanto uma percepção quanto um objeto poderiam existir sem ser percebidos<sup>60</sup>. Isso significa, ao contrário do que Flage pressupõe, que a

---

60 Cf. T 1. 4. 2. 39.

noção de existência independente não pode ser deduzida do conceito de corpo enquanto objeto espacial.

Assim, embora nossa leitura concorde com a de Flage no que diz respeito a Hume adotar um critério de distinção entre o material e o imaterial, discordamos do intérprete sobre a diferença entre objetos materiais e imateriais corresponder à diferença que Hume estabelece entre mente e corpo. Sustentamos que a distinção estabelecida pelo filósofo entre objetos materiais e imateriais está relacionada à distinção entre mente e corpo, mas que uma não corresponde perfeitamente a outra. Isso significa que a diferença entre o material e o imaterial não implica um dualismo, como propõe Flage.

A seguir, argumentamos que, embora Hume estabeleça um critério que lhe permite pensar os corpos de um ponto de vista filosófico, como o filósofo reduz as percepções e os objetos a um mesmo nível fenomênico e concebe a diferença entre mente e corpo com base em suas relações, a melhor maneira de descrever a filosofia humeana é descrevê-la como uma forma de fenomenalismo.

### Seção 3 Fenomenalismo

Na seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2), examinando a opinião comum de que os objetos sensíveis possuem uma existência independente, Hume diz:

[...] como toda percepção é distinguível das outras, e pode ser considerada como existindo separadamente, segue-se de modo evidente que não é absurdo separar da mente uma percepção particular qualquer, isto é, romper todas as suas relações com essa massa conectada de percepções que constituem um ser pensante. (T 1. 4. 2. 39).

E, no parágrafo seguinte, ele continua, afirmando que:

Se o nome percepção não torna absurda e contraditória essa separação de uma mente, o nome objeto, que representa exatamente a mesma coisa, jamais poderia tornar impossível sua conjunção. Os objetos externos são vistos, sentidos, e se tornam presentes à mente, isto é, adquirem uma tal relação com um feixe conectada de percepções que influenciam consideravelmente a estas, aumentando seu número com reflexões e

paixões presentes e abastecendo a memória de idéias. O mesmo ser contínuo e ininterrupto pode, portanto, estar ora presente à mente, ora ausente, sem nenhuma mudança real ou essencial no próprio ser. Uma interrupção na aparição aos sentidos não implica necessariamente uma interrupção na existência. A suposição da existência contínua dos objetos ou percepções sensíveis não envolve contradição. (T 1. 4. 2. 40).

Como se vê nessas passagens, Hume reduz as percepções e os objetos a um mesmo domínio, afirmando que os nomes "percepção" e "objeto" representam a mesma coisa. Essa mesma coisa que esses nomes representam são os objetos sensíveis. Nesse sentido, podemos dizer que o domínio a que percepções e objetos são reduzidos é o domínio dos fenômenos, que é delimitado pela experiência.

Além de dissolver a diferença entre percepções e objetos, o filósofo sustenta que a mente é uma coleção de percepções. Na seção "Da identidade pessoal" (T 1. 4. 6), fazendo referência aos defensores da tese de que a mente é uma substância simples e contínua, Hume ironicamente afirma que: "À parte alguns metafísicos dessa espécie; porém, arrisco-me a afirmar que os demais homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções [...]" (T 1. 4. 6. 4). Esta teoria da mente como um feixe de percepções já se encontra presente nos parágrafos 39 e 40 (T 1. 4. 2. 39-40) citados acima. Naqueles parágrafos, o filósofo defende que, quando um objeto é percebido, isso indica que o objeto adquiriu relações com o *feixe de percepções conectadas* que constitui a mente; e que, quando o objeto não é mais percebido, isso significa que ele rompeu suas relações com a mente, sem que isso implique que o objeto deixa de existir ao deixar de ser percebido (ou que uma imagem sua precise ser criada para que ele se torne presente à mente, como requer, por exemplo, o sistema da dupla existência). Diante disso, só podemos concluir que a diferença entre o mundo interno das percepções e o mundo externo dos objetos está, para Hume, na *relação* dos objetos sensíveis com a mente que os percebe, ou seja, a diferença entre objetos e percepções não é uma diferença específica, ou de natureza; é uma diferença apenas de relação.

Como Hume descreve a diferença entre a mente e os objetos com base em suas relações, ao mesmo tempo em que reduz as percepções e os objetos ao campo da experiência e os toma como a mesma coisa, não há razões para sustentar que o

filósofo defenda alguma forma de dualismo. Ao contrário, o que se pode conceber, dentro dos limites da experiência, são seres de uma única natureza: as percepções. Isso significa que o critério de distinção entre o material e o imaterial, isto é, a espacialidade, permite pensar filosoficamente a noção de corpo, mas não fundamenta uma leitura dualista da filosofia de Hume. Os corpos são objetos sensíveis, isto é, os objetos sólidos ou visíveis a que naturalmente se atribui uma existência independente do ponto de vista causal. Mas esses objetos também são coleções de percepções, porque são coleções de qualidades sensíveis.

Em certa medida, trata-se de uma questão de perspectiva: quando consideramos os objetos sensíveis separadamente de suas relações com nossa percepção, nós os chamamos de objetos; quando, por outro lado, consideramos suas relações com a mente, chamamos de percepções. Mas sempre nos referimos a coleções de percepções. Dentre todas as percepções, no entanto, existem aquelas compatíveis com a noção de lugar ou espaço e as que não são compatíveis com essa noção. Embora a opinião comum não faça essa distinção, não se pode ignorar, filosoficamente, a incompatibilidade de diversas qualidades sensíveis com a noção de espaço. Assim, um filósofo deve considerar, como Hume faz em sua discussão sobre quais objetos podem ou não podem ocupar lugar, que um corpo, isto é, um objeto externo, é um objeto visível ou tangível, pois a visibilidade e a tangibilidade são as únicas qualidades compatíveis com a noção de espaço; são as únicas qualidades compatíveis com a noção de lugar a que temos acesso direto pelos sentidos, porque, como argumentaremos na próxima seção, a noção humeana de corpo, isto é, a ideia de que os corpos são os objetos sólidos ou visíveis a que atribuímos uma existência independente, vai além disso e abrange as descobertas experimentais da filosofia natural.

### Seção 3.1 Os corpos e o método experimental de raciocínio

Experimentos como a duplicação da imagem dos objetos ao se pressionar um dos olhos, que examinamos em nosso capítulo 3, mostram que a atribuição de uma existência independente às percepções é uma opinião equivocada. Os

filósofos da dupla existência, para garantir que há objetos independentes, distinguem os objetos das percepções e atribuem uma existência independente aos corpos e uma existência dependente a suas imagens mentais, como vimos no capítulo 2. O resultado disso é um sistema inconsistente que, com base em uma crítica filosófica, recusa uma opinião natural e abraça uma outra opinião que não pode ser justificada racionalmente.

A concepção humeana de corpo também tem, como ponto de partida, a crítica filosófica da opinião comum. Mas, em um certo sentido, o filósofo leva essa crítica mais longe. O que são os corpos para o senso comum? São coleções de qualidades sensíveis a que se atribui uma identidade e independência. Uma maçã, por exemplo — com sua figura, peso, cor, cheiro, sabor, textura, o som que produz ao ser percutida — é um corpo para o senso comum. No entanto, nem todas as qualidades sensíveis são compatíveis com a noção filosófica de corpo, como mostra, a discussão humeana sobre a compatibilidade ou incompatibilidade com a noção de lugar. Aqui começa um outro nível da crítica humeana à concepção comum: só podemos atribuir aos corpos aquelas qualidades compatíveis com a noção de espaço.

Hume considera os corpos, portanto, como objetos extensos. Esses objetos, dentre outras características que possuem, ocupam lugar no espaço, no sentido que explicamos em nosso capítulo 4. Como nem todas as qualidades sensíveis podem ocupar lugar, nem todas são compatíveis com a noção de corpo. Com esse critério em mãos, a crítica humeana corrige a opinião comum. Essa crítica estabelece uma distinção entre as qualidades sensíveis dos objetos. Não uma distinção como a que se faz entre as qualidades primárias e secundárias, em que as primeiras corresponderiam a um arquétipo externo, enquanto as outras não. Mas uma distinção entre as qualidades compatíveis com a extensão e aquelas que não são compatíveis. No que diz respeito a sua origem, todas as qualidades sensíveis permanecem em pé de igualdade: não podemos referir nenhuma delas a um arquétipo externo.

Os corpos se encontram no campo dos fenômenos. A distinção que se faz entre suas qualidades sensíveis decorre da crítica racional que se empreende

nesse domínio. Os objetos externos são os objetos coloridos e os objetos sólidos a que atribuímos uma existência contínua e distinta da mente, isto é, aqueles que são concebidos como causalmente independentes da percepção. Mas os objetos externos não são apenas isso para Hume. O filósofo entende que, através de experimentos, é possível descobrir outras qualidades compatíveis com a noção de espaço que, por isso, devem ser atribuídas aos próprios objetos sólidos ou visíveis, isto é, aos objetos externos.

Na "Seção 6" da "Parte 1" do "Livro 1" (T 1. 1. 6), Hume defende que a noção de substância é apenas uma coleção de ideias simples conectadas pela imaginação (T 1. 1. 6. 2) e que é possível adicionar novas qualidades à ideia de uma substância anteriormente já conhecida. O filósofo apresenta o exemplo do ouro para ilustrar isso. Ele diz:

[...] nossa idéia de ouro pode, a princípio, ser a de uma cor amarela, de peso, de maleabilidade e de fusibilidade; mas, com a descoberta de sua solubilidade em água régia, acrescentamos esta última àquelas qualidades, e supomos que pertence à substância tanto como se sua idéia houvesse, desde o início, feito parte da idéia composta. (T 1. 1. 6. 2).

O que nos interessa, nesse exemplo, é o fato de que a noção humeana de substância admite que as qualidades descobertas experimentalmente sejam consideradas como qualidades que pertencem à própria substância desde o início. No exemplo dado pelo filósofo, deve-se notar que a cor do ouro é conhecida através da simples visão dessa qualidade. Mas o seu peso, sua maleabilidade, fusibilidade e solubilidade em água régia só são descobertos por meio de experimentos. Entendemos que esse exemplo é paradigmático. Os corpos materiais são coleções de qualidades. São substâncias, portanto, no sentido humeano<sup>61</sup>.

Uma qualidade é imprescindível a um corpo: só podemos conceber os corpos como objetos de nossa visão ou de nosso tato. Essas duas qualidades, a cor e a tangibilidade, são qualidades fundamentais dos corpos, porque, sem elas, é impossível concebê-los. Mas outras qualidades compatíveis com a noção de corpo

---

61 Cf. T 1. 1. 6. 1.

são descobertas por meio de experimentos, como vemos nesse caso do ouro. Essa consideração é de grande importância, pois mostra que a noção humeana de corpo compreende a filosofia experimental de sua época.

Há outros exemplos dessa abertura da noção humeana de corpo às descobertas da filosofia natural. Em EHU 7. 25, por exemplo, em uma nota, Hume cita duas leis ou princípios da Dinâmica<sup>62</sup>:

Descobrimos por experiência que um corpo em repouso ou em movimento continua para sempre em seu estado presente até ser retirado dele por alguma nova causa, e que um corpo impelido retira do corpo que o impele tanto movimento quanto ele mesmo ganha. (EHU 7. 25).

Hume se refere, nessa passagem, a princípios descobertos através de experimentos. Eles dizem respeito ao movimento e são compatíveis com a noção de espaço. O que é inequívoco nessa e em outras passagens em que o filósofo reconhece descobertas experimentais da filosofia natural de sua época é que ele admite que podemos conhecer e que, de fato, conhecemos, por meio de experimentos, diversas qualidades dos objetos dos sentidos além de sua visibilidade ou tangibilidade. Os dois princípios mencionados na passagem acima são aplicáveis aos objetos visíveis e tangíveis e somente a eles, assim como as qualidades mencionadas no exemplo do ouro. Porque são qualidades que dizem respeito à espacialidade. O movimento, no sentido moderno, só se aplica a objetos compatíveis com a noção de espaço. Peso, maleabilidade e fusibilidade também são características de objetos espaciais. Por isso, defendemos que o princípio de compatibilidade com a noção de espaço se estende às qualidades descobertas experimentalmente. Logo, os corpos são, para Hume, os objetos visíveis ou tangíveis a que atribuímos identidade e independência e a respeito dos quais se pode descobrir experimentalmente outras propriedades além da visibilidade e tangibilidade.

Dessa forma, é possível explicar a noção humeana de corpo sem extrapolar o domínio da experiência; mantendo-se, assim, fiel ao ceticismo

---

62 Sobre as referências de Hume às leis da Dinâmica, recomendamos o artigo de Matias Slavov (2016).

recomendado por Hume, que nos aconselha a manter a investigação filosófica dentro desse domínio; e, ao mesmo tempo, mostrar que ele tem uma concepção original dos corpos e perfeitamente compatível com as inovações científicas de sua época.

#### Seção 4 Objeções contra as leituras fenomenalistas e respostas

Mas há importantes objeções às leituras fenomenalistas. Flage (1982) é um dentre tantos autores que recusam essas interpretações da filosofia de Hume. Ele dedica parte de seu artigo de 1982, *Hume's Dualism*, contra essas leituras, tomando, como base de sua crítica, uma definição de fenomenalismo em que se distingue duas teses.

Para Flage, uma filosofia fenomenalista sustenta que "Todas as entidades fundamentais são de apenas um tipo e não são, nem mentais (imateriais), nem físicas (materiais)" (FLAGE, 1982, p. 527, tradução nossa) e que "Mentes e corpos são redutíveis aos objetos imediatos e momentâneos da consciência" (FLAGE, 1982, p. 527, tradução nossa). Para o intérprete, como Hume reconhece uma distinção entre objetos materiais e imateriais, ele não poderia sustentar a primeira dessas duas teses e, portanto, não pode ser considerado um fenomenalista (FLAGE, 1982, p. 535).

Se essa definição de fenomenalismo fosse apropriada, realmente não poderíamos atribuir uma filosofia fenomenalista a Hume. Porque precisaríamos sustentar, de acordo com essa definição, que não há, para o filósofo, nenhuma diferença entre o material e o imaterial. No entanto, defendemos, em nosso capítulo anterior, que Hume estabelece essa distinção. A filosofia humeana realmente é incompatível com a definição de fenomenalismo proposta por Flage.

Mas há um problema com a definição de Flage. Na primeira tese que o intérprete atribui ao fenomenalismo, ele identifica a mente com o imaterial, o que contraria a própria leitura que o autor faz da discussão de Hume sobre as qualidades incompatíveis com a noção de espaço, assim como contraria também a própria noção humeana de espaço. Porque, dada a ideia humeana de extensão,

uma percepção visível ou tangível é espacial. Se aceitamos, como Flage aceita, que a compatibilidade com a noção de espaço é um critério de distinção entre o material e o imaterial, não podemos sustentar que a mente é imaterial. Para Hume, a mente é um feixe de percepções. Dentre as percepções que a compõem, encontramos um grande número de percepções incompatíveis com a noção de espaço, mas encontramos também percepções compatíveis com essa noção e essas percepções são, portanto, espaciais, no sentido humeano. A única diferença entre, por exemplo, a imagem formada na mente ao recordarmos um objeto que vimos antes e uma imagem que temos atualmente diante da visão é o fato de que não atribuímos, à primeira, uma existência independente. Mas Hume nem sequer menciona a questão da independência dos objetos em sua consideração sobre a compatibilidade com a noção de lugar. O problema da compatibilidade com a ideia de lugar não está envolvido na questão da independência.

Porém, se corrigirmos a definição de Flage e, ao invés de afirmar que uma filosofia fenomenalista sustenta que o único tipo de entidade existente não é, nem material, nem imaterial; se, ao invés disso, afirmarmos que um fenomenalista defende, dentre outras coisas, que só podemos conceber um tipo de existência, então Hume pode ser tomado como um fenomenalista, porque, como argumentamos anteriormente, o filósofo toma as percepções e os objetos como a mesma coisa, reduz essas entidades a um mesmo domínio e concebe a diferença entre mente e corpo apenas como uma diferença de relação, não como uma diferença de natureza.

Mas Flage faz outras objeções contra as leituras fenomenalistas que também merecem ser consideradas. A seguir, procuramos responder a cada uma delas.

Flage (1982, p. 530-532) questiona a interpretação de uma das principais passagens utilizadas em defesa dessas leituras. Para ele, os parágrafos 39 e 40 da seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2) (que também empregamos a favor de um fenomenalismo humeano) não implicam que não há nenhuma diferença substancial entre a matéria e a mente — primeira objeção. O intérprete enfatiza que, nessas passagens, Hume está apenas refutando uma tese idealista

como a de Berkeley, para a qual é absurdo supor que um objeto possa existir sem ser percebido.

Realmente, nesses parágrafos 39 e 40, o filósofo recusa a tese de Berkeley. Para o filósofo irlandês, é absurdo supor que algo possa existir sem ser percebido. Em oposição a ele, Hume acredita poder mostrar que a suposição da existência independente dos objetos dos sentidos não implica contradição. Mas a constatação de que Hume recusa essa tese berkeleyana não pode ser interpretada como se ele defendesse apenas de forma dialética que a suposição da existência independente não implica contradição, isto é, apenas para refutar a tese de Berkeley sem se comprometer com tese nenhuma. O que se pode afirmar a partir do contexto desses parágrafos é que Hume conclui que a suposição da existência independente não implica contradição, o que o leva a recusar a opinião do filósofo imaterialista.

Flage (1982, p. 527-528) também afirma que, mesmo que Hume reduza os corpos e as mentes às percepções, isso não implica que não haja uma distinção, em sua filosofia, incompatível com a tese de que tudo que existe pertence a uma mesma classe de seres e que essa classe não é, nem material, nem imaterial — segunda objeção. De fato, para o intérprete, mostrar que Hume possui um critério de distinção entre o material e o imaterial é uma prova de que as leituras fenomenalistas estão equivocadas. Mas a distinção humeana entre objetos materiais e imateriais não implica uma distinção entre mente e corpo em que os corpos seriam materiais e as mentes não seriam. Em primeiro lugar, porque as mentes também são compostas de percepções espaciais. Em segundo lugar, porque quando o próprio Hume nos oferece os elementos para demarcar a diferença entre mente e corpo, ele apresenta essa diferença apenas em termos de relação, nunca em termos de natureza.

Outra objeção de Flage (1982, p. 528) é que um fenomenalista precisa explicar a identidade e continuidade dos objetos sem apelar à noção de invariabilidade — terceira objeção. O intérprete afirma que esse não é o caso de Hume, porque esse filósofo sustenta que a identidade de um objeto, assim como sua continuidade, pressupõe sua invariabilidade e ininterruptibilidade ao longo

do tempo. Porém, o que Hume diz, de fato, é que a ideia de identidade pressupõe a invariabilidade e a ininterruptibilidade. Os objetos do senso comum, todavia, são concebidos como idênticos e contínuos sem que sejam ininterruptos e, até mesmo, invariáveis; e Hume explica, na seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" (T 1. 4. 2), que essa concepção comum se dá à revelia das ideias de invariabilidade e ininterruptibilidade. Portanto, se Flage tem razão a respeito desse ponto, temos aqui, na verdade, mais um argumento a favor do fenomenalismo de Hume e não o contrário.

Flage (1982, p. 529-530) também defende que Hume não pode ser considerado um fenomenalista por aceitar que os corpos são a causa de nossas impressões sensíveis, o que evidenciaria um dualismo de mente e matéria — quarta objeção. De fato, Hume afirma, por exemplo, que "só conhecemos os objetos externos pelas percepções que eles ocasionam" (T 1. 2. 6. 7). Porém, entendemos que, desde que não se considere os corpos como coisas de uma natureza distinta da percepção, mesmo um fenomenalista pode sustentar uma tese como essa.

Há um exemplo, no *Tratado*, que parece especialmente difícil de explicar sem que se aceite um dualismo de mente e matéria (ou até mesmo um realismo como aquele defendido por Wright e Strawson). Hume diz:

Se fizermos girar rapidamente um pedaço de carvão incandescente, a imagem que irá se apresentar aos sentidos será a de um círculo de fogo. Não se notará nenhum intervalo de tempo entre suas revoluções, e isso simplesmente porque é impossível que nossas percepções se sucedam umas às outras com a mesma rapidez com que o movimento é comunicado aos objetos externos. (T 1. 2. 3. 7).

Nesse exemplo, Hume admite que o movimento de um objeto externo é a causa de uma imagem percebida. A velocidade com que o objeto externo se move é o que nos faz ver um círculo de fogo ao invés de vermos o próprio objeto girar. Ao admitir que um objeto externo é a causa de uma percepção, o filósofo parece aceitar que objetos externos não são percepções. No entanto, se distinguimos o objeto tangível do objeto visível, isso se explica sem que seja necessário supor a existência de objetos além das percepções. É isso que Hume faz, na verdade. O

pedaço de carvão é, para ele, tanto um objeto do tato quanto um objeto da visão que se encontram intimamente conectados pelo hábito. Apesar de geralmente tomá-los como o mesmo objeto, é preciso reconhecer, portanto, que são dois objetos sensíveis conectados causalmente, isto é, o objeto sólido, que se sente pelo toque, sempre é acompanhado do objeto colorido, que se percebe pela visão. No exemplo dado por Hume, o que acontece é que, ao se tocar o pedaço de carvão incandescente e transmitir um movimento suficientemente rápido a ele, observa-se que o objeto visível sofre uma mudança e o que antes era visto como um pedaço de carvão incandescente, agora passa a ser visto como um círculo de fogo. Mas não se trata de uma percepção, de um lado, e um objeto real, de outro. O que Hume chama de objeto externo é um objeto tangível conectado a um objeto visível, isto é, dois diferentes conjuntos de percepções espaciais causalmente conectados.<sup>63</sup>

Uma outra objeção de Flage (1982, p. 528-529) é que Hume, um filósofo cético, não nega a possibilidade da existência de um mundo além das percepções — quinta objeção. O intérprete afirma que tudo o que o filósofo diz é que não temos nenhuma evidência da existência desse mundo. A questão, portanto, é saber se é possível conciliar fenomenalismo e ceticismo. Porque um fenomenalismo seria, a princípio, dogmático. Esse é o caso, por exemplo, da filosofia de Berkeley.

Entendemos que esses dois aspectos do pensamento de Hume estão estreitamente ligados. É o ceticismo que leva o filósofo a não ultrapassar os limites da experiência. Realmente ele não ousa negar a existência de um mundo externo além das percepções, o que seria temerário, porque não é possível provar que não existe um mundo assim. Mas, por outro lado, também não é possível provar que existe. Seu ceticismo é muito claro sobre aonde a investigação filosófica deve se deter. O fato de não haver nenhuma evidência racional a respeito da existência de objetos além das percepções não é motivo suficiente para

---

63 Berkeley usa esse tipo de distinção para explicar, por exemplo, a percepção da distância. Para ele, "[...] se observarmos as coisas de maneira mais atenta e exata, temos de reconhecer que nunca vemos e sentimos um mesmo objeto; o que se vê é uma coisa e o que se sente é outra." (Berkeley, 2010, p. 65).

negar a existência desses objetos, é verdade, mas é motivo suficiente para suspender o juízo, assim como para recusar qualquer tese que pretenda se estabelecer mesmo sem poder justificar-se racionalmente.

## Conclusão

Esperamos ter mostrado, neste trabalho, que a noção humeana de corpo não gera nenhuma inconsistência em seu pensamento e que, embora Hume não defenda a distinção moderna entre qualidades primárias e secundárias, sua noção de matéria compreende os desenvolvimentos da filosofia natural de sua época.

Argumentamos que não se deve pressupor que os objetos possam ser definidos, para Hume, como entidades não mentais. Pois não é isso que encontramos nos textos do filósofo. Como vimos, no *Tratado*, examinando a concepção comum de existência externa, ele afirma que não é absurdo supor que uma percepção deixe de estar presente à mente sem ser aniquilada (T. 1. 4. 2. 39), assim como não é absurdo supor que um objeto passe a estar presente sem que isso implique a criação de uma nova percepção (T. 1. 4. 2. 40). Portanto, não é absurdo supor que uma percepção possa existir sem ser percebida e que um objeto possa vir a ser percebido sem que isso implique a criação de uma imagem sua. Isso dissolve qualquer diferença que pudesse ser suposta entre os objetos e as percepções e os reduz a um mesmo nível: o fenomênico.

Além de dissolver a diferença entre percepção e objeto, Hume afirma que a mente é uma coleção de percepções (T. 1. 4. 6. 4). Assim, quando se diz que um objeto é percebido, isso indica que ele adquiriu alguma relação com o feixe de percepções conectadas que constitui a mente; ao passo que, quando se diz que ele não é mais percebido, isso significa que ele rompeu suas relações com a mente. Com base nisso, defendemos que a diferença entre o mundo interno e o mundo externo repousa sobre a *relação* dos objetos com a mente que os percebe, sem que isso implique uma diferença específica, ou de natureza, entre ambos.

Para Hume, como mostramos, a matéria é extensa, é espacial, mas não em um sentido cartesiano. Porque a extensão não pode ser concebida, segundo ele, senão como colorida ou tangível. Ao mundo externo humeano, portanto, pertencem os objetos visíveis e os objetos tangíveis. Essas são as qualidades que, somadas a todas as outras qualidades compatíveis com a noção de espaço e

descobertas experimentalmente, caracterizam qualquer corpo dentro dos limites da experiência. Os demais objetos de nossa percepção, ou seja, os sabores, aromas, sons, calor, frio, dores e prazeres, além de todas as ideias, pertencem, por sua vez, ao mundo interno das percepções. Hume adota a opinião moderna de que as chamadas qualidades secundárias decorrem da aplicação dos objetos aos nossos órgãos sensíveis, mas verifica que um cheiro, um som, um sabor, etc. não são existências compatíveis com a extensão e que, portanto, seria absurdo dizer, como o senso comum faz, que essas qualidades estejam no próprio objeto visível ou tangível.

Quanto à independência atribuída aos corpos, sustentamos que não deve ser entendida, nem como a exterioridade espacial, nem como uma diferença específica; defendemos que se trata de uma independência causal, isto é, significa apenas que os objetos externos, que são objetos sensíveis, não são concebidos como efeitos de nossa percepção.

Portanto, Hume recusa a pergunta sobre a existência ou não dos corpos enquanto algo especificamente diferente das percepções, mas não se recusa a chamar de corpo, matéria, os objetos visíveis ou tangíveis, que se apresentam aos sentidos. Ao interpretarmos assim, a concepção humeana de matéria, somos capazes de conciliar a posição cética do filósofo com sua postura em relação à filosofia natural da época, mostrando como se harmonizam, seu ceticismo e seu naturalismo. Pois ele elabora sua noção de corpo no domínio das percepções, em conformidade com o que seu ceticismo aconselha, isto é, sem ultrapassar os limites de nossas faculdades, tomando em consideração apenas os objetos apropriados ao entendimento humano. É isso que significa, para Hume, poder edificar a filosofia natural sobre bases empíricas.

## REFERÊNCIAS

ADRIAENSEN, Han Thomas. *Representation and Scepticism from Aquinas to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

BERKELEY, George. A teoria da visão confirmada e explicada. In: **Tratados sobre a visão: Um ensaio para uma nova teoria da visão e A teoria da visão confirmada e explicada**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

\_\_\_\_\_. Um ensaio para uma nova teoria da visão. In: **Tratados sobre a visão: Um ensaio para uma nova teoria da visão e A teoria da visão confirmada e explicada**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

\_\_\_\_\_. Sobre o movimento. In: **Obras filosóficas/George Berkeley**. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

\_\_\_\_\_. Tratado sobre os princípios do conhecimento humano. In: **Obras filosóficas/George Berkeley**. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

BLACKWELL, Richard J. Descartes' Concept of Matter. In: **The Concept of Matter in Modern Philosophy**. London: University of Notre Dame Press, 1978. p. 59-75.

BUYSE, Filip. The Distinction between Primary Properties and Secondary Qualities in Galileo Galilei's Natural Philosophy. In: **Cahiers du Séminaire québécois en philosophie moderne/Working Papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy**. n° 1. p. 20-43. 2015.

CACHEL, Andrea. Crença no mundo exterior: um diálogo entre Hume e Berkeley. In: **Princípios**, Natal, v. 14, n. 21, jan./jun. 2007, p. 125-146.

CAMPELO, Wendel de Holanda Pereira. Hume's mitigated skepticism with regard to the systems of reality. In: **KRITERION**, Belo Horizonte, n° 152, Ago./2022, p. 317-336.

DESCARTES, René. A dióptrica. In: **Discurso do Método & Ensaios**. Tradução de César A. Battisti, Érico Andrade, Guilherme Rodrigues Neto, Marisa C. de Oliveira F. Donatelli, Pablo R. Mariconda e Paulo T. da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

\_\_\_\_\_. **Meditações Sobre Filosofia Primeira**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

\_\_\_\_\_. O Homem. In: **O mundo (ou Tratado da Luz) e O Homem**. Tradução de César A. Battisti e Marisa C. de Oliveira F. Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

\_\_\_\_\_. Os meteoros. In: **Discurso do Método & Ensaios**. Tradução de César A. Battisti, Érico Andrade, Guilherme Rodrigues Neto, Marisa C. de Oliveira F. Donatelli, Pablo R. Mariconda e Paulo T. da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

\_\_\_\_\_. O Mundo ou Tratado da Luz. In: **O mundo (ou Tratado da Luz) e O Homem**. Tradução de César A. Battisti e Marisa C. de Oliveira F. Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

DIMECH, Dominic K. **Hume on External Existence: A Sceptical Predicament**. Sydney, 231 p. (Doutorado em Filosofia) – Faculty of Arts & Social Sciences, The University of Sydney, 2018.

FLAGE, Daniel. Hume's Dualism. In: **Noûs**, Vol. 16, No. 4 (Nov., 1982), pp. 527-541.

\_\_\_\_\_. Hume on Memory and Causation. In: **Hume Studies**, 10th Anniversary Issue (1984), 168-188.

\_\_\_\_\_. Hume's Relative Ideas. In: **Hume Studies**, Volume VII, Number 1 (April, 1981), 55-73.

\_\_\_\_\_. On Freidman's Look. In: **Hume Studies**, Volume XIX, Number 1 (April, 1993), 187-197.

\_\_\_\_\_. Perchance to Dream: A Reply to Traiger. In: **Hume Studies**, Volume 11, Number 2 (November, 1985), 173-182.

\_\_\_\_\_. Relative ideias re-viewed. In: **The New Hume Debate**. London: Routledge, 2000.

\_\_\_\_\_. Relative Ideas Revisited: A Reply to Thomas. In: **Hume Studies**, Volume VIII, Number 2 (November, 1982), 158-171.

FRASCA-SPADA, Marina. The Existence of External Objects in Hume's Treatise: Realism, Skepticism, and the Task of Philosophy. In: POPKIN, R. H.; VAN DER ZANDE, J. (Ed.). **The Skeptical Tradition Around 1800: Skepticism in Philosophy, Science, and Society**. Dordrecht: Springer-Science + Business Media, 1998.

GALILEI, Galileo. Il saggiaiore. In: FAVARO, A. (Ed.). **Edizione nazionale delle opere di Galileo Galilei**. Firenze: G. Barbèra, 1933 [1623]. v. 6, p. 197-372.

\_\_\_\_\_. Parágrafo 48 do Ensaiaior (1623). Tradução de Marcelo Moschetti. In: **Revista Guairacá**, p. 211-218, volume 29, nº 2, 2013.

HALL, Marie Boas. Matter in Seventeenth Century Science. In: **The Concept of Matter in Modern Philosophy**. London: University of Notre Dame Press, 1978. p. 76-99.

HUME, David. **A Treatise of Human Nature**. Oxford: Oxford University Press, 2000. (Oxford Philosophical Texts).

\_\_\_\_\_. **Tratado da Natureza Humana**. Tradução de Déborah Danowski. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

\_\_\_\_\_. Uma Investigaçãio Sobre o Entendimento Humano. In: **Investigaçãioes Sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Edunesp, 2003.

JOLLEY, Nicholas. **The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes**. New York: Oxford University Press, 1990.

KOYRÉ, Alexandre. **Newtonian Studies**. London: Chapman & Hall, 1965.

LAIRD, J. Hume's Account of Sensitive Belief. In: **Mind**, New Series, Vol. 48, No. 192 (Oct., 1939), pp. 427-445.

LIGHTNER, D. Tyckerium. Hume on Conceivability and Inconceivability. In: **Hume Studies**, Volume XXIII, Number 1 (April, 1997) 113-132.

\_\_\_\_\_. **Hume's Philosophy of Common Life**. Chicago: University of Chicago, 1984.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Tradução de Eduardo Abranches de Soveral, Gualter Cunha e Ana Luísa Amaral. 5ª ed. Vol. II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

MCMULLIN, Ernan. Introduction: The Concept of Matter in Transition. In: **The Concept of Matter in Modern Philosophy**. London: University of Notre Dame Press, 1978.

NEWTON, Isaac. **Principia: Princípios Matemáticos de Filosofia Natural – Livro 1**. 2. ed. Tradução de Trieste Ricci, Leonardo G. Brunet, Sônia T. Gehring e Maria H. C. Célio. São Paulo: Edusp, 2018.

O'SHEA, James R. Hume's reflective return to the Vulgar. In: **British Journal for the History of Philosophy**, 4:2, 285-3, 1996.

PASSMORE, John. **Hume's Intentions**. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.

POPKIN, Richard H. **David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism**. In: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 1, No. 5 (Oct., 1951), pp. 385-407.

REID, Thomas. **Essays on the Active Powers of the Human Mind**. Cambridge: MIT Press, 1969.

\_\_\_\_\_. **Essays on the intellectual power of man**. The Pennsylvania State University Press, 2002.

SALGADINHO, Carlota. Ideias relativas, conceitibilidade e ceticismo na teoria causal de Hume. In: *Sképsis: Revista de Filosofia*, vol. XII, n. 22, 2021, p. 21-39.

\_\_\_\_\_. **O quase-realismo cético de Hume**. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2020.

SAPUNARU, Raquel Anna. **O conceito leibniziano de espaço: distâncias metafísicas e proximidades físicas do conceito newtoniano**. 219 f. (Doutorado em Filosofia). Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2010.

SLAVOV, Matias. Hume on the Laws of Dynamics: The Tacit Assumption of Mechanism. In: **Hume Studies**, Volume 42, Numbers 1-2, April/November 2016, pp. 113-136.

STRAWSON, Galen. David Hume: Objects and Power. In: **The New Hume Debate**. London: Routledge, 2000. p. 31-51.

\_\_\_\_\_. **The Secret Connexion: Causation, Realism and David Hume**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

THOMAS, Max M. Relative Ideas Rejected. In: **Hume Studies**, Volume VIII, Number 2 (November, 1982)149-157.

WILSON, Fred. **The External World and Our Knowledge of It: Hume's Critical Realism, an Exposition and a Defence**. Toronto: University of Toronto Press, 2008.

WOLF-DEVINE, Celia. **Descartes on Seeing: Epistemology and Visual Perception**. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1993.

WRIGHT, John P. Hume's causal realism: Recovering a traditional interpretation. In: **The New Hume Debate**. London: Routledge, 2000. p. 88-99.

\_\_\_\_\_. Hume's Skeptical Realism. In: **The Oxford Handbook of Hume**. Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 60-81.

\_\_\_\_\_. **The Sceptical Realism of David Hume**. Manchester: Manchester University, 1983.