

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

CRISTIANO RODRIGUES PEIXOTO

IDENTIDADE PESSOAL EM HUME E EM KANT

UBERLÂNDIA

2016

CRISTIANO RODRIGUES PEIXOTO

IDENTIDADE PESSOAL EM HUME E EM KANT

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Lógica, Conhecimento e Ontologia

Orientador: Prof. Dr. Marcos César Seneda

UBERLÂNDIA

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

P379i Peixoto, Cristiano Rodrigues, 1987-
2016 Identidade pessoal em Hume e em Kant / Cristiano Rodrigues
Peixoto. - 2016.
113 f.

Orientador: Marcos César Seneda.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Kant, Immanuel, 1724-1804 - Crítica e interpretação - Teses. 3. Hume, David, 1711-1776 - Crítica e interpretação - Teses. 4. Consciência - Teses. 5. Self (Filosofia) – Teses. 6. Personalidade - Teses. I. Seneda, Marcos César, 1968-. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

CRISTIANO RODRIGUES PEIXOTO

IDENTIDADE PESSOAL EM HUME E EM KANT

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Lógica, Conhecimento e Ontologia

Uberlândia, 11 de abril de 2016.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. André Nilo Klaudat
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Carlos Gustavo Gonzalez
Universidade Federal de Uberlândia

Prof. Dr. Marcos César Seneda
Universidade Federal de Uberlândia

Ao Prof. Dr. Marcos César Seneda, pelo
conhecimento compartilhado, dedicação à
atividade filosófica e amizade.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal de Uberlândia e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, pela oportunidade de realizar esta dissertação.

Aos docentes do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, pela qualidade da formação acadêmica recebida.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão de uma bolsa de estudos, sem a qual a realização deste trabalho não seria possível.

Aos meus amigos Henrique, André, Arthur, Enoque e Eric, pela calorosa amizade e pelas agradáveis conversas, algumas das quais visando maldizer os méritos da filosofia.

Aos colegas do grupo de estudos Hume/Kant, Sidéia, Gabriel, Bruno e Gustavo, pelos debates proveitosos acerca dos textos desses dois autores.

A meus pais, Valdeci Romildo Peixoto e Rozenilda Maria Rodrigues Peixoto, bem como a toda minha família, pelo carinho e pelo incentivo permanente à minha formação acadêmica.

E, finalmente, a meu orientador, Prof. Dr. Marcos César Seneda, pelo rigor exigido, pela paciente orientação, pelas inúmeras leituras e correções desta dissertação; a ele devo o auxílio por atravessar as passagens controversas de Hume, por um lado, e pouco lineares de Kant, por outro lado.

“Como os que invocam espíritos invocam espíritos invoco
A mim mesmo e não encontro nada.
Chego à janela e vejo a rua com uma nitidez absoluta.
Vejo as lojas, vejo os passeios, vejo os carros que passam,
Vejo os entes vivos vestidos que se cruzam,
Vejo os cães que também existem,
E tudo isto me pesa como uma condenação ao degredo,
E tudo isto é estrangeiro, como tudo”
(PESSOA, 2012, p. 290).

“O que chamam verdade é um erro insuficientemente vivido, ainda
não esvaziado, mas que não demorará a envelhecer, um erro novo,
e que espera comprometer sua novidade”
(CIORAN, 2011, p. 183).

RESUMO

O tema desta dissertação é o problema da identidade pessoal. Mais especificamente, o objetivo deste trabalho é investigar e comparar o modo como Hume e Kant constroem, no interior de seus próprios sistemas filosóficos, suas teorias da identidade pessoal (do eu), de modo que essas teorias possam fundamentar a construção de conhecimento teórico. A teoria da identidade pessoal de Hume está intimamente ligada ao seu modelo empirista de investigação, de acordo com o qual nenhuma conclusão metafísica pode ser aceita. Isso coloca um limite muito específico à descrição humiana da identidade pessoal. Porque não pode encontrar um referente empírico seguro para o eu, Hume é obrigado a descrevê-lo como uma mera ficção, a qual a imaginação cria para tentar dar unidade ao conjunto de percepções que compõem a mente. Kant, por outro lado, constrói sua teoria do eu com o objetivo de explicar a possibilidade do conhecimento *a priori* na Matemática e na Física. Kant tenta encontrar quais atributos devem necessariamente pertencer ao eu de modo que esse eu possa ser, ao mesmo tempo, a condição transcendental *a priori* de uma subjetividade em geral e a condição transcendental igualmente *a priori* para a construção de conhecimento objetivo. Ademais, Kant mostra a impossibilidade de se conhecer o eu objetivamente, como intuição, e se limita a descrevê-lo como uma consciência meramente subjetiva das capacidades de síntese do entendimento. É possível perceber, assim, as disparidades entre as teorias da identidade pessoal desses dois autores. Baseado nessas diferenças, o presente trabalho também explora a possibilidade de se fazer uma interpretação da teoria humiana do eu usando elementos da filosofia kantiana. A finalidade desse tipo de interpretação é propor uma solução para as dificuldades enfrentadas por Hume na descrição de sua teoria da identidade pessoal.

Palavras-chave: Apercepção. Consciência. Eu. Experiência. Identidade pessoal.

ABSTRACT

The issue of this dissertation is the problem of personal identity. More specifically, the objective of this work is to investigate and compare how Hume and Kant construct, within their own philosophical systems, their theories of personal identity (of the self), so that these theories can set the grounds for the construction of theoretical knowledge. Hume's theory of personal identity is closely connected to his empirical model of investigation, according to which no metaphysical conclusion can be accepted. This implies a very specific limitation to the humean description of personal identity. Because he can't find a safe empirical reference for the self, Hume is obliged to describe it as a mere fiction, which the imagination creates to try to give unity to the set of perceptions that composes the mind. Kant, on the other hand, constructs his theory of the self with the aim of explaining the possibility of the *a priori* knowledge in Mathematics and in Physics. Kant tries to find which attributes must necessarily belong to the self so that this self can be, at the same time, the *a priori* transcendental condition of a subjectivity in general and the equally *a priori* transcendental condition for the construction of objective knowledge. Moreover, Kant shows the impossibility of objectively knowing, as intuition, the self, and limits himself to the description of the self as a mere subjective consciousness of the synthetic capacities of the understanding. Several disparities, thus, can be perceived between the theories of personal identity of these two authors. Based on these differences, the present work also examines the possibility of making an interpretation of the humean theory of the self by using elements of the kantian philosophy. The purpose of this kind of interpretation is to propose a solution to the difficulties faced by Hume in the description of his theory of personal identity.

Key-words: Apperception. Consciousness. Experience. Personal identity. Self.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| INTRODUÇÃO..... | 11 |
| 1. IDENTIDADE PESSOAL EM HUME..... | 15 |
| 1.1. A questão da substancialidade da alma em Hume..... | 15 |
| 1.1.1. Sobre a origem da ideia de alma..... | 16 |
| 1.1.2. Substancialidade da alma e inerência das percepções | 19 |
| 1.1.3. Materialistas contra imaterialistas: sobre a conjunção local entre a alma e as percepções | 21 |
| 1.1.4. A digressão spinozista | 25 |
| 1.1.5. A causa do pensamento | 30 |
| 1.1.6. Outros apontamentos sobre a substancialidade da alma..... | 32 |
| 1.2. A questão da identidade de nossas mentes em Hume | 34 |
| 1.2.1. Definição da noção de eu e aplicação do princípio da cópia a essa noção | 34 |
| 1.2.2. A construção da noção de identidade em geral | 38 |
| 1.2.3. A construção da noção de identidade pessoal | 41 |
| 1.2.4. Identidade e simplicidade | 45 |
| 1.3. A mudança de posição de Hume em relação à teoria da identidade pessoal..... | 47 |
| 1.3.1. A teoria humiana da identidade pessoal tal como apresentada no “Apêndice”. | 47 |
| 1.3.2. Algumas interpretações | 49 |
| 2. IDENTIDADE PESSOAL EM KANT | 53 |
| 2.1. A teoria kantiana do eu..... | 53 |
| 2.1.1. Origem e dedução <i>a priori</i> das categorias | 54 |
| 2.1.2. A capacidade originariamente sintética do entendimento | 60 |
| 2.1.3. A dedução transcendental das categorias segundo a Edição A da <i>Crítica</i> | 64 |
| 2.1.4. A dedução transcendental das categorias segundo a Edição B da <i>Crítica</i> | 73 |
| 2.1.5. O eu enquanto sujeito de conhecimento e o eu enquanto objeto de conhecimento..... | 79 |
| 2.2. A questão da substancialidade do eu em Kant | 81 |
| 2.2.1. O eu e a alma em Kant..... | 81 |
| 2.2.2. O paralogismo da psicologia racional | 85 |

| | |
|--|---------|
| 3. COMPARAÇÃO DOS AUTORES | 88 |
| 3.1. O eu cartesiano | 88 |
| 3.1.1. A construção do <i>cogito</i> em Descartes..... | 88 |
| 3.1.2. As versões kantiana e humiana do <i>cogito</i> cartesiano | 92 |
| 3.2. A leitura kantiana da teoria humiana do eu segundo Allison | 96 |
| 3.2.1. Um erro de Hume | 97 |
| 3.2.2. O paralogismo de Hume | 101 |
| 3.2.3. Alguns apontamentos em relação à interpretação de Allison..... | 106 |
| CONCLUSÃO..... | 110 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 112 |

INTRODUÇÃO

Em seu poema “A ideia”, Augusto dos Anjos (2011, p. 95) escreve uma hipótese acerca da origem de nossas ideias:

De onde ela vem?! De que matéria bruta
Vem essa luz que sobre as nebulosas
Cai de incógnitas criptas misteriosas
Como as estalactites duma gruta?!

Vem da psicogenética e alta luta
Do feixe de moléculas nervosas,
Que, em desintegrações maravilhosas,
Delibera, e depois, quer e executa!

Vem do encéfalo absconso que a constringe,
Chega em seguida às cordas da laringe,
Tísica, tênue, mínima, raquítica...

Quebra a força centrípeta que a amarra,
Mas, de repente, e quase morta, esbarra
No molambo da língua parálitica!

Se, talvez forçadamente, fossemos tentar extrair, partindo desse poema, uma teoria do eu como fonte das ideias, perceberíamos então que o eu aqui estaria intimamente ligado a atributos corporais. A faculdade de produção de uma ideia, se assim se pode dizer, seria nesse eu intermediada por um “feixe de moléculas nervosas”, não sendo, então, totalmente intelectual e pura, mas sim material e perecível. A ideia, por sua vez, obrigada a defrontar-se constantemente com obstáculos físicos, desgasta-se e, no momento de sua comunicação, já perdeu grande parte de sua força inicial. Enquanto corpo, então, o eu dá origem à ideia, mas ao mesmo tempo a corrói. Eis o modo como Augusto dos Anjos pode ter entendido nossa subjetividade.

Isso que, descompromissadamente e de modo bastante superficial e sem rigor, fizemos com o poema de Augusto dos Anjos, faremos também, de modo mais aprofundado e com o rigor exigido em uma pesquisa de mestrado, com os textos (em prosa) de Hume e de Kant. Explicaremos (ou tentaremos explicar) o que esses dois autores pensaram a respeito do que seja o eu.

Como, de modo geral, há várias facetas do eu, por exemplo, o eu enquanto móbil de ações morais, enquanto elemento ativo na política, enquanto consciência de si próprio, enquanto fonte de inspiração poética, enquanto sujeito de conhecimento etc., não é exagero afirmar que a tarefa de investigar o eu, mesmo limitado a apenas dois autores clássicos, é

praticamente interminável. Como precisávamos encerrar nossa pesquisa num determinado momento, tivemos que traçar um recorte bem específico para a investigação desse eu.

Assim, o objetivo principal do nosso trabalho é investigar, comparando-as, o modo como Hume e Kant constroem suas teorias do eu, de modo que essas teorias fundamentem a construção de conhecimento teórico. Em outras palavras, nossa investigação da teoria do eu nesses dois autores deixará de lado suas implicações no campo da moral, da ética e da política, para voltar-se unicamente às suas implicações no campo do conhecimento teórico.

Visando alcançar esse objetivo, nosso trabalho será dividido em três momentos muito bem definidos: no primeiro exporemos a construção humiana da teoria do eu; no segundo, a construção kantiana; no terceiro faremos uma comparação entre as duas teorias, visando estabelecer o que há de acordo e de desacordo entre elas. A cada um desses três momentos dedicaremos um capítulo do nosso trabalho.

Assim, no primeiro capítulo, exporemos a teoria da identidade pessoal (do eu) de Hume, tal como exposta no Livro 1 do *Tratado da natureza humana*. Mostraremos como Hume constrói uma descrição do eu tomando como fundamento seu modelo empirista de investigação, de acordo com o qual não se pode admitir nenhuma conclusão que não seja baseada, em última instância, na experiência e observação. Explicaremos, por um lado, como esse tipo de fundamentação empírica do eu em Hume coloca restrições à construção de sua teoria da identidade pessoal, e, por outro lado, como Hume supera essas restrições, dando assim contornos muito específicos à sua descrição do eu. Ademais, exporemos, tomando como base o texto do “Apêndice” ao *Tratado da natureza humana*, alguns fatores que posteriormente levaram Hume a mudar sua opinião inicial em relação à sua teoria da identidade pessoal, bem como alguns modos de se interpretar essa mudança de opinião.

No segundo capítulo, por sua vez, exporemos a teoria kantiana do eu, tal como exposta na *Crítica da razão pura*. Mostraremos como Kant constrói uma descrição do eu de modo que esse eu, em última instância, fundamente toda a construção do conhecimento teórico, seja ele empírico, seja ele puro (como no caso da Matemática e da Física). Explicaremos, por um lado, quais atributos do eu Kant pensa serem necessários para que esse eu seja, enquanto sujeito de conhecimento, o fundamento último para a construção do conhecimento científico, ao mesmo tempo em que, por outro lado, explicaremos porque Kant pensa que tais atributos só cabem ao eu se esse eu for pensado como algo absolutamente *a priori*. Além disso, exporemos, a partir dos pressupostos de sua filosofia e do modo como Kant constrói sistematicamente seu pensamento ao longo da *Crítica da*

razão pura, as razões que levaram Kant a acreditar que o conhecimento do eu enquanto objeto seja impossível e que, por isso, apenas uma descrição subjetiva do eu seja viável.

Finalmente, no terceiro capítulo, colocaremos lado a lado as teorias do eu de Hume e de Kant, comparando entre si os méritos de cada uma delas. Mostraremos como as duas teorias reagiriam quando colocadas em oposição à teoria do eu de Descartes, tal como exposta nas *Meditações sobre filosofia primeira*, destacando com isso, por um lado, os pontos em comum das posições humiana e kantiana acerca da identidade pessoal e, por outro lado, os pontos em que suas posições fundamentalmente se distanciam uma da outra. Além disso, exporemos, tomando como base a obra *Custom and reason in Hume*, de Henry E. Allison, uma proposta de interpretação da teoria humiana da identidade pessoal que utiliza elementos da teoria kantiana do eu, visando com isso superar algumas dificuldades apresentadas por Hume ao lidar com o assunto.

Além dessas indicações aqui descritas, o leitor também encontrará, logo no início de cada um dos três capítulos, bem como no início de cada seção desses capítulos, um roteiro mais específico do que será tratado no interior de cada um deles (por exemplo, os textos objeto, as divisões desses textos, o modo de apresentação etc.). Isso visa facilitar a leitura do nosso texto e a compreensão da articulação entre cada uma de suas partes.

Aproveitamos também para fazer aqui um esclarecimento em relação à tradução de um termo alemão específico da *Crítica da razão pura*. Trata-se da palavra *Gemüt*. Usando como base o artigo intitulado *O sentido de “Gemüt” em Kant*, de Valério Rohden (1993), optamos por traduzir o termo *Gemüt* por *ânimo*. Assim, no decorrer do nosso trabalho, todas as vezes que mencionarmos a palavra *ânimo*, o leitor saberá que fazemos referência a *Gemüt*. Há de se observar, porém, que a tradução da *Crítica da razão pura* da qual fizemos uso ao longo da pesquisa traduz esse termo alemão por *espírito*. Assim, quando o leitor vir, em citações da *Crítica da razão pura*, a palavra *espírito*, tenha ele mente que essa palavra se refere a *Gemüt*.

Um último esclarecimento diz respeito ao modo como vamos citar trechos das obras principais do nosso trabalho. Trechos do *Tratado da natureza humana* serão citados de acordo com este exemplo: (T 1.4.5.2, p. 264-265). A letra T indica que é um texto extraído do *Tratado da natureza humana*. Os números indicam, respectivamente, o Livro, a Parte, a Seção e o parágrafo de onde a citação foi extraída. O número da página está de acordo com a edição de 2009 da tradução do texto original para o português feita por Déborah Danowski e editada pela UNESP. Todas as citações de trechos do *Tratado da*

natureza humana seguirão este padrão, excetuando as citações de trechos da “Introdução” e do “Apêndice”. Para esses trechos, seguiremos o seguinte padrão: (T, In, número do parágrafo, número da página) para trechos da “Introdução”; e (T, A, número do parágrafo, número da página) para trechos do “Apêndice”. Nesses casos, o número da página também estará de acordo com a tradução de 2009 da UNESP.

Trechos da *Crítica da razão pura* serão citados conforme o seguinte exemplo: (KrV, A 68/B 93, p. 102). Aqui as letras KrV indicam que é um texto extraído da *Crítica da razão pura*. A paginação crítica, no exemplo A 68/B 93, está de acordo com a edição crítica da *Kritik der reinen Vernunft*, estabelecida pela Real Academia Prussiana de Ciências. O número da página à direita está de acordo com a tradução do original para o português feita por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, editada, em 2010, pela Fundação Calouste Gulbenkian. Todas as citações de trechos da *Crítica da razão pura* seguirão esse padrão.

Todas as citações de outros textos estarão de acordo com as normas da ABNT.

1. IDENTIDADE PESSOAL EM HUME

No livro 1, Parte 4 do *Tratado da natureza humana*¹, há dois textos que tratam da definição de eu. Trata-se dos textos das Seções 5 e 6, intitulados, respectivamente, “Da imaterialidade da alma” e “Da identidade pessoal”. No primeiro texto, Hume retoma a discussão acerca da materialidade ou imaterialidade da substância de nossas mentes. No segundo, Hume tenta conceber uma noção de identidade pessoal (eu) que seja compatível com seu sistema filosófico empirista. Há de se levar em consideração também o texto do “Apêndice” ao *Tratado*, em que Hume complementa, de certo modo refazendo-a, sua teoria da identidade pessoal.

Tendo em vista essa tríplice divisão do assunto, este capítulo se dividirá em três seções, cada uma delas com seus próprios tópicos. Seguindo a mesma ordem de apresentação do assunto no *Tratado*, a primeira seção tratará especificamente do texto “Da imaterialidade da alma”. A segunda seção terá por objeto o texto “Da identidade pessoal”. Finalmente, o texto do “Apêndice” será trabalhado na terceira seção.

1.1. A questão da substancialidade da alma em Hume

O texto objeto desta primeira seção do primeiro capítulo será o Livro 1, Parte 4, Seção 5 do *Tratado*, intitulado “Da imaterialidade da alma”. Com efeito, esse texto será dividido em seis partes. A cada uma dessas partes será dedicado um tópico nesta seção.

A primeira parte compreende os parágrafos 1-4. Nela Hume lança mão do seu princípio da cópia para identificar a origem da ideia de alma. Os parágrafos 5 e 6 formam a segunda parte. Aqui Hume se esforça para mostrar, do ponto de vista conceitual, a dificuldade de se conceber uma substância da mente. Nas partes três e quatro, Hume retoma a discussão acerca da materialidade ou imaterialidade da alma. Nos parágrafos 7-16, que perfazem a terceira parte do texto, Hume tenta mostrar a dificuldade de se argumentar seja a favor da materialidade da alma, seja a favor de sua imaterialidade. Lançando mão do artigo de Bayle sobre Spinoza, a quarta parte, que compreende os parágrafos 17-28, revela outras contradições em se pensar que a alma é uma substância imaterial. Como tentativa de solucionar a aporia criada ao se negar que a alma não é uma substância material nem uma substância imaterial, Hume concebe, na quinta parte do texto,

¹ Doravante o *Tratado da natureza humana* será citado simplesmente como *Tratado*.

formada pelos parágrafos 29-32, um modo de explicar o que causa nossas percepções, sem se apoiar em uma noção de substância. Finalmente, na sexta parte, que compreende os parágrafos 33-35, Hume retoma, a título de conclusão, os principais argumentos contra a noção de uma substância de nossas mentes, contra a noção de alma.

É importante observar que o próprio Hume não dividiu seu texto em partes. Com efeito, separamos o texto nessas seis partes para facilitar nossa exposição, como o leitor certamente perceberá.

1.1.1. Sobre a origem da ideia de alma

Talvez a construção empírica mais importante para a filosofia empirista de Hume tenha sido a da relação inequívoca que há entre impressões e ideias: as ideias são cópias mais fracas das impressões. Na *Investigação sobre o entendimento humano*², Hume expõe essa relação entre os dois tipos de percepção:

[...] todos os materiais do pensamento são derivados da sensação externa ou interna, e à mente e à vontade compete apenas misturar e compor esses materiais. Ou, para expressar-me em linguagem filosófica, todas as nossas ideias, ou percepções mais tênues, são cópias de nossas impressões, ou percepções mais vívidas (1999, p. 25-26).

Esse princípio, segundo o qual toda ideia é cópia de uma impressão, foi nomeado pela literatura especializada de princípio da cópia. Para fundamentá-lo, Hume lança mão de dois argumentos que se complementam.

O primeiro argumento baseia-se na distinção entre percepções simples e complexas. As primeiras são aquelas percepções que não admitem nenhum tipo de distinção e separação, sob pena de serem totalmente aniquiladas. As segundas, por sua vez, são percepções compostas de percepções simples e que, por isso, admitem distinção e separação. É verdade que operamos com ideias complexas das quais não se pode afirmar que tenham sido copiadas de impressões complexas correspondentes. Operamos, por exemplo, com a ideia de Deus (para manter o mesmo exemplo dado por Hume), embora nunca tenhamos tido d'Ele uma impressão. De modo a mostrar que tal constatação não invalida o princípio da cópia, Hume estabelece um segundo princípio que deve ser levado

² No Livro 1, Parte 1, Seção 1 do *Tratado*, Hume também expõe de modo bastante satisfatório a relação entre as impressões e as ideias. Optamos aqui por fazer uso do texto da *Investigação sobre o entendimento humano* por considerarmos o assunto melhor exposto nele, embora no *Tratado* a conclusão seja a mesma.

em conta, a saber, o princípio da separabilidade, segundo o qual toda ideia complexa pode, por meio de uma operação da imaginação, ser separada de outras ideias e decomposta em suas ideias simples constituintes. A ideia de Deus, por exemplo, pode ter suas partes decompostas, revelando as ideias de bondade, inteligência, poder etc., cada uma das quais completamente simples. Essas ideias simples podem em seguida encontrar seus correlatos na impressão. Assim, Hume constrói a formulação final do seu princípio da cópia: toda ideia simples é uma cópia menos intensa de uma impressão simples.

O segundo argumento tenta mostrar que quando não há uma impressão, não pode haver adequadamente uma ideia. Desse modo, “um cego não pode ter noção das cores, nem um surdo dos sons” (HUME, 1999, p. 26). Embora seja difícil conceber uma pessoa que nunca tenha experimentado uma paixão específica, a observação de que na ausência da impressão não há ideia ainda é válida, mesmo que em grau menor. Hume exemplifica isso dizendo que uma pessoa pacífica concebe apenas de modo deficitário a ideia de ódio (1999, p. 27).

A criação do princípio da cópia é de suma importância para a filosofia de Hume, pois tal princípio assegura um ponto de decisão claro nos debates dos mais variados temas filosóficos³. Ora, um tema filosófico bastante relevante diz respeito à natureza da alma. Hume coloca esse tema à prova por meio do seu princípio da cópia.

No decorrer do Livro 1, Parte 4 do *Tratado*, Hume faz um esforço para mostrar o quão sem fundamento são algumas noções muito caras à tradição filosófica, entre as quais cabe mencionar a noção de substância. Assim, tendo argumentado, nas Seções 1, 2, 3 e 4 da referida parte do *Tratado*, contra a evidência da substancialidade dos objetos do mundo

³ No texto da “Introdução” do *Tratado*, Hume comenta brevemente o cenário das discussões filosóficas quando elas carecem de um ponto de decisão bem estabelecido: “Tampouco é necessário um conhecimento muito profundo para se descobrir quão imperfeita é a atual condição de nossas ciências. Mesmo a plebe lá fora é capaz de julgar, pelo barulho e vozerio que ouve, que nem tudo vai bem aqui dentro. Não há nada que não seja objeto de discussão e sobre o qual os estudiosos não manifestem opiniões contrárias. A questão mais trivial não escapa à nossa controvérsia, e não somos capazes de produzir nenhuma certeza a respeito das mais importantes. Multiplicam-se as disputas, como se tudo fora incerto; e essas disputas são conduzidas da maneira mais acalorada, como se tudo fora certo. Em meio a todo esse alvoroço, não é a razão que conquista os louros, mas a eloquência; e ninguém precisa ter receio de não encontrar seguidores para suas hipóteses, por mais extravagantes que elas sejam, se for hábil o bastante para pintá-las em cores atraentes. A vitória não é alcançada pelos combatentes que manejam o chumbo e a espada, mas pelos corneteiros, tamborileiros e demais músicos do exército” (T, In, 2, p. 19-20). Leitor das obras de física de Newton e entusiasta das ciências naturais nascentes, Hume opta por fundar sua filosofia na experiência e observação: “Assim como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, assim também o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na experiência e na observação” (T, In, 7, p. 22). Com efeito, o princípio da cópia pode ser entendido como um princípio semântico de acesso à experiência, de modo que, para Hume, então, fundar a filosofia na experiência e observação significa fundamentar suas conclusões levando em consideração esse princípio semântico, com o objetivo de levar a um termo essas disputas sem sentido.

externo⁴, tal como construída pelo vulgo, pela filosofia antiga e pela filosofia moderna, Hume se volta, na Seção 5, para a questão da substancialidade da alma, no mundo interno.

Hume abre a Seção 5 com a seguinte passagem:

Tendo encontrado tantas contradições e dificuldades em todos os sistemas concernentes aos objetos extensos, bem como na ideia de matéria, que imaginávamos ser tão clara e precisa, é natural esperarmos encontrar dificuldades e contradições ainda maiores nas hipóteses acerca de nossas percepções internas e da natureza da mente, que tendemos a imaginar muito mais obscuras e incertas. Mas quanto a isto estamos enganados. O mundo intelectual, embora envolto em infinitas obscuridades, não é embaraçado por nenhuma dessas contradições que descobrimos no mundo natural. Aquilo que conhecemos a seu respeito concorda consigo mesmo; e aquilo que desconhecemos, temos de nos conformar em deixar como está (T 1.4.5.1, p. 264).

Essa passagem sugere a princípio uma concordância com a visão cartesiana de que, de algum modo, a natureza da mente é mais bem conhecida do que a natureza dos corpos externos. Por outro lado, sugere também que a preocupação principal de Hume não é confirmar essa visão cartesiana, mas dar um destaque maior para o que não se pode conhecer sobre o mundo intelectual. Assim, essa passagem introdutória da Seção 5 anuncia, ao menos intrinsecamente, que o objetivo de Hume nesse texto é descobrir o que sobre a natureza da mente é desconhecido e que “temos de nos conformar em deixar como está”.

Desse modo, a atenção de Hume se volta “aos filósofos que constroem raciocínios metódicos para mostrar que nossas percepções seriam inerentes a uma substância material ou a uma substância imaterial” (T 1.4.5.2, p. 264-265). Para por fim a esse tipo de raciocínio, Hume lança mão do seu critério de decisão: o princípio da cópia. Se há uma ideia de substância de nossas mentes, então deve haver uma impressão dessa substância. As impressões são de dois tipos: sensações e paixões. As primeiras advêm dos órgãos dos sentidos e apresentam cores, sons, volume, cheiros etc. As segundas apresentam os sentimentos de raiva, amor, empatia, aflição etc. Para Hume, nenhuma dessas características pode ser identificada a uma substância, pelo menos no sentido que a tradição deu a essa noção⁵.

⁴ Entre outros argumentos, Hume lança mão do seu princípio da cópia, indagando-se pela impressão de que deriva a ideia de substância de um corpo material qualquer. Não podendo encontrar tal impressão, Hume julga que não possuímos uma ideia clara de substância dos corpos externos.

⁵ De modo geral, a tradição julgava que a substância seria uma espécie de suporte ou substrato ao qual essas características sensíveis seriam inerentes. À substância caberia a tarefa de unir em si diferentes características a fim de dar unidade a alguma coisa, garantindo assim identidade a essa coisa ao longo do tempo, por mais que as características unidas pela substância se alterem constantemente. Assim, Descartes, por exemplo, pode

Por isso, Hume nos diz que a substância de nossas mentes não é uma noção adquirida empiricamente. Para aqueles que discordam disso, Hume lança o seguinte desafio:

[...] gostaria que aqueles filósofos que afirmam que possuímos uma ideia da substância de nossas mentes nos apontassem a impressão que produz essa ideia, e que nos dissessem distintamente como tal impressão opera, e de que objeto deriva. É ela uma impressão de sensação ou de reflexão? É agradável, dolorosa, ou indiferente? Acompanha-nos em todos os momentos, ou só aparece a intervalos? Se a intervalos, em que momentos sobretudo aparece, e que causas a produzem? (T 1.4.5.4, p. 265).

Além de deixar o interlocutor embaraçado, essa série de perguntas retóricas mostra bem o ponto de vista de Hume, segundo o qual a ideia de uma substância da mente, por não possuir um referente claro na impressão, como exige o princípio da cópia, deve no mínimo ser descartada como nula e vazia de conteúdo. Assim, do ponto de vista estrito do princípio da cópia, a questão da substancialidade da mente é ininteligível.

1.1.2. Substancialidade da alma e inerência das percepções

Hume não concluiu nada novo ao dizer que a substância da alma não é encontrada em nossas percepções. A tradição já concebia com clareza que a substância de qualquer coisa, seja da alma, seja dos corpos, não é perceptível por meios sensíveis. É, antes, percebida unicamente, por assim dizer, por meio dos olhos do intelecto, conceitualmente. Ciente disso, Hume direciona sua argumentação à finalidade de mostrar que, mesmo se concebida apenas conceitualmente, a noção de substância de nossas mentes continua frágil.

Assumindo a voz de seus interlocutores, Hume afirma que “uma substância se define como *alguma coisa que existe por si mesma*” (T 1.4.5.5, p. 265). Intencionalmente ou não, Hume deixa de lado outras notas constitutivas do conceito de substância, tais como a simplicidade, identidade, imutabilidade, permanência etc., e ataca exclusivamente a nota

afirmar, na “Segunda Meditação”, que uma cera permanece sendo a mesma cera antes e depois de ser aquecida: “Tomemos, por exemplo, esta cera. Foi retirada faz pouco dos favos, ainda não perdeu todo o sabor do mel, retém um pouco do aroma das flores de onde a recolheram; sua cor, figura, tamanho são manifestos; é dura, fria, é fácil tocá-la e, golpeada com os dedos, produz um certo som; está nela presente tudo o que parece exigido para que o conhecimento de um corpo seja distinto. Mas eis que, enquanto falo, ela é levada para perto do fogo: o que restava de sabor se desvanece, o aroma se dissipa, a cor muda, desfaz-se a figura, o tamanho aumenta, torna-se líquida, fica quente, pode apenas ser tocada e, se a golpeio, já não produz nenhum som. A mesma cera ainda remanesce? Deve-se confessar que remanesce, ninguém o nega, ninguém pensa de outra maneira” (2008, p. 55).

da existência autônoma. Como é improvável que Hume desconhecesse tais notas desse conceito, talvez ele julgasse que, de algum modo, todas as outras notas citadas dependem da nota “existir por si”. De qualquer modo, a argumentação de Hume tenta mostrar que o “existir por si” não é suficiente para definir uma substância.

De modo geral, a tradição distingue o objeto de sua percepção⁶. Tal distinção implica que somente o primeiro pode ser concebido como uma substância, como algo que existe por si mesmo, já que as percepções dependeriam de um sujeito que as perceba e, por isso, não existiriam por si mesmas. No caso específico da alma, a tradição julgou que esta seria um objeto apenas intelectualmente cognoscível, portanto, uma substância. Embora julgasse que dela não fosse possível ter percepções (no sentido empírico acima comentado), a tradição julgou que à alma todas as percepções seriam inerentes, já que estas não podem existir por si mesmas. Em suma, a tradição julgou que a alma seria uma substância à qual todas as percepções seriam inerentes.

Na filosofia humiana, isso não pode acontecer. Com efeito, o empirismo de Hume exclui a possibilidade de qualquer outra espécie de conhecimento que não seja proveniente de percepções. Estas são as bases de todas as operações da mente humana⁷. São, por esse motivo, o limite do conhecimento. Dentro do sistema de Hume, portanto, não se pode conceber uma substância como algum tipo de substrato. Pelo contrário, a definição de substância como algo capaz de existir por si mesmo só fará algum sentido se for empregada às percepções. Essa é a direção que Hume dá à sua argumentação.

Aplicando, então, às percepções a definição de substância como algo que existe por si mesmo, Hume observa que:

[...] uma vez que todas as nossas percepções são diferentes umas das outras e de tudo mais no universo, também elas são distinguíveis e separáveis, e podem ser

⁶ Um bom exemplo dessa distinção pode ser encontrado na epistemologia tomista, que postula, de um lado, o modo da espécie (substância) existir no objeto, materialmente, e, por outro lado, o modo da espécie existir no intelecto, imaterialmente: “[...] mesmo nos próprios sensíveis vemos que a forma está num dos sensíveis de um modo distinto de como está em outro; por exemplo, quando a brancura está em um mais intensamente, em outro mais fracamente; também num a brancura está com a doçura e em outro sem a doçura. Também deste modo a forma sensível está na coisa que está fora da alma de um modo distinto do modo como está no sentido, que recebe as formas sensíveis sem a matéria, assim como a cor do ouro sem o ouro. Semelhantemente, o intelecto recebe a seu modo, imaterial e imutavelmente as espécies dos corpos que são materiais e mutáveis; pois o recebido está no recipiente ao modo do recipiente. Cumpre, pois, dizer que a alma conhece os corpos pelo intelecto com conhecimento imaterial, universal e necessário” (TOMÁS DE AQUINO, 2006, p. 81).

⁷ Mesmo as faculdades da memória e da imaginação, responsáveis pelas operações conhecidas da mente, não estão dadas anteriormente à aquisição das percepções. Ao contrário, estas faculdades são constituídas pelas percepções: as ideias mais fortes e vivas compõem a memória, ao passo que as menos fortes e vivas compõem a imaginação.

consideradas como existindo separadamente, e podem de fato existir separadamente, sem necessitar de nada mais para sustentar sua existência. São, portanto, substâncias, até onde a definição acima explica o que é uma substância (T 1.4.5.5, p. 266).

A respeito da distinção e separabilidade de nossas percepções, tal como descrita na passagem citada, cabe dizer alguma coisa a fim de tornar o argumento de Hume ainda mais claro. Na *Investigação sobre o entendimento humano*, Hume comenta a liberdade da imaginação para compor, transpor, aumentar, diminuir e, o que é importante para o caso presente, decompor ideias, desde que a imaginação não contrarie o princípio de contradição (1999, p. 25-26). Tomando uma maçã como exemplo, é possível conceber separadamente seu gosto adocicado, sua cor vermelha, sua forma redonda, sua textura mais ou menos rígida etc. Cada uma dessas percepções pode ser concebida isoladamente, sem se levar em conta o todo da maçã, considerada aqui como substância. A aposta de Hume é que qualquer tipo de ideia simples pode ser isolada de quaisquer outras ideias simples sem que isso implique nenhum tipo de contradição.

Se isso estiver correto, então Hume aposta que cada uma das percepções simples podem ser consideradas substâncias, isto é, podem existir por si mesmas. E se são assim concebidas, fica evidente que elas não precisam de uma substância da mente que sirva como base de inerência. Portanto, conclui Hume, a noção de substância como algo que existe por si mesmo, se tomada estritamente, não reforça a necessidade de uma substância de nossas mentes. Antes, a destrói.

1.1.3. Materialistas contra imaterialistas: sobre a conjunção local entre a alma e as percepções

Acreditando ter superado, seja pelo princípio da cópia, seja pela ininteligibilidade da definição de substância quando aplicada à mente, a questão da substancialidade da alma, Hume dá uma direção um tanto curiosa para a sua argumentação seguinte: ele retoma a discussão entre aqueles que afirmam que a alma seria uma substância material extensa e aqueles que afirmam que a alma seria uma substância imaterial inextensa⁸.

⁸ Em nenhum lugar do texto Hume cita quem são os defensores de cada uma das partes. Defensores clássicos da imaterialidade da alma não faltam: Platão, Tomás de Aquino, Descartes (para citar alguns). Por outro lado, defensores clássicos da materialidade da alma são mais raros. Nos recordamos, a esse propósito, de um fragmento da doxografia de Demócrito, que dá uma noção de alma constituída por átomos, materialmente: “A alguns pareceu que a alma se identifica com o fogo, pois este é composto das partículas mais sutis e é o

Pode parecer um esforço inútil da parte de Hume retomar esse debate, uma vez que ele já havia mostrado anteriormente que, de acordo com seu sistema filosófico, a noção de alma como substância é ininteligível. Se não dá para falar de alma como substância, por que voltar a uma discussão acerca da materialidade ou imaterialidade da substância da alma? Bastaria dizer que esse debate não faz sentido e encerrar o assunto. Hume não só não procede dessa maneira, como também dedica uma boa parte do texto da Seção 5 (parágrafos 7-16) na consideração desse debate. Talvez ele julgasse que, mesmo para aqueles que não aceitem sua conclusão de que a substancialidade da alma é um problema sem sentido, há outro modo de mostrar as incoerências do assunto. Por esse motivo, Hume se posiciona na discussão acerca da materialidade ou imaterialidade da substância de nossas mentes em termos de conjunção local.

Por conjunção local Hume entende basicamente a possibilidade de conjunção entre as percepções e a alma. Para o caso específico, Hume está tentando determinar a possibilidade de haver conjunção local entre percepções inextensas e uma alma material extensa, por um lado, e entre percepções extensas e uma alma imaterial inextensa, por outro lado. Para se compreender, então, o argumento de Hume acerca da conjunção local, há de se entender alguns aspectos de sua teoria da extensão.

No Livro 1, Parte 2, Seção 3 do *Tratado*, intitulado “Das outras qualidades de nossas ideias de espaço e tempo”, Hume apresenta sua teoria da composição da extensão. Lançando mão do seu princípio da cópia, Hume tenta encontrar a impressão da qual deriva a ideia de extensão. Após descartar todas as impressões internas, isto é, as impressões de paixões, sentimentos, emoções, desejos etc., como irrelevantes para o caso, Hume se volta para as percepções dos sentidos, na esperança de que estas decidam de uma vez por todas o assunto. Voltando-se para a visão, Hume observa:

A visão da mesa à minha frente é suficiente para me dar a ideia de extensão. Essa ideia, portanto, é obtida de alguma impressão, que ela representa, e que aparece neste momento aos sentidos. Mas meus sentidos me transmitem somente as impressões de pontos coloridos, dispostos de uma certa maneira. Se há alguma coisa mais a que o olho é sensível, gostaria que me fosse apontada; se isso não for possível, poderemos concluir com segurança que a ideia de extensão não é senão uma cópia desses pontos coloridos, e do modo como aparecem (T 1.2.3.4, p. 59-60).

mais incorpóreo dos elementos e ainda, primitivamente, é movimentado e movimenta os outros elementos. Demócrito, porém, falou com mais habilidade ao dar a conhecer a razão de cada uma dessas duas propriedades. Para ele, com efeito, alma e mente representam a mesma realidade. E esta é dos primeiros e indivisíveis corpos, movimentando-se por causa de suas pequenas partículas e de sua forma. Das formas, a mais fácil de mover-se é a esférica, declara, e esta atribui à mente e ao fogo” (SOUZA, 1996, p. 263).

Voltando-se, em seguida para as percepções do tato, Hume escreve:

E, mesmo quando a semelhança se estende para além dos objetos de um único sentido, mesmo quando descobrimos que as impressões do tato são semelhantes às da visão pela disposição de suas partes, isso não impede que a ideia abstrata [de extensão] represente ambas, em razão de sua semelhança (T 1.2.3.5, p. 60).

Com efeito, Hume julgava que, de todas as nossas percepções possíveis, somente as da visão e do tato são extensas e, por isso, são as únicas capazes de fornecer a noção abstrata de extensão. Isso é assim porque somente as percepções da visão e do tato aparecem à mente como dispostas de uma maneira específica, extensamente.

Para Hume, as percepções do olfato, do paladar e da audição, bem como todas as paixões, são percepções inextensas, já que (1) não possuem figura, (2) não aumentam quantitativamente, mas apenas qualitativamente, e (3) delas não pode se originar a ideia de extensão. Por esse motivo, Hume alega que elas existem, mas não estão situadas em nenhum lugar⁹. Se não estão em nenhum lugar, não podem aparecer em conjunção local com objetos extensos.

Nossa experiência comum do dia a dia, porém, parece-nos convencer do contrário. Quando, por exemplo, comemos uma maçã, supomos que seu sabor (uma percepção inextensa) está contido no interior de seu perímetro (extenso). Segundo Hume, um exame mais rigoroso do assunto mostra que essa conjunção local entre o sabor e a forma mais ou menos redonda da maçã é mera ficção da imaginação. Por um lado, a experiência nos convence de que o sabor da maçã não está concentrado numa única parte ou num único ponto, mas sim no todo da maçã. Por outro lado, a razão nos convence de que, se assim fosse, o sabor da maçã teria uma figura extensa semelhante à figura da maçã tal como percebida pela visão e pelo tato, o que é impossível, já que o sabor é um tipo de percepção inextensa e, por isso, não possui forma espacial qualquer. Entre essas duas alternativas¹⁰,

⁹ “Assim, não será surpreendente se eu enunciar uma máxima que é condenada por diversos metafísicos e considerada contrária aos princípios mais certos da razão humana. Essa máxima é que *um objeto pode existir, sem entretanto estar em nenhum lugar*; e afirmo que não apenas isso é possível, mas que a maior parte dos seres existem e têm que existir dessa maneira. 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 quantidade; nem o todo está situado em relação a outros corpos de modo a responder a nossas noções de contiguidade ou distância. Ora, é evidente que é esse o caso de todas as nossas percepções e objetos, exceto os da visão e do tato” (T 1.4.5.10, p. 268). Essa tese só pode fazer sentido dentro do sistema humiano, já que nele não há distinção entre espaço e extensão. Não há em Hume, por exemplo, uma noção de espaço enquanto uma espécie de receptáculo onde os objetos estão. Há apenas objetos extensos.

¹⁰ Outra alternativa seria a possibilidade de o todo estar no todo e o todo estar em cada parte. Tal alternativa, porém, Hume rejeita como absurda e sem sentido: “[...] aquele princípio escolástico que nos parece tão chocante quando apresentado cruamente: *totum in toto & totum in qualibet parte* [o todo está no todo e o

Hume opta por dar crédito à segunda, explicando que a relação de conjunção local percebida na experiência se deve a uma tendência da imaginação, na medida em que, à relação de contiguidade temporal no momento da aparição entre o sabor da maçã e sua forma visual e tátil e à relação de causalidade entre morder a maçã e sentir seu sabor, ela acrescenta ficticiamente a relação de conjunção local entre o sabor da maçã e sua figura extensa.

Se é assim com os objetos em geral, por que seria diferente no caso da alma? Se se considera que a alma é uma substância material, portanto extensa, não pode haver conjunção local entre a alma e as percepções inextensas. Como possuímos e operamos com percepções desse tipo, a alma não pode ser uma substância material. Essa conclusão está a favor da doutrina da imaterialidade da alma, como o próprio Hume afirma:

Há um argumento comumente empregado a favor da imaterialidade da alma que me parece notável. Tudo que é extenso é composto de partes; e tudo que é composto de partes é divisível, senão na realidade, ao menos na imaginação. Mas é impossível haver uma conjunção entre uma coisa divisível e um pensamento ou percepção, que é um ser inteiramente inseparável e indivisível. Pois, supondo que houvesse tal conjunção, o pensamento indivisível existiria à esquerda ou à direita desse corpo extenso e divisível? Na superfície ou no meio? Atrás ou na frente dele? Se o pensamento existir em conjunção com a extensão, ele tem de estar em algum lugar dentro de suas dimensões. Se existir dentro de suas dimensões, tem de estar ou numa parte em particular – e então essa parte em particular é indivisível, e a percepção existe em conjunção apenas com ela, não com a extensão –, ou, se o pensamento está em todas as partes, ele também tem de ser extenso, separável e divisível, tal como o corpo – o que é inteiramente absurdo e contraditório. Pois quem poderia conceber uma paixão com uma jarda de comprimento, um pé de largura e uma polegada de espessura? O pensamento e a extensão, portanto, são qualidades absolutamente incompatíveis, e jamais poderiam se incorporar juntas em um objeto único (T 1.4.5.7, p. 266-267).

Esse argumento parece decisivo para negar a possibilidade de que a alma seja uma substância material. Hume está de acordo com isso. Todavia, ele vai ainda mais além e usa o mesmo raciocínio aqui empregado para analisar a questão da possibilidade de que a alma seja uma substância imaterial. Com efeito, para Hume, nem todas as percepções são inextensas. Como descrito acima, tanto as percepções da visão como as do tato são extensas, pois (1) elas são compostas de partes divisíveis, embora tal divisão encontre eventualmente um termo, (2) elas fornecem noções de contiguidade e distância e (3) elas formam figuras. Do mesmo modo que é impossível a conjunção local entre uma alma

todo está em cada parte] – que é o mesmo que dizer que uma coisa está num certo lugar e, entretanto, não está lá” (T 1.4.5.13, p. 271).

material extensa e percepções inextensas, deve ser impossível a conjunção local entre uma alma imaterial inextensa e percepções extensas:

Agora, o livre-pensador já pode também triunfar. Tendo visto que há impressões e ideias realmente extensas, ele pode perguntar a seus antagonistas como é possível que um sujeito simples e indivisível e uma percepção extensa se incorporem. Todos os argumentos utilizados pelos teólogos podem agora se voltar contra eles. O sujeito indivisível, ou, se quiserem, a substância imaterial, está à esquerda ou à direita da percepção? Está nesta parte em particular, ou naquela outra? Estará em todas as partes sem ser extenso? Ou estará inteiro em cada uma das partes, sem abandonar as restantes? É impossível dar a essas perguntas uma resposta que não seja ela própria absurda, e que não explique ao mesmo tempo a união de nossas percepções indivisíveis com uma substância extensa (T 1.4.5.16, p. 272).

A conclusão de Hume é que, no que diz respeito à conjunção local entre a alma e as suas percepções, não se consegue provar que a alma é uma substância material nem que ela é uma substância imaterial.

1.1.4. A digressão spinozista

Contra a afirmação de que é impossível uma conjunção local entre percepções extensas e uma alma imaterial, o imaterialista pode se defender alegando que as percepções são, de algum modo, modificações da substância anímica. Assim, a alma imaterial seria uma substância e todas as percepções a ela inerentes não possuiriam, por assim dizer, existência autônoma (portanto, não se ligariam por conjunção), mas seriam modos pertencentes a essa substância. Por definição, substância é aquilo que pode existir por si mesmo, ao passo que um modo é algo que só pode existir em relação a uma substância. Voltando-se agora exclusivamente contra a posição imaterialista, Hume constrói uma nova argumentação contra tal possibilidade. Para tanto, ele leva em conta o artigo de Bayle sobre Spinoza¹¹ no *Dictionnaire historique et critique*.

Segundo Bayle, o sistema metafísico de Spinoza postula que existe uma única substância (Deus), e que toda a diversidade de seres que existe no universo são na realidade modificações dessa substância única, simples e indivisível¹². De modo geral,

¹¹ Em nota de rodapé ao parágrafo 22 de seu texto, Hume indica o texto de Bayle como fonte.

¹² Bayle argumenta do seguinte modo: “Ele [Spinoza] supõe que há apenas uma substância na natureza, e que essa substância única é dotada de uma infinidade de atributos, e, entre outros, o da extensão e do pensamento. Em seguida, ele afirma que todos os corpos no universo são modificações daquela substância, enquanto extensa; e que, por exemplo, as almas dos homens são modificações daquela substância, enquanto pensamento: de modo que Deus, o ser necessário e infinitamente perfeito, é a causa de todas as coisas que

parece que esse sistema não foi muito bem recebido na literatura erudita, principalmente pelos teólogos. Por outro lado, os teólogos não veem problema em afirmar que todas as nossas percepções são apenas modificações da alma, em si uma substância única, simples e indivisível. Hume pretende mostrar que os mesmos argumentos usados para condenar o sistema de Spinoza podem ser usados para condenar a noção de alma imaterial. Para isso, Hume lança mão, por um lado, de um argumento próprio e, por outro lado, complementa sua argumentação retomando objeções que Bayle fez ao sistema de Spinoza.

O argumento original de Hume tem como ponto de partida uma diferença entre relações que podem haver entre objetos e relações que podem haver entre as percepções (impressões e ideias) desses objetos. Com efeito, Hume argumenta que relações que são válidas entre objetos têm de ser válidas também para suas percepções, mas o contrário não é verdadeiro:

Assim, podemos estabelecer como uma máxima certa que nenhum princípio jamais nos permitiria descobrir uma conexão ou incompatibilidade entre objetos que não se estendesse também às impressões – a menos que realizemos uma espécie irregular de raciocínio partindo da experiência. A proposição inversa, entretanto, pode não ser igualmente verdadeira, a saber, que todas as relações que podemos descobrir entre as impressões são comuns aos objetos (T 1.4.5.20, p. 274).

De acordo com essa máxima¹³, caso se considere absurda – como fazem os teólogos em relação ao sistema de Spinoza – a afirmação de que objetos diferentes e até mesmo contraditórios entre si são modificações de uma única substância simples e indivisível, então é também necessário admitir – já que o que vale para objetos vale também para suas

existem, mas não difere delas de modo algum. Há apenas um ser e uma natureza, e esta natureza produz nela mesma, e por uma ação imanente, tudo aquilo que chamamos de criaturas. Ele é ao mesmo tempo agente e paciente, causa eficiente e sujeito; Ele não produz nada que não seja sua própria modificação” (1820, p. 438-439, tradução nossa). [*“Il suppose qu’il n’y a qu’une substance dans la nature, et que cette substance unique est douée d’une infinité d’attributs, entre autres de l’étendue et de la pensée. Ensuite de quoi Il assure que tous les corps que se trouvent dans l’univers sont des modifications de cette substance, en tant qu’étendue; et que, par exemple, les âmes des hommes sont des modifications de cette substance, en tant que pensée: de sorte que Dieu, l’être nécessaire et infiniment parfait, est bien la cause de toutes les choses que existent, mais il ne difère point d’elles. Il n’y a qu’un être et qu’une nature, et cette nature produit en elle-même, et par une action immanente, tout ce qu’on appelle créatures. Il est tout ensemble agent et patient, cause efficiente et sujet; il ne produit rien qui ne soit sa propre modification”*].

¹³ Embora pareça evidente, essa máxima não faz tanto sentido assim no sistema de Hume. Isso porque a filosofia de Hume possui um limite muito bem definido, a saber, a percepção. Para além das impressões e das ideias, não se pode afirmar nada com segurança, de modo que não é possível saber, embora seja possível especular, quais relações são válidas nos próprios objetos entre si, independentemente de nossa percepção deles. Talvez Hume tenha admitido aqui essa máxima por achar que os teólogos a quem ele dirige sua crítica a aceitariam como evidente. De resto, essa máxima não é levada em conta em nenhuma outra parte do Livro 1 do *Tratado*.

percepções – que é absurdo afirmar que todas as percepções são modificações de uma substância anímica única, simples e indivisível. Hume dá um longo exemplo para tornar mais claro seu ponto de vista:

Apresentam-se dois sistemas diferentes de seres, aos quais estou supondo ser necessário atribuir uma substância ou base de inerência. Observo primeiro o universo dos objetos ou corpos: o Sol, a Lua e as estrelas; a Terra, os mares, plantas, animais, homens, navios, casas, e outras produções da arte ou da natureza. Aqui aparece *Spinoza*, dizendo-me que todas essas coisas são apenas modificações, cujo sujeito de inerência é simples, sem composição e indivisível. Em seguida, considero o outro sistema de seres: o universo do pensamento, ou seja, minhas impressões e ideias. Ali observo um outro Sol, uma outra Lua, outras estrelas; outra Terra e outros mares, cobertos e habitados por plantas e animais; cidades, casas, montanhas, rios; e, em suma, todas as coisas que posso descobrir ou conceber no primeiro sistema. Quando pergunto sobre essas coisas, os teólogos se apresentam e me dizem que elas também são modificações, e modificações de uma substância única, simples, sem composição e indivisível. E imediatamente sou ensurdecido por centenas de vozes que tratam a primeira hipótese com execração e desprezo, e a segunda com aplauso e veneração. Dirijo minha atenção para essas hipóteses para descobrir qual a razão de tamanha parcialidade; e vejo que ambas têm o mesmo defeito: são ininteligíveis; e até onde podemos compreendê-las, são tão semelhantes que é impossível descobrir em uma qualquer absurdo que não se aplique também à outra (T 1.4.5.21, p. 274-275).

Embora diga que esse argumento é decisivo, Hume retoma algumas objeções feitas por Bayle ao sistema de Spinoza e as dirige contra a noção dos teólogos de que as percepções seriam modificações de uma alma simples imaterial.

Contra o sistema de Spinoza, Bayle escreve que é contraditório pensar que a extensão do universo seja uma modificação de uma única substância simples, pois, se assim fosse, ou a extensão seria simples e indivisível, portanto inextensa, ou a substância simples teria que ser extensa¹⁴. Em ambos os casos é visível a contradição. Para Hume, o

¹⁴ “É impossível que o universo seja uma única substância; pois tudo que é extenso necessariamente possui partes, e tudo que possui partes é composto; e como as partes da extensão não subsistem de modo algum umas nas outras, é preciso necessariamente ou que a extensão em geral não seja uma substância, ou que cada parte da extensão seja uma substância particular e distinta de todas as outras. Ora, segundo Spinoza, a extensão em geral é atributo de uma substância. Ele alega, juntamente com todos os outros filósofos, que o atributo de uma substância não difere realmente desta substância: é preciso então que ele reconheça que a extensão em geral é uma substância, de onde é preciso concluir que cada parte da extensão é uma substância particular; isto arruína os fundamentos de todo o sistema desse autor. [...] É evidente que uma substância inextensa por sua natureza nunca pode tornar-se o sujeito das três dimensões; pois como seria possível colocá-las num ponto matemático? Elas teriam, portanto, que subsistirem sem um sujeito; e seriam, portanto, uma substância: de modo que se esse autor admite uma distinção real entre a substância de Deus e a extensão em geral, ele seria obrigado a dizer que Deus é composto de duas substâncias distintas uma da outra; a saber, uma de seu ser não extenso e outra de extensão. Ei-lo, portanto, obrigado a reconhecer que a extensão e Deus não são senão a mesma coisa; e como ele mantém que há apenas uma substância no universo, é preciso que ele ensine que a extensão é um ser simples, e tão isenta de composição quanto os pontos matemáticos. Mas não debocha do mundo ao defender isso?” (BAYLE, 1820, p. 439, tradução nossa). [*Il est impossible que*

argumento também é válido para o caso da alma imaterial, pois, tal como ocorre no sistema de Spinoza, seria contraditório defender que percepções extensas são modificações de uma alma simples imaterial. Trata-se aqui de uma variante do argumento da conjunção local.

Outro argumento importante empregado por Bayle contra o sistema de Spinoza diz que é contraditório pensar que a matéria em geral seja uma modificação da substância única de Deus, pois, se assim fosse, Deus não seria uma substância simples e imaterial, mas composta e mutável como a matéria¹⁵. Assim, ou a matéria pode ser considerada uma substância autônoma, independente de Deus (e então a matéria não seria uma modificação desse ente), ou Deus se modifica na matéria e perde sua simplicidade e imutabilidade. Nos dois casos, o sistema de Spinoza rui. Aplicando esse argumento à discussão da imaterialidade da alma, Hume argumenta da seguinte maneira: ou cada percepção pode ser considerada uma substância, no sentido de que existe por si só, ou a alma perderia sua simplicidade, modificando-se numa quantidade enorme de percepções. Para Hume, nos dois casos não há saída para o imaterialista.

Finalmente, a última objeção de Bayle contra Spinoza, considerada por Hume, diz que, para dar conta de toda a variedade de seres do universo, a substância simples teria que

l'univers soit une substance unique; car tout ce qui est étendue a nécessairement des parties, et tout ce qui a des parties est composé; et comme les parties de l'étendue ne subsistent point l'une dans l'autre, il faut nécessairement, ou que l'étendue en général ne soit pas une substance, ou que chaque partie de l'étendue soit une substance particulière et distincte de toutes les autres. Or, selon Spinoza, l'étendue en general est l'attribut d'une substance. Il avoue avec tous les autres philosophes que l'attribut d'une substance ne diffère point réellement de cette substance: il faut donc qu'il reconnaisse que l'étendue en general est une substance, d'où il faut conclure que chaque partie de l'étendue est une substance particulière; ce qui ruine les fondemens de tout le système de cet auteur. (...) Il est encore visible qu'une substance non étendue de sa nature ne peut jamais devenir le sujet de trois dimensions; car comment serait-il possible de les placer sur un point mathématique? Elles subsisteraient donc sans un sujet; elles seraient donc une substance: de sorte que si cet auteur admettait une distinction réelle entre la substance de Dieu et l'étendue en général, il serait obligé de dire que Dieu serait composé de deux substances distinctes l'une de l'autre; savoir de son être non étendu et de l'étendue. Le voilà donc obligé à reconnaître que l'étendue et Dieu ne sont que la même chose; et comme d'ailleurs il soutient qu'il n'y a qu'une substance dans l'univers, il faut qu'il enseigne que l'étendue est un être simple, et aussi exempt de composition que les point mathématiques. Mais n'est-ce pas se moquer du monde que de soutenir cela?"].

¹⁵ “Se é absurdo tornar Deus extenso, porque isso é privá-lo de sua simplicidade, e lhe conferir um número infinito de partes, o que diremos quando consideramos reduzi-lo à condição de matéria [...] Quem fala em matéria fala do teatro de todos os tipos de mudanças, do campo de batalha de causas contrárias, do sujeito de todas as corrupções e de todas as gerações, em uma palavra, do ser cuja natureza é a mais incompatível com a imutabilidade de Deus” (BAYLE, 1820, p. 440, tradução nossa). [“S’il est absurde de faire Dieu étendu, parce que c’est lui ôter sa simplicité, et le composer d’un nombre infini de parties, que dirons-nous quand nous songerons que c’est le réduire à la condition de la matière (...) ? Qui dit la matière dit le théâtre de toutes sortes de changements, le champ de bataille de causes contraires, le sujet de toutes les corruptions et de toutes les générations, en un mot l’être dont la nature est la plus incompatible avec l’immutabilité de Dieu”].

ser modificada ao mesmo tempo em formas contrárias e incompatíveis¹⁶, o que é contraditório. Se a alma fosse uma substância simples e imaterial e as percepções fossem suas modificações, diz Hume, então haveria o mesmo problema. Como a alma poderia, ao mesmo tempo, ser modificada em percepções contraditórias entre si?

Acreditando ter mostrado que é ininteligível sustentar que as percepções são modificações da alma, Hume se volta àqueles que tentam salvar a teoria alegando que as percepções não são modificações, mas ações da alma. Hume apresenta a seguinte definição de ação: “Por ‘ação’ entendemos quase o mesmo que aquilo que se costuma chamar de ‘modo abstrato’, ou seja, alguma coisa que, propriamente falando, não é nem distinguível, nem separável de sua substância, sendo concebida apenas por uma distinção de razão, ou uma abstração” (T 1.4.5.26, p. 277). Assim, as percepções não seriam modificações da alma, dela distintas, porém a ela ligadas, mas sim ações, isto é, estariam não só ligadas à alma, mas seriam dela indistintas e inseparáveis. Para Hume, essa substituição dos termos não torna a teoria da imaterialidade da alma mais inteligível. Ele explicita seu ponto de vista com dois argumentos.

O primeiro argumento retoma uma máxima bem estabelecida no sistema filosófico de Hume, a saber, que toda percepção é distinguível e separável de outra percepção e, portanto, pode ser considerada isoladamente, sem depender de uma inerência a uma substância. Assim entendida, uma percepção não pode ser considerada uma ação de uma substância anímica, já que uma ação é algo indistinguível e inseparável de uma substância.

¹⁶ “Os modos são seres que não podem existir sem a substância que eles modificam; é preciso, portanto, que a substância se encontre onde quer que haja modos; é mesmo preciso que ela [a substância] se multiplique à proporção que as modificações incompatíveis entre si se multiplicam: de modo que onde quer que haja cinco ou seis modificações, haja também cinco ou seis substâncias. É evidente, nenhum spinozista pode negar, que a figura quadrada e a figura circular são incompatíveis na mesma porção de cera. É preciso, portanto, que a substância modificada pela figura quadrada não seja a mesma substância daquela que é modificada pela figura redonda. Assim quando vejo uma mesa redonda e uma mesa quadrada em um cômodo, eu posso afirmar que a extensão que é o sujeito da mesa redonda é uma substância distinta da extensão que é sujeito da outra mesa; pois, de outro modo, seria certo que a figura quadrada e a figura redonda se encontrariam ao mesmo tempo em um único e mesmo sujeito; ora, isso é impossível. [...] Isso mostra que a extensão é composta tanto de substâncias distintas quanto de modificações (BAYLE, 1820, p. 440, tradução nossa). [*“Les modalités sont des êtres qui ne peuvent exister sans la substance qu’elles modifient; il faut donc que la substance se trouve partout où il y a des modalités; il faut même qu’elle se multiplie à proportion que les modifications incompatible entre elles se multiplient: de sorte que partout où il y a cinq ou six de ces modifications, il y a aussi cinq ou six substances. Il est évident, nul spinoziste ne le peut nier, que la figure carrée et la figure circulaire sont incompatibles dans le même morceau de cire. Il faut donc nécessairement que la substance modifiée par la figure carrée ne soit pas la même substance que celle que est modifiée par la figure ronde. Ainsi quand je vois une table ronde et une table carrée dans une chambre, je puis soutenir que l’étendue qui est le sujet de la table ronde est une substance distincte de l’étendue que est le sujet de l’autre table; car autrement il serait certain que la figure carrée et la figure ronde se trouveraient en même temps dans un Seul e même sujet; or cela est impossible. (...) Ceci fait voir que l’étendue est composée d’autant de substances distinctes que de modifications”*].

Além disso, como não possuímos uma ideia clara da substância de nossas mentes, não é possível compreender de modo satisfatório o que seria uma ação de uma substância.

O segundo argumento defende que, do mesmo modo que os teólogos consideram absurdo, no sistema de Spinoza, sustentar que os objetos são ações de uma substância única, eles devem admitir o absurdo de supor que as percepções sejam ações de uma alma:

Pois será que nossos teólogos pretendem monopolizar a palavra *ação*, e será que os ateus não podem também dela se apossar, afirmando que as plantas, animais, homens etc. não são mais que ações particulares de uma única substância simples e universal, que se exerce por uma necessidade cega e absoluta? Direis que isso é inteiramente absurdo. Reconheço que é ininteligível, mas ao mesmo tempo afirmo, em conformidade com os princípios anteriormente mencionados, que é impossível descobrir, na suposição de que os diversos objetos da natureza são ações de uma única substância simples, qualquer absurdo que não se aplique também a uma suposição semelhante acerca das impressões e ideias (T 1.4.5.28, p. 278).

De tudo que foi exposto conclui-se que, para Hume, a explicação para a ligação das percepções a uma alma imaterial, seja como modificações dessa alma, seja como ações dessa alma, é ininteligível. Para defender que a alma é uma substância imaterial, os teólogos teriam que explicar como as percepções estão a ela ligadas. Para Hume, eles fracassaram ao fazê-lo.

1.1.5. A causa do pensamento

Antes de recusar como ininteligível sua posição, os defensores da imaterialidade da alma ainda poderiam argumentar que, como as outras possibilidades de explicação para a causa do pensamento estão erradas, a sua posição deve estar certa. Ora, os teólogos concebiam apenas três possibilidades para explicar a causa do pensamento: (1) a matéria e o movimento externos produzem o pensamento; (2) a matéria e o movimento internos, ou, dito de outro modo, uma alma material produz o pensamento; (3) o pensamento é produzido por uma alma imaterial. Ao que parece, os teólogos aceitaram a última alternativa por considerarem as outras duas absurdas. Com efeito, assumindo a voz de um defensor da imaterialidade da alma, Hume escreve que:

É absurdo imaginar que o movimento circular, por exemplo, seja unicamente um movimento circular, ao passo que o movimento em outra direção, como o elíptico, seja também uma paixão ou uma reflexão moral; que o choque de duas partículas esféricas possa se tornar uma sensação de dor, e que o encontro de

duas partículas triangulares produza um prazer. Ora, como esses diferentes choques, transformações e combinações são as únicas mudanças de que a matéria é suscetível, e como nunca poderiam nos proporcionar uma ideia de pensamento ou percepção, conclui-se que é impossível que o pensamento possa ser causado pela matéria (T 1.4.5.29, p. 279).

À primeira vista, o argumento apresentado faz sentido. Parece evidente que um movimento elíptico, seja externo, no mundo, seja interno, na alma material, não causa uma reflexão moral. Assim, parece legítimo dar razão aos defensores da imaterialidade da alma. Hume, porém, não concorda com esse raciocínio, e o motivo para isso é uma má interpretação do princípio de causalidade.

De acordo com o sistema filosófico humiano, a causalidade não é uma conexão real entre objetos diferentes, mas uma relação que a imaginação lhes atribui por hábito de perceber objetos diferentes aparecendo em conjunção constante e em contiguidade no tempo e no espaço¹⁷. Transferindo o argumento do defensor da imaterialidade, acima exposto, para o interior da teoria da causalidade de Hume, temos que é possível que a matéria e o movimento sejam as causas do pensamento. De fato, Hume admite não só que é possível que assim seja, mas que efetivamente é assim:

[...] descobrimos, pela comparação entre suas ideias, que pensamento e movimento são duas coisas diferentes; e, pela experiência, que estão constantemente unidos. Sendo estas as únicas circunstâncias que entram na ideia de causa e efeito, quando aplicada às operações da matéria, podemos concluir com certeza que o movimento pode, e de fato é, a causa do pensamento e da percepção (T 1.4.5.30, p. 280).

Além de mais uma vez desconstruir a argumentação do defensor da imaterialidade da alma, essa noção de causalidade aplicada à origem do pensamento tem outra vantagem, a saber, a de ser uma válvula de escape à aporia criada ao se negar que as nossas percepções dependem, em alguma medida, de uma substância anímica que as sustente. É possível explicar, e essa é a posição de Hume com relação ao assunto, como nossas

¹⁷ Resumidamente, a teoria da causalidade humiana diz que “[...] não existe um só objeto que, por um mero exame e sem consultar a experiência, possamos determinar ser, com certeza, a causa de algum outro; e não há um só objeto que possamos determinar, desse mesmo modo, não ser a causa de outro. Qualquer coisa pode produzir qualquer coisa. Criação, aniquilação, movimento, razão, volição – todas essas coisas podem surgir umas das outras ou de qualquer outro objeto que possamos imaginar. Isso não parecerá estranho se compararmos dois princípios acima explicados: que *a conjunção constante entre objetos determina sua causalidade*, e que, *propriamente falando, nenhum objeto é contrário a outro, senão a existência e não-existência*. Quando os objetos não são contrários, nada os impede de ter essa conjunção constante de que depende inteiramente a relação de causa e efeito” (T 1.3.15.1, p. 206). Mais à frente, Hume lista as regras para se julgar sobre a causalidade. Para nosso propósito, é importante listar as três primeiras: “1. A causa e o efeito têm de ser contíguos no espaço e no tempo; 2. A causa tem de ser anterior ao efeito; 3. Tem de haver uma união constante entre a causa e o efeito” (T 1.3.15.3-5, p. 207).

percepções e pensamentos são produzidos sem se apoiar num pressuposto metafísico de que há uma alma empiricamente inverificável. De acordo com Hume, a relação de causalidade, se corretamente compreendida, dá conta dessa explicação. De resto, a questão da existência da alma continua, para Hume, ininteligível.

1.1.6. Outros apontamentos sobre a substancialidade da alma

Tudo que foi exposto acima leva a duas conclusões. A primeira, de cunho negativo, diz que, no interior do empirismo de Hume, cujo limite é a experiência e observação, a questão da substancialidade da alma, seja considerando seu referente empírico (1.1.1 de nosso texto), seja considerando a noção tradicional de substância (1.1.2 de nosso texto), seja considerando a possibilidade de conjunção local entre as percepções e a alma (1.1.3 de nosso texto), seja considerando as percepções como modificações ou ações de uma alma (1.1.4 de nosso texto), deve ser ignorada como um falso problema, um assunto ininteligível.

A segunda conclusão, de cunho positivo, diz que se se aceita que o sistema empirista de Hume está correto, então é possível explicar, apoiando-se na teoria da causalidade que decorre desse sistema, como o pensamento e as percepções são produzidos ou causados pelo movimento e pela matéria, sem a necessidade de se apoiar em uma noção de substância de nossas mentes. Resumidamente, Hume escreve a conclusão a que sua especulação sobre a alma chegou:

De tudo o que foi dito, eis a conclusão final: a questão acerca da substância da alma é absolutamente ininteligível. Nem todas as nossas percepções são suscetíveis de uma união local com o que é extenso ou com o que é inextenso, pois algumas delas são extensas e outras inextensas. E como a conjunção constante entre os objetos constitui a essência mesma da causa e efeito, a matéria e o pensamento podem, em muitas ocasiões, ser considerados as causas do pensamento, até onde podemos ter alguma noção dessa relação (T 1.4.5.33, p. 282).

A título de conclusão, gostaríamos de comparar, mesmo que brevemente, a exposição feita por Hume no início do *Tratado* acerca da noção de substância e sua exposição acerca da noção de substância da alma, a fim de dar uma unidade maior ao assunto. Hume escreve:

A ideia de uma substância, bem como a de um modo, não passa de uma coleção de ideias simples, que são unidas pela imaginação e às quais se atribui um nome particular – nome este que nos permite evocar, para nós mesmos ou para os outros, aquela coleção. Mas a diferença entre essas duas ideias consiste no fato de que as qualidades particulares que formam uma substância são comumente referidas a um *algo* desconhecido, a que supostamente elas são inerentes. Ou, mesmo que essa ficção não ocorra, supõe-se ao menos que as qualidades particulares são conectadas, estreita e inseparavelmente, pelas relações de contiguidade e causalidade. O resultado disso é que, sempre que descobrimos uma nova qualidade simples que tenha a mesma conexão com o restante, imediatamente a incluímos entre as outras, ainda que ela não tenha feito parte de nossa primeira concepção da substância em questão. Assim, por exemplo, nossa ideia 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 ideia houvesse, desde o início, feito parte da ideia composta. Visto como a principal parte da ideia complexa, o princípio de união admite a inclusão de qualquer qualidade que se apresente posteriormente, e essa qualidade será nele compreendida, como o são todas as outras que se apresentaram desde o início (T 1.1.6.2, p. 40).

Há dois apontamentos que gostaríamos de fazer em relação a essa passagem. Em primeiro lugar, a passagem acima mostra que não há uma impressão específica que dê origem à nossa ideia de substância. Tal ideia é uma construção da imaginação, capaz de reunir e unificar características comuns e lhes conferir substancialidade, como mostra o exemplo do ouro. No caso da substância de nossas mentes, a imaginação reúne as diversas percepções da mente e as unifica numa substância, a alma. Até aí é provável que Hume não tenha visto problema algum nem sido contra a utilização do termo *substância*, pois, por mais que a ideia de substância seja uma construção fictícia da imaginação, ela ajuda a agrupar sobre um nome comum diversas características de um objeto, tornando a transmissão do conhecimento mais fácil.

O problema repousa, e isso nos traz ao segundo apontamento, na crença da mente de que essa substância criada ficticiamente pela imaginação pode ser de fato encontrada em algo que está na coisa, independentemente de nossa percepção da coisa. É esse salto que a filosofia de Hume não admite, ou seja, o salto entre a junção mental de características sensíveis de algo numa ideia fictícia de substância e a admissão de que essa substância de fato exista na coisa, unindo suas características sensíveis. No caso da alma, toda a argumentação exposta até aqui neste trabalho vai contra esse salto.

É bem possível que Hume admitisse não haver problema em usar o termo alma para designar nossa mente¹⁸, desde que a substância da alma fosse aqui entendida conforme

¹⁸ Comentando, ao final do texto “Da imaterialidade da alma”, como seus argumentos contra a possibilidade de se conhecer empiricamente a alma humana não invalidam aqueles argumentos morais que garantem sua

nosso primeiro apontamento, a saber, como uma ideia fictícia da imaginação, não como algo realmente existente, ou, melhor dito, não como algo que se possa conhecer empiricamente.

1.2. A questão da identidade de nossas mentes em Hume

O texto objeto desta segunda seção do primeiro capítulo será o Livro 1, Parte 4, Seção 6 do *Tratado*, intitulado “Da identidade pessoal”. A fim de melhor expor o assunto, dividiremos aqui esse texto em quatro partes, cada uma das quais com seu próprio tópico nesta seção.

A primeira parte compreende os parágrafos 1-4. Nessa parte Hume faz uso do seu princípio da cópia para tentar identificar qual a origem da nossa ideia de eu. Os parágrafos 5-14 formam a segunda parte. Aqui Hume expõe de maneira geral o processo por meio do qual atribuímos identidade aos objetos em geral. Nos parágrafos 15-20, que formam a terceira parte do texto, Hume tenta mostrar que a mesma noção de identidade que atribuímos aos objetos serve para descrever a identidade do eu. Finalmente, na quarta parte do texto, formada pelos parágrafos 21-23, Hume expõe a conclusão que se extrai ao se aceitar seu modo de construir a identidade pessoal.

Vale ressaltar mais uma vez que essa divisão não se encontra de forma explícita no texto de Hume, e que aqui optamos por fazê-la para facilitar a exposição.

1.2.1. Definição da noção de eu e aplicação do princípio da cópia a essa noção

Parece ser correto afirmar que um dos fundamentos da construção do conceito de substância seja o conceito de identidade. Com efeito, uma das notas tradicionais do conceito de substância é sua invariabilidade ao longo do tempo, que é justamente sua

existência imortal, Hume apresenta uma ressalva que fundamenta nosso ponto de vista: “A mente humana é incapaz de conceber um fundamento para qualquer conclusão *a priori* sobre as operações ou sobre a duração de um objeto. Podemos imaginar, acerca de qualquer objeto, que ele se torna inteiramente inativo, ou que é aniquilado em um instante. E trata-se de um princípio evidente que *tudo que podemos imaginar é possível*. Ora, isso é tão verdadeiro no que diz respeito à matéria quanto no que diz respeito ao espírito; a uma substância extensa e composta quanto a uma substância simples e inextensa. Em ambos os casos, os argumentos metafísicos a favor da imortalidade da alma são igualmente inconclusivos; e, em ambos os casos, os argumentos morais e os derivados da analogia com fatos naturais são igualmente fortes e convincentes. Se, portanto, minha filosofia não acrescenta nada aos argumentos favoráveis à religião, tenho ao menos a satisfação de pensar que não lhes retira nada, e que tudo permanece precisamente como antes” (T 1.4.6.35, p. 283).

identidade¹⁹. No caso do eu, há uma crença na identidade entre o que fui no passado, o que sou agora e o que serei no futuro. Por outro lado, percebe-se que esse eu varia ao longo do tempo, que ora sente frio, ora sente fome, ora está alegre, ora está furioso etc. A saída da tradição para resolver esse duplo aspecto do eu (um invariável e idêntico a si mesmo, outro variável e diferente de si mesmo) foi atribuir uma substância a esse eu, uma alma. Assim, por um lado, diz-se que o eu é idêntico a si mesmo ao longo do tempo, pois a alma permanece invariavelmente a mesma, e, por outro lado, explica-se todas as mudanças pelas quais o eu passa afirmando que são mudanças acidentais, que não alteram a identidade da alma.

Tendo descartado como ininteligível a afirmação de que há uma alma, seja ela material ou imaterial, Hume precisa agora explicar qual princípio sustenta a crença na identidade pessoal, na identidade do eu, sem se apoiar em uma noção de substância²⁰. Para isso, ele leva em consideração o que se afirma ser esse eu. Buscando uma definição disso na tradição, Hume escreve que:

Há filósofos que imaginam estarmos, em todos os momentos, intimamente conscientes daquilo que denominamos nosso EU [*our SELF*]; que sentimos sua existência e a continuidade de sua existência; e que estamos certos de sua perfeita identidade e simplicidade, com uma evidência que ultrapassa a de uma demonstração. A sensação mais forte, a paixão mais violenta, dizem eles, ao invés de nos distrair dessa visão, fixam-na de maneira ainda mais intensa; e, por meio da dor ou do prazer que produzem, levam-nos a considerar a influência que exercem sobre o *eu* (T 1.4.6.1, p. 283).

¹⁹ O exemplo cartesiano da cera, que já expomos em nota de rodapé mais acima (1.1.2 do nosso texto), ajuda a entender a relação entre substancialidade e identidade: “Tomemos, por exemplo, esta cera. Foi retirada faz pouco dos favos, ainda não perdeu todo o sabor do mel, retém um pouco do aroma das flores de onde a recolheram; sua cor, figura, tamanho são manifestos; é dura, fria, é fácil tocá-la e, golpeada com os dedos, produz um certo som; está nela presente tudo o que parece exigido para que o conhecimento de um corpo seja distinto. Mas eis que, enquanto falo, ela é levada para perto do fogo: o que restava de sabor se desvanece, o aroma se dissipa, a cor muda, desfaz-se a figura, o tamanho aumenta, torna-se líquida, fica quente, pode apenas ser tocada e, se a golpeio, já não produz nenhum som. A mesma cera ainda remanesce? Deve-se confessar que remanesce, ninguém o nega, ninguém pensa de outra maneira” (DESCARTES, 2008, p. 55). Por mais que todas as características sensíveis da cera tenham se alterado no momento em que ela foi aquecida, acreditamos que ela continua a mesma, preservando sua identidade. Temos, então, de um lado, do ponto de vista das qualidades sensíveis, uma cera diferente da anterior, mas, por outro lado, dizemos que ela continua sendo a mesma cera. Para fugir a essa aparente contradição, supomos, por acreditarmos que a cera preserva sua identidade, que há uma substância dessa cera que permanece invariável (idêntica a si mesma) ao longo do tempo, independentemente de todas as mudanças sensíveis que ela venha a sofrer.

²⁰ Não é totalmente novidade de Hume a desvinculação da noção de eu da de substância. No *Ensaio sobre o entendimento humano*, Locke já ensaiava tal desvinculação. Insistindo no fato de que qualquer tipo de substância é incognoscível, Locke aposta que a identidade pessoal não é senão uma consciência que temos do eu, não de sua substância, como as duas passagens a seguir mostram resumidamente: “Isto pode-nos demonstrar em que consiste a identidade pessoal: não na identidade da substância, mas, como já referi, na identidade da consciência” (1999, p. 452); “[...] o eu não é determinado pela identidade ou pela diversidade da substância, da qual não pode ter a certeza, mas apenas pela identidade da consciência” (1999, p. 457).

É possível que Hume tivesse Descartes em mente ao escrever essa passagem²¹. É mais certo, porém, que ele também tenha considerado o ponto de vista de Locke sobre o assunto²². Em todo caso, a ideia que formamos do eu, pelo menos tal como exposta na passagem citada, possui as seguintes características: (1) o eu existe continuamente; (2) o eu é idêntico a si mesmo em todos os momentos; (3) o eu é perfeitamente simples.

Hume traz a investigação acerca da ideia de eu assim constituída para o interior do seu sistema filosófico e tenta, a partir do seu princípio da cópia, encontrar a impressão da qual ela deriva. Ele escreve:

Se alguma impressão dá origem à ideia de eu, essa impressão tem de continuar invariavelmente a mesma, ao longo de todo o curso de nossas vidas – pois é dessa maneira que o eu supostamente existe. Mas não há qualquer impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo. Portanto, a ideia de eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Consequentemente, não existe tal ideia (T 1.4.6.2, p. 284).

Para Hume, portanto, não há nem pode haver nenhum tipo de impressão que possua todas as características que a ideia de eu parece requerer. Além disso, se se quiser argumentar que o eu não é uma impressão que é então copiada em uma ideia, mas sim aquilo a que supostamente todas as nossas percepções se referem, então cai-se no problema de ter que explicar o eu sem ter dele qualquer tipo de percepção, o que nos levaria de volta à questão da substancialidade do eu, que aqui se quer evitar.

Outra alternativa seria dizer que cada percepção particular que possuímos vem acompanhada de uma espécie de consciência que revela nosso eu. Mas assim o problema voltaria, pois Hume se perguntaria então qual é a impressão dessa consciência, e, mesmo se houvesse tal impressão, o problema então seria que toda percepção seria dupla, a saber,

²¹ Para Descartes, mesmo quando pensamos estar enganados quanto à existência do eu, estamos na verdade afirmando sua existência: “Não há dúvida, portanto, de que eu, eu sou, também, se me engana: que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo. De sorte que, depois de ponderar e examinar cuidadosamente todas as coisas, é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado eu, eu sou, eu, eu existo é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente” (2008, p. 45).

²² Para Locke, o eu é uma consciência que acompanha o nosso pensamento e nossas percepções: “Quando vimos, ouvimos, cheiramos, sentimos, refletimos ou desejamos alguma coisa, sabemos o que estamos a fazer. Portanto, é sempre em relação às nossas sensações e percepções do presente, e através disto, que cada um é para si próprio o que ele chama de *eu*, não sendo, neste caso, considerado se o mesmo *eu* persiste apenas na mesma substância ou em substâncias diferentes. Porque, uma vez que a consciência acompanha sempre o pensamento e é o que faz com que cada um seja ele próprio e, desse modo, se distinga de todas as outras coisas pensantes, é somente nisto que consiste a identidade pessoal, ou seja, a singularidade de um ser racional; e até onde esta consciência retroceder, em direção a uma ação ou pensamento passado, aí chega a identidade dessa pessoa; é o mesmo eu agora e no passado, e é por esse mesmo eu em conjunto com o eu do presente, que agora reflete acerca do passado, que essa ação foi realizada” (1999, p. 443).

uma do próprio objeto, outra do nosso eu. Ora, a duplicidade de percepções para o mesmo objeto não resolve o problema, o multiplica.

Poder-se-ia argumentar contra Hume que ele está procurando o eu no lugar errado e que, ao invés de tentar localizar a impressão da qual deriva a ideia de eu, seja necessário fazer um exercício de introspecção e, por meio desse exercício, finalmente encontrar o eu. Para Hume, contudo, tal exercício é igualmente inútil, pois, por mais que nos voltemos para nosso eu, apenas encontraremos percepções:

De minha parte, quando penetro mais intimamente naquilo que denomino *meu eu*, sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca apreendo a *mim mesmo*, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção. Quando minhas percepções são suprimidas por algum tempo, como ocorre no sono profundo, durante todo esse tempo fico insensível a *mim mesmo*, e pode-se dizer verdadeiramente que não existo (T 1.4.6.3, p. 284).

Tendo em vista que, seja pelo princípio da cópia, que não revela uma impressão de eu com a qual a mente opera, seja pelo exercício de introspecção, que não revela o eu, mas apenas percepções particulares, Hume constrói sua própria teoria do que seja o eu. Para ele, com efeito, aquilo que chamamos de eu não é senão “um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras, com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento” (T 1.4.6.4, p. 285). Estamos o tempo todo vendo objetos e pessoas, ouvindo sons, pensando sobre os mais diversos assuntos, imaginando o futuro, lembrando o passado etc., e ao conjunto desses movimentos mentais e sensíveis damos o nome de eu, sem que seja possível determinar com segurança, porque não é empiricamente constatável, se há ou não de fato um eu dando suporte a esse conjunto. Assim, a imagem que Hume nos dá do eu é a de um teatro:

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, p. 285).

Se está correto o que Hume disse e o eu é apenas um feixe de percepções, então o eu não possui nenhuma daquelas características que a tradição lhe atribuiu: (1) o eu não

possui existência contínua, pois, num sono profundo, quando estamos inconscientes das percepções, há quebra na continuidade do feixe de percepções; (2) o eu não é idêntico a si mesmo em todos os momentos, pois, já que nenhuma percepção é idêntica a si própria o tempo todo, muito menos o feixe de percepções pode sê-lo; (3) o eu não é perfeitamente simples, pois várias percepções entram no feixe de percepções que o forma.

Resta, então, para Hume, mostrar a razão de atribuímos às nossas percepções sucessivas uma identidade pessoal, um eu.

1.2.2. A construção da noção de identidade em geral

Antes de explicar porque atribuímos identidade pessoal às percepções sucessivas, Hume examina o processo que leva a imaginação a atribuir identidade²³ a objetos diversos e descontínuos no campo da percepção. Sua estratégia é mostrar que esse mesmo processo pode explicar a atribuição de identidade ao eu.

Hume constrói sua argumentação a partir da diferença entre as noções de identidade e diversidade:

Possuímos uma ideia distinta de um objeto que permanece invariável e ininterrupto ao longo de uma suposta variação de tempo; e a essa ideia denominamos *identidade* ou *mesmidade*. Possuímos também uma ideia distinta de diversos objetos diferentes existindo em sucessão e conectados entre si por uma relação estreita; e essa ideia proporciona, para um olhar preciso, uma noção tão perfeita de *diversidade* como se não houvesse nenhuma relação entre os objetos (T 1.4.6.6, p. 286).

Para Hume, com efeito, identidade quer dizer, estritamente, invariabilidade total e ininterrupta de algum objeto ao longo de uma sucessão temporal. Sempre que se fala em identidade, Hume quer que entendamos isso. Assim entendida, não é difícil concordar que, fora do plano metafísico, identidade é um atributo que não cabe a nada. De fato, levando em consideração somente a experiência, percebe-se que a noção de diversidade, tal como descrita na passagem citada, é a única que pode ser aplicada aos objetos de modo satisfatório. Todavia, mesmo que, pelo raciocínio, cheguemos a essa conclusão, isso não

²³ Acima de tudo, no sistema filosófico de Hume identidade é uma relação filosófica de ideias, isto é, uma relação arbitrariamente criada pela imaginação para conectar ideias entre si. Sobre essa relação, Hume escreve: “A *identidade* pode ser vista como uma segunda espécie de relação. Considero aqui essa relação enquanto aplicada em seu sentido mais estrito, a objetos constantes e imutáveis [...]. De todas as relações, a identidade é a mais universal, sendo comum a todo ser cuja existência tenha alguma duração” (T 1.1.5.4, p. 38).

impede que atribuamos identidade a uma série de objetos descontínuos e diversos, considerando que eles permanecem os mesmos independentemente de suas mudanças perceptíveis.

Hume vê uma dupla saída para essa questão. A primeira delas seria admitir que atribuímos identidade a objetos descontínuos e diversos da percepção por reconhecermos que de fato há um princípio, por assim dizer, no interior dos objetos (por exemplo, o de substância), princípio esse que faz com que os objetos permaneçam idênticos a si próprios, a despeito de todas as mudanças sensíveis a que eles estão sujeitos. Ora, tal suposição não pode ser levada em conta no interior do sistema filosófico de Hume, pois, se assim fosse, deveríamos estar aptos a captar a impressão de identidade, o que é impossível, pois tal noção de identidade ultrapassa o campo da experiência.

A outra alternativa seria admitir que atribuímos identidade a objetos descontínuos e diversos da percepção por percebermos que eles estão ligados por outras relações²⁴, principalmente as de semelhança, contiguidade e causalidade. Embora tais relações pressuponham que os objetos relacionados sejam diversos e descontínuos, Hume alega que a mente tem uma propensão muito forte a confundir essas relações com a de identidade, atribuindo esta última ao conjunto das demais, a fim de completar a série de relações a que um objeto está sujeito. Sobre isso, Hume escreve:

A ação da imaginação pela qual consideramos o objeto ininterrupto e invariável e a ação pela qual refletimos sobre a sucessão de objetos relacionados são sentidas de maneira quase igual [*are almost the same to the feeling*], não sendo preciso um esforço de pensamento muito maior neste último caso que no primeiro. A relação facilita a transição da mente de um objeto ao outro, e torna essa passagem tão suave como se contemplássemos um único objeto contínuo. Tal semelhança é a causa de nossa confusão e erro, fazendo-nos trocar a noção de objetos relacionados pela de identidade. Embora em um momento possamos ver a sucessão relacionada como variável ou descontínua, no momento seguinte certamente iremos atribuir a ela uma identidade perfeita, considerando-a como invariável e ininterrupta. Nossa propensão a esse erro é tão forte, em virtude da semelhança já mencionada, que o cometemos antes de nos darmos conta disso. E, mesmo que nos corrijamos incessantemente pela reflexão, retornando assim a

²⁴ No Livro 1, Parte 1, Seções 4 e 5 do *Tratado*, Hume descreve as relações que a mente atribui às percepções. Hume fala em dois tipos de relações: “A palavra RELAÇÃO é comumente usada em dois sentidos bem diferentes: para designar a qualidade pela qual duas ideias são conectadas na imaginação, uma delas naturalmente introduzindo a outra [...]; ou para designar a circunstância particular na qual, ainda que a união de duas ideias na fantasia seja meramente arbitrária, podemos considerar apropriado compará-las. Na linguagem corrente, usamos a palavra relação sempre no primeiro sentido; apenas na filosofia estendemos esse sentido, fazendo-o significar qualquer objeto particular de comparação que prescindida de um princípio de conexão” (T 1.1.5.1, p. 37-38). No primeiro tipo de relação, isto é, nas relações naturais, Hume inclui a semelhança, a contiguidade e a causalidade. Entre as relações filosóficas ou artificiais, que formam o segundo tipo de relação, Hume lista sete: semelhança; identidade; espaço e tempo; quantidade ou número; qualidade ou grau; contrariedade; causalidade.

um modo mais exato de pensar, não conseguimos sustentar nossa filosofia por muito tempo, nem libertar a imaginação dessa inclinação (T 1.4.6.6, p. 286).

Assim, o objetivo de Hume é mostrar que, quando há relações diversas unindo alguns objetos, tendemos a lhes atribuir identidade, mesmo sem observar nesses objetos a invariabilidade e a ininterruptibilidade, que, a rigor, a relação de identidade requer. Para isso, Hume explora uma sequência de experimentos mentais, que exemplificam seu ponto de vista. Continuamos dizendo que um objeto é o mesmo quando: (a) nele há uma mudança muito pequena²⁵; (b) nele há uma mudança pequena em relação ao seu todo²⁶; (c) nele há uma mudança gradual²⁷; (d) embora suas partes estejam em constante mudança, elas servem a algum tipo de finalidade²⁸; (e) além da finalidade, suas partes têm entre si uma relação recíproca de causalidade²⁹; (f) suas partes são inconstantes e mutáveis por natureza, embora não se alterem repentinamente³⁰. Além desses exemplos, nos quais se verifica, por assim dizer, uma relação suave entre as partes no interior do objeto, sem quebra brusca de sua continuidade e de sua ininterruptibilidade, Hume também defende que é possível atribuir identidade a um objeto mesmo quando: (g) suas partes são

²⁵ “[...] suponhamos diante de nós uma massa de matéria, cujas partes são contíguas e conectadas. É claro que iremos atribuir uma perfeita identidade a essa massa, contanto que todas as suas partes continuem ininterrupta e invariavelmente as mesmas, apesar de qualquer movimento ou mudança de lugar que possamos observar no todo de suas partes. Suponhamos, porém, que uma parte muito *pequena* ou *insignificante* seja adicionada à massa, ou dela subtraída. A rigor, isso destrói por completo a identidade do todo; entretanto, como nunca pensamos de maneira tão precisa, sempre que encontramos uma alteração tão insignificante não hesitamos em afirmar que a massa de matéria é a mesma” (T 1.4.6.8, p. 288).

²⁶ “A adição ou a subtração de uma montanha não seriam suficientes para produzir uma diversidade em um planeta, mas a alteração de apenas algumas polegadas poderia destruir a identidade de alguns corpos” (T 1.4.6.9, p. 288).

²⁷ “A alteração de uma parte considerável de um corpo destrói sua identidade; mas é de se notar que, quando a alteração se produz de forma *gradual* e *insensível*, nossa tendência a atribuir a ela esse mesmo efeito é menor” (T 1.4.6.10, p. 289).

²⁸ “Um navio que teve uma parte considerável alterada por sucessivos consertos ainda é considerado o mesmo; a diferença do material não nos impede de atribuir a ele uma identidade. O fim comum para o qual as partes conspiram permanece o mesmo ao longo de todas as suas variações, permitindo à imaginação realizar uma transição fácil de uma situação do corpo a outra” (T 1.4.6.11, p. 289).

²⁹ “Mas isso é ainda mais notável quando, a esse *fim comum*, acrescentamos uma *simpatia* entre as partes, e supomos que elas mantêm entre si a relação recíproca de causa e efeito em todas as suas ações e operações. Esse é o caso de todos os animais e vegetais, cujas diversas partes não apenas se referem a um propósito geral, mas também apresentam uma mútua dependência e conexão. [...] Um carvalho que, de uma pequena planta, cresce até se transformar em uma grande árvore, é sempre o mesmo carvalho, embora nenhuma de suas partículas materiais nem a forma de suas partes continuem as mesmas. Uma criança torna-se um homem, e ora engorda, ora emagrece, sem sofrer nenhuma mudança em sua identidade” (T 1.4.6.12, p. 289-290).

³⁰ “Assim, como a natureza de um rio consiste no movimento e na mudança de suas partes, embora em menos de vinte e quatro horas estas estejam totalmente alteradas, isso não impede que o rio continue o mesmo durante várias gerações” (T 1.4.6.14, p. 291).

interrompidas por períodos específicos de tempo³¹; (h) há uma completa interrupção ou descontinuidade entre suas partes³².

Para Hume, portanto, a identidade é uma relação que a mente tende a atribuir a objetos quando neles verifica relações de semelhança, contiguidade e causalidade. Assim, pode-se dizer que os exemplos (f), (g) e (h) mostram a atribuição de identidade sobre a relação de semelhança. Por sua vez, os exemplos (a), (b) e (c) mostram a atribuição de identidade sobre a relação de contiguidade. Finalmente, os exemplos (d) e (e) mostram a atribuição de identidade sobre a relação de causalidade.

1.2.3. A construção da noção de identidade pessoal

De modo geral, Hume acredita que a identidade pessoal, a identidade que atribuímos ao eu, pode ser entendida do mesmo modo como entendemos a noção de identidade que atribuímos aos demais objetos.

Para Hume, por mais perfeita que seja a noção de identidade pessoal, ela não pode ser capaz de unir em uma só coisa todas as percepções distintas que possuímos na mente. Hume argumenta que isso não é possível porque “cada percepção distinta que entra na composição da mente é uma existência distinta, e é diferente, distinguível e separável de todas as demais percepções, contemporâneas ou sucessivas” (T 1.4.6.16, p. 292). Se todas as percepções se unissem, por assim dizer, em um único ponto, garantindo assim a identidade da mente e do eu, elas não poderiam ser consideradas existências distintas, pois, embora pudessem ser diferentes, distinguíveis e separáveis entre si, ainda seriam dependentes da vinculação a esse eu, e não seriam dele distinguíveis nem separáveis.

Apesar disso, comenta Hume, supomos que todo o feixe de percepções está unido pela identidade pessoal. Há dois modos de explicar essa suposição. O primeiro seria defender que há de fato um princípio de identidade vinculando todas as percepções do feixe de percepções. No interior do sistema de Hume, no entanto, isso não se sustenta. Para

³¹ “[...] um homem que ouve um barulho que para e recomeça diversas vezes diz tratar-se sempre do mesmo barulho” (T 1.4.6.13, p. 290).

³² “[...] pode-se dizer, sem nenhuma impropriedade de linguagem, que tal igreja, que antes era feita de tijolos, foi destruída, e que a paróquia reconstruiu a mesma igreja em pedra de cantaria, seguindo a arquitetura moderna. Aqui, nem a forma nem o material são os mesmos, e não há nada que seja comum aos dois objetos, a não ser sua relação com os habitantes da paróquia – mas isso é suficiente para nos fazer dizer que esses objetos são uma mesma coisa” (T 1.4.6.13, p. 290).

se defender que de fato há algum vínculo real entre as percepções, seria necessário que tivéssemos algum tipo de percepção desse vínculo, mas isso não acontece:

[...] o entendimento nunca observa uma conexão real entre objetos, e mesmo a união de causa e efeito, quando rigorosamente examinada, reduz-se a uma associação habitual de ideias. Pois daí se segue evidentemente, que a identidade não é alguma coisa que pertença realmente a essas diferentes percepções e que as una umas às outras (T 1.4.6.16, p. 292).

A segunda opção seria admitir que não há um vínculo real entre as percepções no feixe de percepções, e que a identidade que atribuímos ao eu é, tal como a identidade que atribuímos aos outros objetos, uma mera ficção da imaginação. Hume não só pensa que essa alternativa resolve melhor a questão, mas também explica como a imaginação constrói essa ficção.

Com efeito, Hume acredita que a atribuição de identidade ao eu se deve ao fato de haver uma transição fácil e mais ou menos ininterrupta entre as percepções da mente. Ora, essa transição de uma percepção a outra no interior do feixe de percepções se dá não exclusiva, mas principalmente, pelas relações naturais entre ideias na imaginação, a saber, pelas relações de semelhança, contiguidade e causalidade³³. A estratégia de Hume, então, é analisar cada uma dessas três relações para descobrir quais delas influenciam a imaginação a atribuir identidade ao eu.

Começando pela relação de contiguidade, Hume a descarta alegando que ela não influencia na construção da identidade pessoal. Ele não diz, porém, porque essa relação não está ligada à identidade. Sendo a relação de contiguidade uma relação que, além da sucessão, envolve também a extensão, é possível que Hume a visse como inapropriada para a construção da identidade pessoal pelo mesmo motivo que o fez considerar inapropriado dizer que há uma conjunção local entre percepções inextensas e uma alma extensa, por um lado, e entre percepções extensas e uma alma inextensa, por outro. É estranho dizer que há uma identidade do eu apenas pelo fato de que percepções, sejam elas extensas ou inextensas, são, de um ponto de vista espacial, contíguas umas às outras, pois

³³ Dizemos aqui que a transição de uma ideia à outra no feixe de percepções não acontece exclusivamente pelas relações naturais (semelhança, contiguidade e causalidade) porque é possível que essa transição se dê também por outras relações filosóficas (quantidade, contrariedade, qualidade e, até mesmo, identidade, por exemplo). Todavia, dizemos aqui que essa transição se dá principalmente pelas relações naturais por entendermos que, mesmo que alguém não esteja disposto a, conscientemente, relacionar percepções entre si, ainda assim a imaginação relaciona, por assim dizer, por conta própria, percepções a partir de suas relações de semelhança, contiguidade e causalidade com outras percepções. Embora não o tenha dito explicitamente, é possível que Hume tivesse isso em mente.

seria necessário haver, por assim dizer, um local ou um espaço no interior da mente que permitisse essa contiguidade. Tal local, porém, não se verifica empiricamente. Seria mais aceitável firmar a identidade pessoal sobre a relação de contiguidade se a considerássemos apenas do ponto de vista da sucessão temporal. Assim, atribuiríamos identidade à mente por considerarmos que as percepções que entram em sua composição aparecem em contiguidade sucessiva, não extensiva, já que uma sucessão de percepções é realmente percebida. Todavia, Hume não explora essa possibilidade.

A relação de semelhança desempenha um papel importante na construção da identidade pessoal. Para mostrar isso, Hume constrói um experimento mental, pedindo que consideremos a possibilidade de “ver claramente o íntimo de outrem, e assim observar aquela sucessão de percepções que constitui sua mente ou princípio pensante” (T 1.4.6.18, p. 293). Esse experimento tem a finalidade de tornar, na medida do possível, a mente de outrem uma espécie de objeto externo a ser observado, por assim dizer, do ponto de vista de terceira pessoa. Isso dá a possibilidade de Hume argumentar que, tal como atribuímos identidade a um objeto cujas partes estão conectadas pela relação de semelhança, do mesmo modo atribuímos identidade à sucessão de percepções de outrem pela relação de semelhança que há entre suas percepções. Penetrando na mente de outrem, reconhecemos que há ali percepções que se sucedem guiadas pela relação de semelhança, fazendo com que haja uma sucessão mais ou menos ininterrupta entre as percepções, facilitando assim a transição de uma percepção à outra e, de certo modo, dando uma unidade a essa transição. Essa transição fácil entre percepções nos induz a atribuir identidade a essa mente, alegando que ela permanece de algum modo a mesma, a despeito da sucessão constante de suas percepções. Para Hume, basta que apliquemos o mesmo modo de pensar, quando consideramos a nós mesmos de um ponto de vista de primeira pessoa, para chegarmos à conclusão de que a relação de semelhança que vincula nossas próprias percepções nos leva a atribuímos identidade ao nosso próprio eu³⁴.

Mais relevante ainda que a relação de semelhança, a relação de causalidade é a que, para Hume, desempenha um papel decisivo para a construção da identidade pessoal. Conforme expomos anteriormente (1.2.1 do nosso texto), Hume concebe o eu como sendo um feixe de percepções sucedendo-se entre si. Ora, nesse feixe verifica-se que há uma

³⁴ Exploraremos mais adiante os problemas que surgem da diferença entre considerar a mente de um ponto de vista de terceira pessoa, objetivamente, e considerá-la de um ponto de vista de primeira pessoa, subjetiva ou introspectivamente, quando, no terceiro capítulo deste trabalho (3.2 do nosso texto), expormos a leitura kantiana que Allison (2008) propõe para esse texto de Hume.

coleção de percepções produzindo, destruindo, influenciando e modificando umas às outras. Para Hume, a relação que melhor explica e que é a maior responsável por esse fluxo de percepções é a causalidade. Por permitir uma transição fácil entre uma percepção e outra, a relação de causalidade abre espaço para que, sobre ela, atribuamos identidade ao conjunto de nossas percepções, mesmo que tais percepções estejam em constante mudança. É daí que surge a comparação entre a mente e uma república ou comunidade:

Por esse aspecto, a melhor comparação que eu poderia fazer da alma [ou mente] é com uma república ou comunidade [*a republic or commonwealth*], cujos diversos membros estão unidos por laços recíprocos de governo e subordinação, gerando outras pessoas, que propagam a mesma república pela transformação incessante de suas partes. E, assim como a mesma república individual pode mudar não só seus membros, mas também suas leis e constituições, assim também a mesma pessoa pode variar seu caráter e disposição, bem como suas impressões e ideias, sem perder sua identidade. Por mais mudanças que sofra, suas diversas partes estarão sempre conectadas pela relação de causalidade (T 1.4.6.19, p. 293-294).

De modo geral, a descrição de Locke da identidade pessoal se fundamenta em dois pilares: a consciência das percepções e dos pensamentos³⁵; e a faculdade da memória, que fundamenta essa consciência³⁶. Com efeito, para Locke, a memória é a responsável pela identidade pessoal, na medida em que é capaz de tornar unas na consciência percepções atuais e passadas. Assim, um adulto pode se lembrar, em primeira pessoa, de experiências de sua adolescência e dizer, por exemplo, “eu ia à escola, eu lia livros, eu visitava meus parentes, mas agora eu não faço mais essas coisas”, tendo consciência de que ele e o adolescente de que se lembra ter sido são a mesma pessoa, pois ele se lembra disso.

Embora concorde que a memória desempenhe um papel importante para a atribuição de identidade ao eu, Hume não acredita que ela seja seu principal fundamento. É verdade que sem a memória seria impossível termos qualquer noção da relação de causalidade³⁷, e isso inclui a cadeia causal de nossas percepções por meio da qual

³⁵ “Quando vimos, ouvimos, cheiramos, sentimos, refletimos ou desejamos alguma coisa, sabemos o que estamos a fazer. Portanto, é sempre em relação às nossas sensações e percepções do presente, e através disto, que cada um é para si próprio o que ele chama de *eu* [...]. Porque, uma vez que a consciência acompanha sempre o pensamento e é o que faz com que cada um seja ele próprio e, desse modo, se distinga de todas as outras coisas pensantes, é somente nisto que consiste a identidade pessoal” (LOCKE, 1999, p. 443).

³⁶ “Porque, se é a mesma consciência que faz com que um homem seja ele próprio perante ele mesmo, a identidade pessoal depende exclusivamente disso [...]. Na medida em que um ser inteligente *conseguir* repetir a ideia de qualquer ação passada, com o mesmo grau de consciência que tinha da mesma no início, e com a mesma consciência que tem de qualquer ação presente, nessa mesma medida será o mesmo eu pessoal” (LOCKE, 1999, p. 444).

³⁷ Seguem dois trechos do *Tratado* que exemplificam a dependência da relação de causalidade à memória: “Vemos, assim, que a *crença* ou *assentimento* que sempre acompanha a memória e os sentidos não consiste

processamos a atribuição de identidade pessoal. Todavia, Hume argumenta que, se a memória de fato fundamentasse o eu, não seria possível estender a cadeia causal de nossas percepções e, conseqüentemente, o eu, para além da memória, incluindo no conjunto de nossas percepções experiências que tivemos, mas das quais, por uma falibilidade da memória, não nos lembramos. Além disso, a cadeia causal das percepções nos dá a oportunidade de projetarmos nosso eu no futuro, mantendo nossa identidade pessoal. Se a memória fundamentasse a identidade pessoal, isso não seria possível. Por essas razões Hume pode argumentar, provavelmente contra Locke, que:

[...] a memória não tanto *produz*, mas *revela* a identidade pessoal, ao nos mostrar a relação de causa e efeito existente entre nossas diferentes percepções. Cabe àqueles que afirmam que a memória produz integralmente nossa identidade pessoal explicar por que podemos estender desse modo nossa identidade para além de nossa memória (T 1.4.6.20, p. 294).

Vale ressaltar também que a memória contribui para identificarmos a relação de semelhança que vincula nosso feixe de percepções, na medida em que é ela que mostra quais percepções, atuais ou passadas, podem ser semelhantes a quais percepções passadas, produzindo assim uma transição fácil de uma percepção à outra.

Para Hume, portanto, é sobre as relações de semelhança e causalidade, com o auxílio da memória, que a mente constrói para si mesma uma noção de identidade, supondo que o eu permanece o mesmo, independentemente de toda a diversidade de percepções sucessivas que o constituem.

1.2.4. Identidade e simplicidade

Antes de encerrar o assunto, Hume aponta uma consequência inevitável de se aceitar sua teoria da construção da identidade pessoal. Ele argumenta que, como a identidade não é algum princípio próprio dos objetos, mas sim uma relação externamente

senão na vividez das percepções que ambos apresentam, e que somente isso os distingue da imaginação. Crer, nesse caso, é sentir uma impressão imediata dos sentidos, ou uma repetição dessa impressão na memória. É simplesmente a força e a vividez da percepção que constituem o primeiro ato do juízo e estabelecem o fundamento do raciocínio que construímos com base nela, quando traçamos a relação de causa e efeito” (T 1.3.5.7, p. 115); “A única noção que temos de causa e efeito é a de certos objetos que existiram *sempre conjuntamente*, e que, em todos os casos passados, mostraram-se inseparáveis. Não podemos penetrar na razão da conjunção. Apenas observamos o próprio fato e vemos sempre que, em consequência de sua conjunção constante, os objetos adquirem uma união na imaginação” (T 1.3.6.15, p. 122).

atribuída pela imaginação a esses objetos, não há um critério claro que determine com precisão onde começa e onde termina a identidade de um objeto.

A identidade depende das relações entre as ideias; e essas relações produzem a identidade por meio da transição fácil que ocasionam. Mas como as relações e a facilidade da transição podem diminuir gradativa e insensivelmente, não possuímos um critério exato que nos permita resolver qualquer controvérsia sobre o momento em que adquirem ou perdem o direito ao nome de identidade (T 1.4.6.21, p. 295).

No caso específico da identidade pessoal, Hume diz que essa questão nunca poderá ser resolvida pela filosofia. Não havendo nenhum princípio empiricamente constatável que mantenha o eu idêntico a si mesmo, o ápice do problema consiste em abandoná-lo³⁸ ou, no máximo, considerá-lo como mero jogo gramatical, versando sobre os momentos nos quais julgamos adequado dizer que o eu é idêntico a si mesmo, pelas razões acima expostas.

O mesmo acontece quando consideramos a simplicidade do eu. Com efeito, Hume acredita que o mesmo processo pelo qual atribuímos identidade à mente pode descrever o processo pelo qual lhe atribuímos simplicidade:

Aquilo que eu disse a respeito da origem e da incerteza de nossa noção de identidade, enquanto aplicada à mente humana, pode-se estender com pequena ou nenhuma variação à noção de *simplicidade*. Um objeto cujas diferentes partes coexistentes estão ligadas por uma relação estreita atua sobre a imaginação quase da mesma maneira que um objeto perfeitamente simples e indivisível, e não requer, para ser concebido, um esforço muito maior do pensamento. Com base nessa similaridade de operação, atribuímos a ele uma simplicidade (T 1.4.6.22, p. 295).

Sendo constituído por percepções diversas, não se verifica simplicidade na mente. Como acontece no caso da identidade pessoal, a simplicidade é um artifício que, por causa da transição fácil percebida entre as percepções, a imaginação cria para dar unidade ao feixe de percepções. Assim, supomos que o eu não só é idêntico a si mesmo em todos os momentos, mas também é singular, simples. Em ambos os casos, porém, a experiência não fornece um critério seguro que garanta essa identidade e simplicidade. Até onde a experiência nos autoriza a chegar, a natureza do eu é diversa e descontínua.

³⁸ Esse abandono deve se dar pelo fato de que, para se encontrar um princípio que garanta identidade ao eu, deve-se buscá-lo num plano metafísico. Para Hume, com efeito, é melhor admitir nossa ignorância do que ultrapassarmos o limite da experiência.

1.3. A mudança de posição de Hume em relação à teoria da identidade pessoal

O texto objeto desta terceira e última seção do primeiro capítulo será o texto do “Apêndice” ao *Tratado*, mais especificamente os parágrafos 18-29. Nesse texto, Hume revisa alguns aspectos da sua teoria da identidade pessoal, discordando de algumas de suas posições em relação a esse assunto.

Para auxiliar a explanação, esta terceira seção terá uma dúplici divisão. No primeiro tópico, exporemos, de maneira geral, a revisão da teoria da identidade pessoal contida no texto do “Apêndice”, destacando quais aspectos dessa teoria Hume mantém inalterados e quais ele altera. No segundo tópico, exporemos algumas interpretações que tentam explicar porque Hume modificou parte de sua teoria da identidade pessoal.

1.3.1. A teoria humiana da identidade pessoal tal como apresentada no “Apêndice”

Hume escreveu o texto do “Apêndice” como uma espécie de revisão para alguns pontos do *Tratado* que, em sua opinião, precisavam ser mais bem esclarecidos. Com efeito, a parte do “Apêndice” dedicada à revisão da teoria da identidade pessoal é relativamente extensa se comparada às partes dedicadas a outros tópicos, somando um total de doze parágrafos. No primeiro desses parágrafos, Hume escreve:

Eu acalentava alguma esperança de que, por mais deficiente que pudesse ser nossa teoria do mundo intelectual, ela estaria livre daquelas contradições e absurdos que parecem acompanhar qualquer explicação que a razão humana possa dar acerca do mundo material. Mas, ao fazer uma revisão mais cuidadosa da seção concernente à *identidade pessoal*, vejo-me perdido em um tal labirinto que, devo confessar, não sei nem como corrigir minhas opiniões anteriores, nem como torná-las coerentes. Se essa não for uma boa razão *geral* para o ceticismo, ao menos é uma razão suficiente (como se eu já não tivesse bastantes razões) para guardar uma desconfiança e modéstia em todas as minhas decisões (T, A, 18, p. 671).

Essa passagem é uma espécie de confirmação de outra passagem³⁹ do *Tratado*, já citada por nós anteriormente (1.1.1 do nosso texto), na qual Hume já anunciava, pelo

³⁹ Referimo-nos aqui à seguinte passagem: “Tendo encontrado tantas contradições e dificuldades em todos os sistemas concernentes aos objetos extensos, bem como na ideia de matéria, que imaginávamos ser tão clara e precisa, é natural esperarmos encontrar dificuldades e contradições ainda maiores nas hipóteses acerca de nossas percepções internas e da natureza da mente, que tendemos a imaginar muito mais obscuras e incertas. Mas quanto a isto estamos enganados. O mundo intelectual, embora envolto em infinitas obscuridades, não é embaraçado por nenhuma dessas contradições que descobrimos no mundo natural. Aquilo que conhecemos a

menos implicitamente, que pode haver coisas referentes ao mundo intelectual que são por nós desconhecidas. Revisando sua teoria da identidade pessoal, Hume acredita ter encontrado algo dessa natureza. A fim de mostrar em qual parte de sua teoria da identidade pessoal Hume acredita ter se equivocado, ele expõe resumidamente os tópicos discutidos nos textos “Da imaterialidade da alma” e “Da identidade pessoal”.

Em primeiro lugar, se possuímos uma ideia de eu ou de alma, devemos também ter delas uma impressão. O exame das percepções, porém, não revela tal impressão. Além disso, o exame das percepções também revela que todas elas são distinguíveis e separáveis entre si, podendo existir separadamente, sem a necessidade de um eu que lhes dê algum tipo de suporte, ou de uma substância anímica à qual elas sejam inerentes.

Em segundo lugar, embora não possuamos um referente empírico para o eu, talvez seja possível, pelo exercício de introspecção, encontrá-lo de algum modo. Contra essa possibilidade, Hume argumenta que, por mais que voltemos nossa reflexão para nosso eu, sempre nos deparamos com percepções particulares. Para exemplificar isso, Hume escreve:

Podemos conceber que um ser pensante tenha muitas ou poucas percepções. Suponhamos que a mente seja reduzida a um estado inferior ao de uma ostra. Suponhamos que tenha apenas uma percepção, como a de sede ou fome. Consideremo-la nessa situação. Sois capazes de perceber alguma coisa além dessa mera percepção? Possuís alguma noção de *eu* ou *substância*? Se não a possuís, a adição de outras percepções nunca poderá vos dar essa noção (T, A, 24, p. 673).

Ademais, a morte, que supostamente destrói completamente o eu, não é senão a aniquilação de todas as percepções, bem como da possibilidade de adquirir novas percepções. Assim, até onde a experiência e observação nos permite chegar, o eu não se distingue do conjunto de percepções que possuímos. Esse primeiro aspecto da teoria da identidade pessoal apresentado no “Apêndice” concorda com as conclusões às quais Hume chegou nos textos originais.

Dado esse conjunto de percepções distintas, deve haver um princípio de conexão que vincula a cadeia de percepções, formando, por assim dizer, o todo da mente. É a partir desse princípio que julgamos coerente dar o nome de eu ao conjunto ou feixe de percepções, atribuindo-lhe identidade e simplicidade. É justamente a carência de tal princípio que leva Hume a rever sua teoria da identidade pessoal. Ele escreve:

seu respeito concorda consigo mesmo; e aquilo que desconhecemos, temos de nos conformar em deixar como está” (T 1.4.5.1, p. 264).

Em suma, há dois princípios a que não posso renunciar, mas que não consigo tornar compatíveis: que *todas as nossas percepções distintas são existências distintas*, e que *a mente nunca percebe nenhuma conexão real entre existências distintas*. Se nossas percepções fossem inerentes a alguma coisa simples e individual, ou então se a mente percebesse alguma conexão real entre elas, não haveria dificuldade alguma. De minha parte, devo apelar para o privilégio do cético e confessar que essa dificuldade é demasiado árdua para meu entendimento (T, A, 29, p. 674).

Essa passagem é, no mínimo, curiosa, pois os dois princípios nela anunciados não são incompatíveis. De fato, no texto “Da identidade pessoal”, Hume concebeu uma explicação que leva em conta esses dois princípios. É bem verdade que “o entendimento humano não é capaz de descobrir nenhuma conexão entre existências distintas. Apenas *sentimos* uma conexão ou determinação do pensamento a passar de um objeto a outro” (T, A, 28, p. 674). Todavia, embora não sejamos capazes de, pela experiência, encontrar uma conexão real entre as percepções, sentimos que a mente as liga entre si por meio das relações de semelhança e causalidade. Com efeito, para Hume, porque as relações de semelhança e causalidade produzem uma transição fácil entre as percepções na mente, tendemos a atribuir identidade e simplicidade ao eu tomando-as como fundamento, embora essa atribuição seja uma mera ficção da imaginação. É com esse aspecto da teoria da identidade pessoal que Hume não concorda no “Apêndice”.

No texto “Da identidade pessoal”, Hume não via problema em ligar esses dois aspectos de sua teoria do eu. Já no texto do “Apêndice”, Hume viu problema em unir esses dois aspectos, embora não tenha sido muito claro ao dar seus motivos. Assim, a questão que fica para ser respondida é a seguinte: por que Hume mudou sua posição em relação ao assunto?

1.3.2. Algumas interpretações

Em seu texto “*Hume on personal identity*”, contido na obra *A companion to Hume*, editada por Elizabeth S. Radcliffe (2008), Donald C. Ainslie expõe brevemente quatro das interpretações mais comuns entre os comentadores da obra de Hume sobre sua alteração na teoria da identidade pessoal. Antes de iniciarmos o segundo capítulo deste trabalho, gostaríamos de expor, mesmo que resumidamente, essas interpretações, a fim de dar uma ideia geral das dificuldades enfrentadas na tentativa de dar um sentido ao texto do “Apêndice”, levando-se em conta o que Hume disse ao longo do *Tratado*.

A primeira interpretação diz que Hume mudou de posição porque, ao invés de se contentar com uma descrição de nossa crença fictícia na unidade mental, ele de fato acredita ser possível encontrar um princípio real que descreva a identidade e a simplicidade da mente e que seja constatável empiricamente. De fato, uma passagem do “Apêndice” parece dar razão a essa interpretação. Após comentar que o problema surge porque a mente não consegue perceber nenhuma conexão real entre as percepções que a compõem, Hume escreve:

De minha parte, devo apelar para o privilégio do cético e confessar que essa dificuldade é demasiado árdua para meu entendimento. Entretanto, não pretendo afirmar que seja absolutamente insuperável. Outros, talvez, ou eu mesmo, após uma reflexão mais madura, poderemos vir a descobrir alguma hipótese que resolva essas contradições (T, A, 29, p. 674).

A principal objeção levantada contra essa interpretação reside no fato de que essa dificuldade não deveria estar confinada somente à descrição da mente, mas também de todos os outros objetos. Se Hume está aberto à possibilidade de que haja uma conexão real unindo as percepções da mente, por que ele não está aberto à possibilidade de que haja uma conexão real entre os demais objetos? Com efeito, boa parte das investigações ao longo do *Tratado* parte do fato empírico de que não há uma conexão real entre os objetos, por exemplo, na teoria da causalidade. Abrir mão disso poderia significar abrir mão dessas investigações, o que, ao que parece, Hume não está disposto a fazer.

Outra interpretação aposta no fato de que apenas as relações de semelhança e causalidade não seriam suficientes para explicar a unidade da mente. O seguinte exemplo nos ajuda a entender isso:

[...] eu poderia ter uma percepção de uma árvore, simultaneamente com uma impressão de fome, seguida por uma ideia do teorema de Pitágoras, seguida por uma impressão de um quadro negro. Como essas percepções diferentes podem dar suporte às associações necessárias para a crença em sua unidade? O quadro negro não se assemelha à árvore, e nenhum deles é a causa ou efeito do teorema de Pitágoras ou da fome (AINSLIE, 2008, p. 149, tradução nossa⁴⁰).

De acordo com essa interpretação, portanto, Hume estaria tentando encontrar outra relação que, juntamente com a semelhança e a causalidade, explicaria melhor a crença na

⁴⁰ “[...] *I might have a perception of a tree, simultaneously with an impression of hunger, followed by an idea of the Pythagorean theorem, followed by an impression of a chalkboard. How can these disparate perceptions support the associations necessary for the belief in their unity? The chalkboard does not resemble the tree, nor is either of them cause or effect of the Pythagorean theorem or hunger*”.

identidade e simplicidade do eu. Essa interpretação tem a vantagem de possibilitar que Hume mantenha sua posição original a respeito da identidade pessoal, segundo a qual não descobrimos uma conexão real entre as percepções que constituem a mente. Todavia, pode-se objetar contra ela que talvez seja de fato possível explicar a unidade da mente apelando apenas para a semelhança e a causalidade. Desse modo, embora à primeira vista as percepções de uma árvore, de um quadro negro, de fome e do teorema de Pitágoras pareçam não estar conectadas por essas relações, um exame mais preciso revela, por exemplo, que as impressões de uma árvore, de um quadro negro e de fome, bem como suas ideias em comparação com a ideia do teorema de Pitágoras, se assemelham em grau de força e vivacidade, que tais impressões causam suas respectivas ideias etc. Para funcionar, a teoria humiana do eu apenas precisa mostrar que o feixe de percepções é uma espécie de rede mental conectando impressões e ideias. As relações de semelhança e de causalidade podem cumprir essa tarefa sem necessitar de outras relações.

A terceira interpretação exposta por Ainslie acredita que a mudança de posição de Hume se deve ao fato de ele ter reconhecido que sua teoria do eu pressuporia atos mentais, tais como o ato de associar ou de comparar ideias, o ato de atribuir substancialidade a objetos etc. Desse ponto de vista, a mente não seria apenas um feixe de percepções, mas também incluiria em si esses atos mentais, sendo estes o princípio de conexão real entre as percepções. O problema com essa interpretação é que seria necessário admitir no interior do sistema filosófico humiano algum tipo de elemento *a priori* responsável pela execução desses atos mentais, o que arruinaria por completo o projeto humiano de fundamentação empírica da filosofia. Por esse motivo, a objeção contra essa interpretação assenta no fato de que, ao longo do *Tratado*, Hume insiste que esses atos mentais são construídos empiricamente pelo hábito, pela tendência de uma percepção a ser seguida por outra, de modo que a noção de que a mente é constituída meramente pelo feixe de percepções não exclui a possibilidade de execução de atos mentais, nem pressupõe uma aprioridade das faculdades mentais.

Finalmente, a quarta interpretação centra-se na tentativa de responder como as percepções formam um feixe de percepções singular pertencente a uma única pessoa. Essa interpretação considera que o princípio de conexão real entre as percepções que Hume procura no “Apêndice” poderia ser aquilo que faz com que uma percepção seja causa de outra percepção apenas no interior do feixe de percepções a que pertence, não tendo nenhuma possibilidade de causar outra percepção em outro feixe de percepções diferente

daquele em que está inserida. Dito de outro modo, é possível que o princípio de conexão real entre percepções buscado por Hume seja aquilo que faz com que, por exemplo, o cheiro de um queijo sentido por uma pessoa não seja a causa da vontade de comer esse queijo em outra pessoa. Ou, melhor ainda, o princípio de conexão real buscado por Hume poderia ser aquilo que torna meu um feixe de percepções, de modo que meu feixe de percepções não tenha nenhuma influência sobre o feixe de percepções de outra pessoa. Pode-se construir uma objeção a essa interpretação insistindo no fato de que é indiferente se a percepção de uma pessoa pode causar uma percepção em outra pessoa, já que a primeira pessoa não terá acesso às percepções da segunda, a não ser que fosse capaz de extrapolar os limites da experiência. Assim, é difícil defender que há um princípio que garanta que a cadeia causal que vincula as percepções num feixe de percepções não influencie de algum modo outro feixe de percepções sem cair num problema metafísico.

Por ora, essas interpretações dão uma noção geral da dificuldade de dar um sentido ao texto do “Apêndice”. Retomaremos mais detalhadamente essa dificuldade no terceiro capítulo do nosso trabalho (3.2 do nosso texto), onde examinaremos, utilizando o texto de Allison (2008), uma possibilidade de interpretação do “Apêndice” levando em conta elementos da filosofia kantiana, cumprindo assim parte do objetivo do nosso trabalho, que consiste em, de alguma maneira, comparar o modo como Hume e Kant constroem a noção de eu.

2. IDENTIDADE PESSOAL EM KANT

Separamos três textos principais da *Crítica da razão pura*⁴¹ para servirem de base para a exposição da noção de eu em Kant: o texto completo da “Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento” contido na Edição B da *Crítica* (B 129-169); o texto da Edição A da *Crítica* correlato ao citado texto da Edição B, intitulado “Da dedução dos conceitos puros do entendimento” (A 95-130); e parte do texto “Dos paralogismos da razão pura”, tal como ele aparece na Edição B da *Crítica* (B 399-413). Nos dois primeiros textos, Kant expõe uma teoria do eu capaz de legitimar o uso das categorias a objetos de uma experiência possível, fundamentando assim todo o espectro do conhecimento teórico, em especial o da Física. No terceiro texto, Kant tenta mostrar o erro ao se alegar que o eu pode ser identificado a uma alma.

Levando em conta essa dúplici divisão do tema, este capítulo se dividirá em duas seções, cada uma delas com seus próprios tópicos. Seguindo a mesma ordem de apresentação do tema na *Crítica*, a primeira seção tratará especificamente dos dois primeiros textos citados, a saber, os textos intitulados “Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento” e “Da dedução dos conceitos puros do entendimento”, respectivamente. Por sua vez, a segunda seção terá por objeto o texto “Dos paralogismos da razão pura”.

2.1. A teoria kantiana do eu

Para essa primeira seção do segundo capítulo, escolhemos dois textos bases. Trata-se dos textos “Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento”, contido na Edição B da *Crítica*, e “Da dedução dos conceitos puros do entendimento”, contido na Edição A.

Embora esses textos tenham sido escritos em períodos diferentes e tenham até mesmo conteúdos diferentes, eles são correlatos. Nos dois textos, está em discussão a possibilidade de aplicação dos conceitos puros do entendimento (as categorias) aos objetos da experiência. Para Kant, é impossível discutir essa possibilidade sem apresentar uma teoria do eu que a fundamente, de um ponto de vista transcendental. Assim, em linhas gerais, há três vias pelas quais Kant aborda, nesses dois textos, a questão do eu: na

⁴¹ Doravante a *Crítica da razão pura* será citada simplesmente como *Crítica*.

primeira delas, Kant tenta mostrar a necessidade de se pressupor uma capacidade sintética originária do entendimento que sirva de fundamento transcendental para os seus demais usos sintéticos (juízos e categorias); na segunda via, Kant tenta explicar como essa capacidade sintética originária (o eu), até então mero pressuposto, é capaz de fundamentar a realidade objetiva das categorias; por fim, na terceira via, Kant se esforça para explicar o modo como nos apercebemos do nosso próprio eu, não como coisa em si, mas como fenômeno, na medida em que isso é possível.

Essa tríplice divisão não é muito evidente nem, por assim dizer, natural nos textos em si, principalmente no texto da Edição A. Optamos, porém, por assim dividi-los para melhor expor o assunto. A cada uma dessas três vias acima expostas será dedicado um tópico específico, com exceção da segunda via, à qual serão dedicados dois tópicos, um apresentando a discussão na Edição A da *Crítica*, outro apresentando a discussão na Edição B.

Além disso, adicionaremos um tópico inicial que terá por objetivo expor, mesmo que brevemente, o modo como Kant concebe a origem *a priori* das categorias. Esse tópico aparecerá antes dos outros quatro acima mencionados. Assim, no total, esta primeira seção do segundo capítulo do nosso trabalho conterà cinco tópicos.

2.1.1. Origem e dedução *a priori* das categorias

Na “Estética transcendental”, Kant isolou a sensibilidade das demais faculdades do ânimo, com o objetivo de construir uma teoria que a descrevesse adequadamente. Suas investigações a respeito do assunto o levaram a concluir que, no interior da sensibilidade, é possível distinguir duas fontes de conhecimento, a saber, a intuição empírica e a intuição pura. A primeira diz respeito aos dados que a sensibilidade passivamente recebe. A segunda, por sua vez, diz respeito às condições formais *a priori* da nossa sensibilidade (o tempo e o espaço), condições essas que permitem que esses dados sejam recebidos e organizados de um modo específico. É a partir da conjunção dessas duas fontes de conhecimento que construímos a parte sensível do nosso conhecimento teórico.

Na “Lógica transcendental”, o objetivo de Kant é semelhante. Aqui, Kant isolará o entendimento das demais faculdades do ânimo, a fim de investigar quais de seus elementos, na constituição do conhecimento teórico, têm origem e uso absolutamente *a priori*.

O entendimento é a faculdade espontânea do conhecimento teórico. A sensibilidade é uma faculdade passiva por meio da qual os objetos nos são dados. Ao entendimento cabe a tarefa de pensar esses objetos que se apresentam na sensibilidade. Pensar é operar com conceitos, ligando-os, desligando-os e relacionando-os entre si, por meio de juízos. Por isso, o entendimento deve ser considerado como a faculdade de julgar:

Podemos, contudo, reduzir a juízos todas as ações do entendimento, de tal modo que o *entendimento* em geral pode ser representado como uma *faculdade de julgar*. Porque, consoante o que ficou dito, é uma capacidade de pensar. Ora, pensar é conhecer por conceitos (KrV, A 69/B 94, p. 103).

A lógica geral abstrai de todo o conteúdo do pensamento, seja ele empírico, seja ele *a priori*, e pensa as leis absolutamente necessárias para todo e qualquer uso do entendimento e da razão em geral⁴². Do ponto de vista do conhecimento teórico, a lógica geral abstrai todos os conteúdos dos conceitos e pensa apenas as condições meramente formais de suas ligações possíveis em juízos. Por meio dessa abstração, a lógica geral consegue mapear com segurança todos os usos formais possíveis de construção de juízos no entendimento e fornecer uma tábua completa com essas possibilidades.

Assim, do ponto de vista formal, a tábua dos juízos, tal como descrita por Kant (KrV, A 70/B 95, p. 104), se apresenta do seguinte modo: sob a rubrica da quantidade, os juízos podem ser universais, particulares ou singulares; sob a rubrica da qualidade, eles podem ser afirmativos, negativos ou infinitos; sob a rubrica da relação, categóricos, hipotéticos ou disjuntivos; e sob a rubrica da modalidade, problemáticos, assertóricos ou apodícticos. Há, portanto, doze usos formais (quatro rubricas, cada uma das quais com três

⁴² No *Manual dos cursos de lógica geral*, Kant expõe sumariamente o alcance da lógica geral: “Ora, se pusermos de lado todo conhecimento que temos de tomar emprestado dos **objetos (Gegenständen)** e refletirmos unicamente sobre **o uso do intelecto em geral (den Verstandesgebrauch überhaupt)**, descobriremos aquelas suas regras que são pura e simplesmente necessárias em todo propósito e também sem consideração de todos os objetos particulares do pensamento, porque sem elas não poderíamos de modo algum pensar. Essas regras podem, por isso, ser consideradas **a priori**, isto é, **independentemente de toda experiência (unabhängig von aller Erfahrung)**, porque contêm pura e simplesmente, **sem distinção de objetos**, as condições do uso do intelecto em geral (**des Verstandesgebrauchs überhaupt**), seja ele em uso **puro (rein)** ou em uso **empírico (empirisch)**. Disto decorre, ao mesmo tempo, que as regras universais e necessárias (**allgemeinen und nothwendigen**) do pensamento dizem respeito unicamente à **forma**, de modo algum à **matéria (Materie)** do pensamento. Por conseguinte, a ciência que contém essas regras universais e necessárias é unicamente uma ciência da forma de nosso conhecimento intelectual ou do pensamento (**Verstandeserkenntnisses, Denkens**). E podemos formar uma ideia da possibilidade de tal ciência da mesma maneira que da possibilidade de uma gramática geral que nada mais contém do que a mera forma da língua em geral, sem palavras, as quais pertencem à matéria da língua. Essa ciência das leis (**Gesetzen**) necessárias do intelecto e da razão em geral ou – o que é o mesmo – da mera forma do pensamento em geral é por nós denominada **Lógica**” (2002, p. 27-29). Kant tem em mente essa definição de lógica ao escrever a *Crítica*.

momentos) do entendimento para a construção de seus juízos⁴³, e Kant acredita que eles esgotam as possibilidades lógicas que o entendimento usa ao julgar.

Para construir o conhecimento teórico, porém, não bastam somente as meras formas lógicas de construção de juízos. Algo tem que fornecer a matéria dos juízos. Segundo o sistema de Kant, cabe à sensibilidade fornecer a matéria com a qual o entendimento sinteticamente constrói, de acordo com suas possibilidades lógicas, os juízos com que opera:

Ora o espaço e o tempo contêm, sem dúvida, um diverso de elementos da intuição pura *a priori*, mas pertencem todavia às condições de receptividade do nosso espírito, que são as únicas que lhe permitem receber representações de objetos e que, por conseguinte, também têm sempre que afetar o conceito destes. Porém, a espontaneidade do nosso pensamento exige que este diverso seja percorrido, recebido e ligado de determinado modo para que se converta em conhecimento. A este ato dou o nome de síntese (KrV, A 77/B 102, p. 108).

Por síntese, então, Kant entende o ato de ligar representações umas às outras, de modo a construir um conhecimento que a simples análise, cuja função é decompor representações, não pode fornecer⁴⁴. A síntese pode ser pura ou empírica, a depender do diverso da sensibilidade que fornecerá a matéria para a construção de juízos no entendimento: se esse diverso for dado *a posteriori*, a síntese é empírica; se for dado *a priori* (tempo e espaço), a síntese é pura.

Enquanto a lógica geral abstrai todo o conteúdo dos juízos para se deter apenas em suas condições formais, a lógica transcendental abstrai todo o conteúdo conceitual empírico da síntese no entendimento, e pensa apenas as condições *a priori* da síntese pura. A lógica transcendental tem, portanto, uma matéria bem definida, a saber, o conteúdo puro da intuição, e tenta descobrir leis de síntese indispensáveis para se pensar objetos que podem aparecer sob as formas puras da intuição, o tempo e o espaço.

O objetivo da lógica transcendental é apresentar conceitualmente as possibilidades de síntese pura do entendimento. Nas palavras de Kant, “a lógica transcendental ensina-nos

⁴³ Os juízos sempre são construídos levando em conta um momento de cada rubrica. Assim, por exemplo, considerado em sua forma lógica, o juízo “Os corpos são pesados” é universal quanto à quantidade, afirmativo quanto à qualidade, categórico quanto à relação e assertórico quanto à modalidade.

⁴⁴ O comentário de Kant, na Introdução à *Crítica*, sobre a diferença entre os juízos analíticos e juízos sintéticos ajuda a entender do que trata a síntese: “Em todos os juízos, nos quais se pensa a relação entre um sujeito e um predicado [...], esta relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele. No primeiro caso chamo *analítico* ao juízo, no segundo *sintético*” (KrV, A 6-7/B 10, p. 42-43). Por sua natureza, então, os juízos sintéticos são os únicos capazes de expandir o nosso conhecimento, ao passo que aos analíticos cabe a tarefa de tornar mais claros conhecimentos já adquiridos.

a reduzir *a* conceitos, não as representações, mas a *síntese pura* das representações” (KrV, A 78/B 104, p. 109). Porque têm que ser representações da unidade da síntese pura do entendimento, esses conceitos precisam ser igualmente puros e devem ter sua origem unicamente no entendimento, de modo *a priori*. Eles são, por isso, conceitos puros do entendimento, aos quais Kant dá o nome de categorias.

Para a enumeração completa dessas categorias, as quais têm que ter origem totalmente *a priori*, Kant usa como fio condutor a lógica geral e sua tábua das funções lógicas nos juízos. Isso porque Kant acredita haver uma equivalência entre construir juízos e sintetizar representações, na medida em que, para que o entendimento formule juízos sintéticos, ele precisa estar de acordo com as condições formais do seu próprio modo de operar. Além disso, “o entendimento esgota-se totalmente nessas funções [lógicas] e a sua capacidade mede-se totalmente por elas” (KrV, A 79/ B 105, p. 110).

Desse modo, para cada momento contido na tábua dos juízos, Kant apresenta uma categoria na tábua das categorias (KrV, A 80/B 106, p. 110-111). Sob a rubrica da quantidade estão as categorias da Unidade, da Pluralidade e da Totalidade; sob a rubrica da qualidade, as da Realidade, da Negação e da Limitação; sob a rubrica da relação, as da Inerência e subsistência, da Causalidade e dependência (causa e efeito) e da Comunidade; e sob a rubrica da modalidade, as da Possibilidade – Impossibilidade, da Existência – Não-existência e da Necessidade – Contingência.

Porque as categorias têm por fundamento a síntese pura do entendimento e são descobertas pelo fio condutor da lógica geral, Kant está em posição de afirmar que elas são de fato conceitos puros do entendimento, e sua origem é absolutamente *a priori*.

No *Manual dos cursos de lógica geral*, Kant explica como construímos conceitos empíricos a partir de representações dadas (2002, p. 187). Kant refere-se a três atos do entendimento responsáveis por essa construção: comparação, reflexão e abstração. A comparação é um ato espontâneo do entendimento, e consiste em comparar um conjunto arbitrário de representações. O segundo ato, por sua vez, consiste em refletir sobre o que há de comum entre as representações comparadas, com a finalidade de atribuir notas ao conceito em construção. Finalmente, o último ato consiste em abstrair aquilo que, como nota, não fará parte do conceito pretendido, atribuindo a esse conceito, assim, um limite bem determinado.

Embora pressuponham uma espontaneidade do entendimento para sua construção, os conceitos empíricos têm por fundamento a própria experiência. O entendimento

compara, reflete e faz abstração de objetos dados na experiência, a fim de construir os conceitos empíricos com que opera. Por esse motivo, tais conceitos podem se remeter sem nenhum problema a seus respectivos objetos empíricos. O conceito de casa, por exemplo, refere-se às casas que me aparecem na intuição, pois é a partir da observação de casas que ele foi construído. Esse fato garante ao conceito de casa sua validade objetiva.

Por não possuírem origem empírica, não fica evidente como as categorias podem referir-se, enquanto conceitos puros *a priori*, a intuições (empíricas ou puras), de modo a possibilitar a construção de conhecimento teórico⁴⁵. Não fica claro como elas podem possuir validade objetiva. Usando a categoria da causalidade, Kant dá um exemplo dessa dificuldade:

Tomo, por exemplo, o conceito de causa, que significa uma espécie particular de síntese, visto que a algo A se sucede, segundo uma regra, algo bem diferente B. Não se vê claramente *a priori* porque é que os fenômenos deverão conter semelhante coisa (pois não se podem dar como experiências, porque a validade objetiva desse conceito tem de poder ser demonstrada *a priori*); daí que haja motivo para duvidar *a priori* se tal conceito não será porventura vazio e sem correspondência com qualquer objeto entre os fenômenos (KrV, A 90/B 122, p. 123).

À explicação de como as categorias adquirem validade objetiva, isto é, de como podem referir-se de modo *a priori* a objetos da experiência, Kant dá o nome de dedução transcendental das categorias, em oposição à dedução empírica, cuja finalidade é mostrar como conceitos empíricos podem reportar-se à experiência.

Em paralelo ao que foi exposto na “Estética transcendental”, a saber, que existem no ânimo duas formas puras *a priori* da intuição unicamente por meio das quais todos os objetos empíricos que compõem o fenômeno nos são dados na sensibilidade, Kant pretende, com a dedução transcendental das categorias, mostrar que as categorias são os

⁴⁵ Que as categorias devem, enquanto conceitos puros do entendimento, se reportar a intuições para que haja possibilidade de conhecimento teórico, verifica-se pela seguinte passagem: “Se chamarmos *sensibilidade* à *receptividade* do nosso espírito em receber representações na medida em que de algum modo é afetado, o *entendimento* é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a *espontaneidade* do conhecimento. Pelas condições da nossa natureza a intuição nunca pode ser senão *sensível*, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afetados pelos objetos, ao passo que o entendimento é a capacidade de *pensar* o objeto da intuição sensível. Nenhuma dessas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos). Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela sua reunião se obtém conhecimento” (KrV, A 51/B 75, p. 88-89). Para Kant, todo o sucesso da física newtoniana se assenta no fato de que ela conseguiu reger, por meio das categorias e de intuições puras referíveis a objetos empíricos, fenômenos que se apresentam no interior da sensibilidade.

conceitos puros *a priori* unicamente por meio dos quais todos os objetos da experiência podem ser pensados. Ora, se fossem derivadas diretamente dos objetos do campo empírico, as categorias não poderiam ser consideradas conceitos puros *a priori*. Seriam conceitos meramente empíricos⁴⁶, como o conceito de casa acima exposto. Por isso, a dedução das categorias deverá supor a possibilidade de se pensar objetos em geral⁴⁷, assegurando com isso, ao mesmo tempo, a possibilidade de se pensar objetos particulares dados no campo empírico:

Ora, toda a experiência contém ainda, além da intuição dos sentidos, pela qual algo é dado, um *conceito* de um objeto, que é dado na intuição ou que aparece; há, pois, conceitos de objetos em geral, que fundamentam todo o conhecimento de experiência, como suas condições *a priori*; conseqüentemente, a validade objetiva das categorias como conceitos *a priori*, deverá assentar na circunstância de só elas possibilitarem a experiência (quanto à forma do pensamento). Sendo assim, as categorias relacionam-se necessariamente e *a priori* com objetos da experiência, pois só por intermédio destas em geral é possível pensar qualquer objeto da experiência (KrV, A 93/B 126, p. 125).

Há de se observar, porém, mais um detalhe. Porque, por um lado, não se referem diretamente a objetos empíricos, mas a objetos em geral, como a forma sem a qual o entendimento não pode pensar objeto algum, e porque, por outro lado, precisam ter alguma relação com a experiência, caso contrário não seria possível, por seu intermédio, a construção de conhecimento teórico, as categorias só podem se reportar a uma experiência possível, determinando-a do ponto de vista do entendimento, tal como é determinada pelo tempo e pelo espaço do ponto de vista da sensibilidade.

Sumariamente, então, Kant explica que as categorias são conceitos puros *a priori* do entendimento, os quais pensam objetos em geral no interior de uma experiência

⁴⁶ Kant critica, em seus próprios termos, a tentativa dos empiristas de derivar as categorias diretamente da experiência, ignorando o fato de elas serem conceitos puros do entendimento: “O célebre Locke, por falta destas considerações e por ter encontrado na experiência conceitos puros do entendimento, derivou-os desta, mas procedeu *com tal inseqüência* que se atreveu a alcançar, deste modo, conhecimentos que ultrapassam todos os limites da experiência. David Hume reconheceu que, para tal ser possível, seria necessário que esses conceitos tivessem uma origem *a priori*. Mas, não podendo de maneira nenhuma explicar, como era possível que o entendimento devesse pensar como necessariamente ligados no objeto, conceitos que não estão ligados, em si, no entendimento, e como não lhe ocorreu que o entendimento poderia, porventura, mediante esses conceitos, ser o autor da experiência onde se encontram os seus objetos, foi compelido a derivá-los da experiência (a saber, de uma necessidade subjetiva, que resulta de uma frequente associação na experiência, e se chega a tomar falsamente por objetiva, que é o *hábito*); mas procedeu em seguida de modo muito conseqüente, considerando impossível ultrapassar os limites da experiência com estes conceitos ou com os princípios a que dão origem. Porém, a derivação *empírica*, a que ambos recorreram, não se coaduna com a realidade dos conhecimentos científicos *a priori* que possuímos, ou seja, os da *matemática pura* e os da *ciência geral da natureza*, sendo, por conseguinte, refutada pelo fato” (KrV, B 127-128, p. 126).

⁴⁷ Um exemplo recorrente de objeto em geral, pensado por intermédio das categorias, e que, não obstante, encontra sua congruência com objetos da experiência, é a lei da gravitação universal de Newton.

possível, e que determinam sinteticamente a intuição desse tipo de objeto em relação às funções lógicas dos juízos⁴⁸. A finalidade da dedução transcendental das categorias é mostrar que condições possibilitam esse processo. Tais condições envolvem a teoria kantiana do eu.

2.1.2. A capacidade originariamente sintética do entendimento

No interior do sistema filosófico de Kant, tal como descrito na *Crítica*, o conhecimento teórico é produzido a partir da conjunção de duas faculdades: a sensibilidade, faculdade passiva do ânimo, por meio da qual nos são dadas representações; e o entendimento, faculdade espontânea do ânimo, por meio do qual estas representações dadas são sinteticamente ligadas entre si⁴⁹. O tempo e o espaço são as formas *a priori* da sensibilidade, em conformidade com as quais todos os objetos empíricos nos são dados. Do ponto de vista do entendimento, as formas lógicas dos juízos são as condições sem as quais nenhum tipo de juízo, seja ele empírico ou *a priori*, pode ser construído. Por sua vez, as categorias encerram nossa capacidade de pensar um objeto em geral, na medida em que representam conceitualmente a capacidade de síntese pura do entendimento.

A tarefa da filosofia transcendental de Kant é encontrar no ânimo as condições que possibilitam um conhecimento *a priori*. No caso específico do entendimento, Kant acredita que sua dupla capacidade de síntese *a priori* (aquela indicada nas formas lógicas dos juízos e aquela indicada na tábua das categorias) deve pressupor uma capacidade sintética originária, como condição de possibilidade de suas operações *a priori*. A essa capacidade

⁴⁸ Kant explica o uso concreto das categorias por meio deste exemplo: “[...] a função do juízo *categorico* era a da relação do sujeito com o predicado; por exemplo: todos os corpos são divisíveis. Mas, em relação ao uso meramente lógico do entendimento, fica indeterminado a qual dos conceitos se queira atribuir a função de sujeito e qual a de predicado. Pois também se pode dizer: algo divisível é um corpo. Pela categoria da substância, porém, se nela fizer incluir o conceito de corpo, determina-se que a sua intuição empírica na experiência deverá sempre ser considerada como sujeito, nunca como simples predicado; e assim em todas as restantes categorias” (KrV, B 128-129, p. 127). Aqui percebe-se claramente a correspondência estreita entre a tábua dos juízos e a tábua das categorias, esta, em última instância, referindo-se àquela.

⁴⁹ O entendimento não se esgota unicamente em sua função de síntese. Ele também é responsável por construir juízos analíticos, e esta é uma fonte fecunda de explicitação de conhecimentos. Todavia, em última instância, a análise pressupõe a síntese, de modo que se pode dizer que o principal ato do entendimento é a síntese: “Aqui facilmente nos apercebemos que este ato [a síntese] deve ser originariamente único e deverá ser igualmente válido para toda a ligação e que a decomposição em elementos (a *análise*), que parece ser o seu contrário, sempre afinal a pressupõe; pois que, onde o entendimento nada ligou previamente, também nada poderá desligar, porque só *por ele* foi possível ser dado algo como ligado à faculdade de representação” (KrV, B 130, p. 130).

sintética originária do entendimento Kant dá o nome de apercepção pura ou apercepção originária⁵⁰:

Dou-lhe o nome de *apercepção pura*, para a distinguir da *empírica* ou ainda o de *apercepção originária*, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Também chamo à unidade dessa representação a unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela (KrV, B 132, p. 132).

Além de ser condição de possibilidade da síntese pura do entendimento, a apercepção originária também é responsável, como diz a passagem citada, pela representação *eu penso*, que é uma marca *a priori* da consciência que tenho da minha capacidade de produzir síntese no entendimento, na medida em que, sem essa consciência, nada poderia ser pensado por mim: “O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim” (KrV, B 131-132, p. 131). Isso quer dizer que, quando executo um ato de síntese, esse ato é acompanhado ao mesmo tempo pela consciência de que faço essa síntese ou, dito de outro modo, pela consciência que tenho de mim mesmo (*eu penso*) executando esse ato de síntese. Por esse motivo, a apercepção originária em Kant pode ser identificada ao eu, de modo que, em última instância, para que haja a possibilidade de conhecimento teórico, o eu deve ser definido como a capacidade *a priori* originariamente sintética do entendimento.

Alguns apontamentos ajudarão a esclarecer melhor o modo como, em Kant, o eu se identifica à apercepção originária.

O primeiro aspecto que gostaríamos de apontar diz respeito à diferença que Kant expõe entre a consciência que temos de nós mesmos (do nosso eu), de um lado, ao constataremos que as representações nos pertencem, e a consciência que temos de nós

⁵⁰ Na Edição A, Kant chama essa capacidade sintética originária de apercepção transcendental: “Ora não pode haver em nós conhecimentos, nenhuma ligação e unidade desses conhecimentos entre si, sem aquela unidade de consciência, que precede todos os dados das intuições e em relação à qual é somente possível toda a representação de objetos. Esta consciência pura, originária e imutável, quero designá-la por *apercepção transcendental*. [...] A unidade numérica dessa apercepção serve, pois, de princípio *a priori* a todos os conceitos, tal como o diverso do espaço e do tempo às intuições da sensibilidade” (KrV, A 107, p. 148). A despeito da mudança de nome, a apercepção transcendental e a apercepção originária referem-se à mesma coisa.

mesmos, de outro lado, ao sintetizarmos representações. A primeira é empírica e, enquanto tal, não pode servir de fundamento para a construção de conhecimentos *a priori*:

A consciência de si mesmo, segundo as determinações do nosso estado na percepção interna [o tempo], é meramente empírica, mutável, não pode dar-se nenhum eu fixo ou permanente neste rio de fenômenos internos e é chamada habitualmente *sentido interno* ou *apercepção empírica*. Aquilo que deve ser *necessariamente* representado como numericamente idêntico, não pode ser pensado, como tal, por meio de dados empíricos. Deve haver uma condição, que preceda toda a experiência e torne esta mesma possível, a qual deve tornar válida um tal pressuposto transcendental (KrV, A 107, p. 147).

Por mais que o fato de estarmos conscientes de que nossas representações nos pertencem (pertencem ao nosso eu) revele algo sobre nosso eu, Kant acredita que derivar uma teoria do eu partindo unicamente dessa consciência apenas mostraria que o eu não tem outra função senão acompanhar o fluxo de representações das quais somos conscientes. Desse ponto de vista, o eu não seria senão uma consciência de que há representações⁵¹. Além disso, o próprio fato de reconhecermos que o eu acompanha, enquanto consciência de sua posse, as nossas representações, já parece pressupor pelo menos a possibilidade de que o eu as una de algum modo, na medida em que todas as representações que utilizamos para construir conhecimento teórico já nos aparecem condicionadas às formas *a priori* do ânimo, sejam elas da sensibilidade (o tempo e o espaço), sejam elas do entendimento (as categorias e as formas lógicas dos juízos). Em outras palavras, a consciência de que há representações já parece de antemão pressupor uma autoconsciência, isto é, que essa consciência esteja ligada a um eu anteriormente dado. Portanto, um eu que apenas acompanha, como consciência de que lhe pertencem suas representações, seria insuficiente para explicar as formas *a priori* do ânimo.

Por outro lado, uma teoria do eu que o descreva como uma consciência de nossa capacidade sintética não apenas explica porque conseguimos acompanhar conscientemente todas as nossas representações, mas também revela a natureza *a priori* desse eu enquanto

⁵¹ É interessante notar como Kant aposta no caráter empírico dessa consciência de que há representações. O próprio Hume, como expomos mais acima (1.2.1 do nosso texto), parece não ter encontrado essa consciência no campo da experiência e observação, principalmente pelo fato de não poder admitir uma dupla impressão para cada objeto que aparece na mente, uma do próprio objeto e outra da consciência de que esse objeto pertence à mente. Kant, por outro lado, não vê problema em incluir no conjunto de nossas representações a consciência, como uma representação de que outras representações estão em nós. Voltaremos a essa questão no terceiro capítulo do nosso trabalho (3.2.3 do nosso texto), quando compararmos as teorias do eu dos dois autores.

autoconsciência, e isso o identifica à apercepção originária acima descrita. Kant aposta nesse tipo de descrição do eu:

O pensamento de que estas representações dadas na intuição *me* pertencem todas equivale a dizer que eu as uno em uma autoconsciência ou pelo menos posso fazê-lo; e, embora não seja ainda, propriamente, a consciência da *síntese* das representações, pressupõe pelo menos a possibilidade desta última; isto é, só porque posso abranger o diverso dessas representações numa única consciência chamo a todas, em conjunto, *minhas* representações. Não sendo assim, teria um eu tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente. A unidade sintética do diverso das intuições, na medida em que é dada *a priori*, é pois o princípio da identidade da própria apercepção, que precede *a priori* todo o *meu* pensamento determinado (KrV, B 134, p. 133-134).

Isso nos leva ao nosso segundo apontamento. Trata-se da questão da identidade do eu enquanto capacidade sintética originária. Se nosso eu fosse meramente uma consciência de que as representações nos pertencem, então não haveria identidade desse eu ao longo do tempo, pois haveria, simultaneamente, uma quantidade tão diversa de eus quanto há de representações das quais somos conscientes, tal como a passagem acima citada indica. Por esse motivo, diz Kant, a identidade do eu só pode ser assegurada se pressupormos que a função originária do eu é sintetizar representações:

Não se estabelece, pois, essa referência [à identidade do eu] só porque acompanho com a consciência toda a representação, mas porque *acrescento* uma representação a outra e tenho consciência de sua síntese. Só porque posso ligar *numa consciência* um diverso de representações dadas, posso obter por mim próprio a representação da *identidade da consciência nestas representações* (KrV, B 133, p. 132-133).

A consciência da nossa capacidade sintética garante, portanto, a identidade do nosso eu ao longo do tempo, a despeito da diversidade de representações das quais somos conscientes.

Essa solução kantiana para a identidade do eu nos conduz ao nosso terceiro e último apontamento, que diz respeito à unidade desse eu. Kant acredita que a identidade do eu, tal como revelada pela consciência *a priori* de seu ato de síntese, traz em si os elementos para a descrição de sua unidade no sujeito, na medida em que o encadeamento de representações no ânimo já parece pressupor a unidade do eu no ato de sintetizar, de acordo com as regras do entendimento (as formas do juízo e as categorias), umas às outras as representações:

Precisamente esta unidade transcendental da apercepção faz, de todos os fenômenos possíveis, que podem sempre encontrar-se reunidos numa experiência, um encadeamento de todas essas representações segundo leis. Com efeito, essa unidade da consciência seria impossível se o espírito, no conhecimento do diverso, não pudesse tomar consciência da identidade da função pela qual ela [a unidade da apercepção] liga sinteticamente esse diverso num conhecimento. A consciência originária e necessária da identidade de si mesmo é, portanto, ao mesmo tempo, uma consciência de uma unidade, igualmente necessária, da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos, isto é, segundo regras, que não só os tornam necessariamente reprodutíveis, mas determinam assim, também, um objeto à sua intuição, isto é, o conceito de qualquer coisa onde se encadeiam necessariamente. Com efeito, o espírito não poderia pensar *a priori* a sua própria identidade no diverso das suas representações se não tivesse diante dos olhos a identidade do seu ato, que submete a uma unidade transcendental toda a síntese da apreensão (que é empírica) e torna antes de mais o seu encadeamento possível segundo regras *a priori* (KrV, A 108, p. 148-149).

Sumariamente, a descrição kantiana do eu, como sustentáculo para a construção de conhecimento teórico, pode ser apresentada assim: o eu se identifica à apercepção originária, enquanto condição *a priori* originariamente sintética que fundamenta as capacidades sintéticas do entendimento na forma lógica dos juízos e nas categorias; enquanto apercepção originária, o eu deve ser entendido como uma consciência *a priori* da síntese de representações por ele efetuada e, enquanto tal, deve ser idêntico a si mesmo e uno⁵². É a partir dessa descrição do eu que Kant vai realizar a dedução transcendental das categorias.

2.1.3. A dedução transcendental das categorias segundo a Edição A da *Crítica*

No texto da Edição A da *Crítica*, Kant expõe a dedução transcendental das categorias, por assim dizer, por camadas. O objetivo de Kant é mostrar que, na construção do conhecimento teórico, todos os atos de síntese do entendimento têm por fundamento, em última instância, a capacidade originariamente sintética da apercepção originária (do eu), capacidade essa que, reduzida a conceitos, compõe a tábua das categorias. Para isso, Kant inicia sua exposição distinguindo diferentes capacidades sintéticas do ânimo, as quais

⁵² Kant apresenta, de modo resumido, sua descrição do eu do seguinte modo: “Sou, pois, consciente de um eu idêntico, por relação ao diverso das representações que me são dadas numa intuição, porque chamo *minhas* todas as representações em conjunto, que perfazem *uma* só. Ora isto é o mesmo que dizer que tenho consciência de uma síntese necessária *a priori* dessas representações, a que se chama unidade sintética originária da apercepção, à qual se encontram submetidas todas as representações que me são dadas, mas à qual também deverão ser reduzidas mediante uma síntese” (KrV, B 135-136, p. 134-135).

ele considera indispensáveis para a composição da experiência⁵³ e as quais formam as camadas isoladas do sistema, que deverão, posteriormente, ser postas em ordem para dar um sentido ao todo do sistema.

Com efeito, Kant assinala três atos de síntese no interior da experiência, cada um dos quais com seu próprio fundamento *a priori*: a síntese da apreensão na intuição; a síntese da reprodução na imaginação; e a síntese da reconhecimento no conceito.

Por síntese da apreensão Kant entende a nossa capacidade de percorrer o conteúdo que nos é dado na intuição, distinguindo os diversos elementos que ali são encontrados e, posteriormente, compreendendo-os num todo, o que não pode ser executado senão por intermédio de uma síntese. Dito de outro modo, a síntese da apreensão é aquilo que, por um lado, nos possibilita identificar, por composição de elementos fornecidos na intuição, objetos particulares, ao mesmo tempo em que, por outro lado, nos possibilita distinguir, por processos semelhantes, esses objetos entre si. Para Kant, a forma pura do tempo, sob a qual todos os dados da intuição aparecem⁵⁴, é o que possibilita a síntese da apreensão:

Venham as nossas representações de onde vierem, sejam produzidas pela influência de coisas externas ou provenientes de causas internas, possam formar-se *a priori* ou empiricamente, como fenômenos, pertencem, contudo, como modificações do espírito, ao sentido interno e, como tais, todos os nossos conhecimentos estão, em última análise, submetidos à condição formal do sentido interno, a saber, ao tempo, no qual devem ser conjuntamente ordenados, ligados e postos em relação. É esta uma observação geral que se deve pôr absolutamente, como fundamento, em tudo o que vai seguir-se (KrV, A 98-99, p. 135-136).

A síntese da apreensão pode também ser pura. Kant diz que a síntese pura da apreensão é a responsável por nos conscientizar da aprioridade do tempo e do espaço, na medida em que, a partir da síntese do diverso na intuição, descobrimos que estamos de posse de capacidades originárias de receptividade na sensibilidade (o tempo e o espaço)

⁵³ Vale ressaltar que, em Kant, a experiência não diz respeito apenas aos dados que, por intermédio da sensibilidade, passivamente recebemos, mas também às capacidades originárias do ânimo responsáveis por ordenar esses dados, espontânea ou ativamente.

⁵⁴ Em um comentário ao final da Estética Transcendental, presente apenas na Edição B da *Crítica*, Kant explica que mesmo os objetos que nos aparecem sob a forma pura do espaço aparecem também, ao mesmo tempo, sob a forma do tempo: “Não só nela [na intuição interna] as representações dos *sentidos externos* constituem a verdadeira matéria de que enriquecemos o nosso espírito, mas o tempo, em que colocamos essas representações, e que precede a consciência que temos delas na experiência é, enquanto condição formal, o fundamento da maneira como as dispomos no espírito [...]” (KrV, B 67, p. 83-84). Para Kant, em última instância, o espaço, enquanto forma pura da intuição, está também submetido ao tempo. O contrário, porém, não é verdadeiro.

que, em última instância, possibilitam, fundamentando-a, a síntese empírica do diverso na intuição.

Para falarmos sobre a síntese da reprodução na imaginação, cabe primeiro explicar o que Kant pensa ser a imaginação. Esse é um tópico extremamente difícil de abordar, pois o próprio Kant não escreveu muito sobre o assunto na Edição A da *Crítica*. Ao que parece, para Kant, a imaginação é uma espécie de intermediária entre o entendimento e a sensibilidade. Por um lado, à imaginação cabe a tarefa de reproduzir a ordem ou maneira em que os objetos estão ligados (pela síntese da apreensão) na intuição, de tal modo que essa ordem possa ser retomada mesmo na ausência dos objetos. Desse ponto de vista, a imaginação está mais próxima da sensibilidade, e a síntese que ela opera ao reproduzir os fenômenos é semelhante à síntese empírica da apreensão acima exposta. Por esse motivo, Kant dá o nome de imaginação empírica ou reprodutiva a essa faculdade. Por outro lado, afirma Kant, para que essa capacidade de reprodução da imaginação faça sentido, ela pressupõe que os próprios fenômenos estejam submetidos a regras, que nós lhes atribuímos por atos de síntese, quando os ligamos na sensibilidade e, posteriormente, na própria imaginação:

Deve portanto haver qualquer coisa que torne possível esta reprodução dos fenômenos, servindo de princípio *a priori* a uma unidade sintética necessária dos fenômenos. A isto, porém, se chega quando se reflete que os fenômenos não são coisas em si, mas o simples jogo das nossas representações que, em último termo, resultam das determinações do sentido interno. Se pois podemos mostrar, que mesmo as nossas intuições *a priori* mais puras não originam conhecimento a não ser que contenham uma ligação do diverso, que uma síntese completa da reprodução torna possível, esta síntese da imaginação também está fundada, previamente a toda a experiência, sobre princípios *a priori* e é preciso admitir uma síntese transcendental pura de esta imaginação, servindo de fundamento à possibilidade de toda a experiência (enquanto esta pressupõe, necessariamente, a reproducibilidade dos fenômenos) (KrV, A 101-102, p. 139).

Temos, então, em Kant, uma síntese meramente empírica da imaginação (imaginação reprodutiva), na medida em que ela reproduz os fenômenos segundo regras específicas, e uma síntese pura ou transcendental da imaginação (imaginação produtiva), que fornece as regras de síntese de acordo com as quais a imaginação reproduz os fenômenos. A síntese da apreensão na intuição, seja ela pura ou empírica, é correlata à síntese da reprodução na imaginação, seja ela também pura ou empírica. A principal diferença entre as duas diz respeito à presença ou ausência do dado empírico.

Por fim, a síntese da reconhecimento no conceito representa, em Kant, o ponto mais alto do sistema. No texto da Edição A, Kant define conceito como aquela consciência una “que reúne numa representação o diverso, sucessivamente intuído e depois também reproduzido” (KrV, A 103, p. 142). A síntese da reconhecimento é responsável, então, por reunir sob uma representação conceitual todos os elementos ligados na síntese da apreensão e/ou reproduzidos na síntese da imaginação, de modo a conferir unidade ao todo sintetizado na experiência. Este processo fornece os conceitos empíricos⁵⁵.

Tal como no caso da síntese da apreensão na intuição e no caso da síntese da reprodução na imaginação, Kant acredita que a síntese da reconhecimento no conceito também se assenta sob um fundamento *a priori*. No primeiro caso, Kant falou em uma síntese pura da apreensão que versa sobre os modos de aparecimento dos fenômenos no tempo, principalmente, e no espaço, em menor medida. No segundo caso, Kant falou em regras de acordo com as quais os fenômenos são reproduzidos na imaginação. No caso da síntese da reconhecimento, Kant acredita que deve haver conceitos totalmente puros que sirvam como a forma sem a qual nenhum objeto possa ser pensado enquanto conceito. Tais conceitos puros são, como já afirmamos anteriormente (2.1.1 do nosso texto), as categorias, e seu fundamento último é a apercepção originária, capacidade originariamente sintética do entendimento, a qual Kant identifica ao eu:

As condições *a priori* de uma experiência possível em geral são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade dos objetos da experiência. Ora, eu afirmo que as *categorias*, acima introduzidas, não são outra coisa que as *condições do pensamento numa experiência possível*, tal como o *espaço* e o *tempo* encerram as *condições da intuição* para essa mesma experiência. Portanto, aquelas são também conceitos fundamentais para pensar objetos em geral correspondentes aos fenômenos e têm validade objetiva *a priori*; era isso o que propriamente queríamos saber.

Porém, a possibilidade, mesmo a necessidade destas categorias, repousa sobre a relação que toda a sensibilidade, e com ela todos os fenômenos possíveis, têm com a apercepção originária, na qual tudo necessariamente deve estar conforme às condições da unidade completa da *autoconsciência*, isto é, deve estar submetido às funções gerais da síntese, a saber, da síntese por conceitos, na qual unicamente a apercepção pode demonstrar *a priori* a sua identidade total e necessária (KrV, A 111-112, p. 152-153).

Temos, então, essas três camadas dos atos de síntese do ânimo. Do ponto de vista empírico, a ligação dos dados apreendidos na intuição, a reprodução desses dados na

⁵⁵ Expomos anteriormente (2.1.1 do nosso texto) os três atos por meio dos quais, segundo Kant, construímos conceitos empíricos, a saber, a comparação, a reflexão e a abstração. Cada um desses atos pode ser referido à síntese da apreensão na intuição ou à síntese da reprodução na imaginação. O conceito final que resulta desses atos pode ser referido à síntese da reconhecimento no conceito.

imaginação e a união desses dados sob um conceito no entendimento, que é então usado para pensar objetos particulares. De um ponto de vista puro, compondo as mesmas três camadas, temos as relações espaço-temporais que fundamentam a síntese da apreensão, as regras *a priori* da imaginação que fundamentam a síntese da reprodução e as categorias, por meio das quais o entendimento pensa objetos em geral.

Kant acredita que, enquanto representação transcendental, o eu (a apercepção originária) serve de fundamento último para todos esses atos. Para provar isso, Kant tenta unificar essas três camadas, até aqui isoladas, fornecendo uma explicação do processo de aquisição de conhecimento teórico, seja partindo da consciência do eu até o dado empírico, seja, inversamente, partindo do dado empírico até a consciência do eu.

Começando pela ordem descendente, da apercepção originária até o dado empírico, Kant explica, em primeiro lugar, porque é necessário admitir a representação transcendental do eu, se se quiser explicar a possibilidade de construção de conhecimento teórico. Em nota de rodapé, Kant escreve:

Todas as representações têm uma relação necessária a uma consciência empírica *possível*; porque, se assim não fosse, seria completamente impossível ter consciência delas; isto seria o mesmo que dizer que não existiriam. Toda a consciência empírica tem, porém, uma relação necessária a uma consciência transcendental (que precede toda a experiência particular), a saber, a consciência de mim próprio como apercepção originária. É, pois, absolutamente necessário, que no meu conhecimento toda a consciência pertença a uma consciência (de mim próprio). Ora aqui há uma unidade sintética do diverso (da consciência) que é conhecida *a priori* e serve assim, justamente, de fundamento a proposições sintéticas *a priori*, que dizem respeito ao pensamento puro, tal como o espaço e o tempo servem de fundamento a proposições respeitantes à forma da simples intuição. Esta proposição sintética, que todas as diversas consciências empíricas devem estar ligadas a uma única consciência de mim mesmo, é o princípio absolutamente primeiro e sintético do nosso pensamento em geral. Não se deve deixar de atender a que a simples representação *eu*, em relação a todas as outras (cujas unidades coletivas torna possível), é a consciência transcendental. Que esta representação seja clara ou obscura não tem aqui importância; nem se põe o problema da realidade desse *eu*; mas a possibilidade da forma lógica de todo o conhecimento repousa, necessariamente, sobre a relação a essa apercepção *como a uma faculdade* (KrV, A 117, p. 158-159).

Para Kant, então, a representação transcendental do eu é o fundamento último de qualquer ato sintético do ânimo, na medida em que, para que executemos atos de síntese, pressupõe-se já a necessidade de uma consciência que execute tais atos.

Como mostramos mais acima, Kant explica que a imaginação reprodutiva é capaz de reproduzir os fenômenos de acordo com regras de síntese que a imaginação produtiva lhe prescreve. Por esse motivo, a faculdade da imaginação é capaz de representar o

conjunto dos fenômenos não apenas do modo como eles aparecem (reprodutivamente), mas também segundo o modo como os ligamos de acordo com regras de síntese. Somadas, essas capacidades da imaginação lhe permitem abarcar todo o campo da experiência, incluindo aquele da experiência possível. Enquanto capacidades sintéticas que são, tanto a imaginação reprodutiva quanto a produtiva têm como fundamento último a apercepção originária, e a ela devem se reportar:

Ora, chamamos transcendental a síntese do diverso na imaginação, quando, em todas as intuições, sem as distinguir umas das outras, se reporta *a priori* simplesmente à ligação do diverso, e a unidade desta síntese chama-se transcendental quando, relativamente à unidade originária da apercepção, é representada como necessária *a priori*. Como esta última serve de fundamento à possibilidade de todos os conhecimentos, a unidade transcendental da síntese da imaginação é a forma pura de todo o conhecimento possível, mediante o qual, portanto, todos os objetos da experiência possível devem ser representados *a priori* (KrV, A 118, p. 160).

Temos, então, de um lado, a faculdade da imaginação, capaz de abarcar sob si o diverso dos fenômenos e ordená-los segundo regras de síntese, das quais esse diverso carece, e, de outro lado, a representação transcendental do eu, a qual, enquanto capacidade originária de síntese, fundamenta a faculdade da imaginação. Há, então, uma conexão necessária, intermediada pela imaginação, entre a apercepção originária e os dados empíricos.

Uma pergunta, porém, ainda fica: que regras são essas que a imaginação produtiva utiliza para sintetizar o diverso da sensibilidade e que conectam tão estreitamente a imaginação à apercepção originária? Kant diz que são as categorias:

A unidade da apercepção relativamente à síntese da imaginação é o entendimento e esta mesma unidade, agora relativamente à síntese transcendental da imaginação, é o entendimento puro. Portanto, no entendimento há conhecimentos puros *a priori*, que encerram a unidade necessária da síntese pura da imaginação, relativamente a todos os fenômenos possíveis. São as *categorias*, isto é, os conceitos puros do entendimento. Por conseguinte, a faculdade empírica de conhecer, que o homem possui, contém necessariamente um entendimento, que se reporta a todos os objetos dos sentidos, embora apenas mediante a intuição e a síntese que nela opera a imaginação; a esta intuição e à sua síntese estão sujeitos todos os fenômenos, como dados de uma experiência possível. Como esta relação dos fenômenos a uma experiência possível é igualmente necessária (pois sem essa relação nunca nos era dado conhecimento algum por meio dos fenômenos e, por conseguinte, não seriam absolutamente nada para nós), segue-se que o entendimento puro é, por intermédio das categorias, um princípio formal e sintético de todas as experiências e os fenômenos têm uma relação necessária ao entendimento (KrV, A 119, p. 161).

Para Kant, portanto, de um ponto de vista descendente, isto é, da apercepção originária até os objetos da experiência, a construção do conhecimento teórico possui uma estrutura bem específica. Em primeiro lugar está posto, como princípio transcendental supremo, a apercepção originária, a representação do eu. Esta fundamenta todas as operações sintéticas do entendimento e, quanto reduzida a conceitos (que podem ser usados, enquanto condições formais, para a descrição de objetos em geral), fornece as categorias. Por intermédio destas últimas a imaginação é capaz de ligar *a priori*, de acordo com as regras do entendimento, os objetos que aparecem na sensibilidade. Dessa ligação surge o conhecimento teórico.

Explorando o mesmo assunto agora de maneira ascendente, isto é, do dado empírico até a apercepção originária, Kant faz notar, em primeiro lugar, que o conteúdo material do fenômeno tem de nos ser dado e, ao mesmo tempo, de ser ligado à nossa consciência, pois

[...] sem a relação a uma consciência, pelo menos possível, o fenômeno nunca poderia ser para nós um objeto do conhecimento, não seria, pois, nada para nós e, porque não possui em si mesmo realidade objetiva alguma e apenas existe no conhecimento, não seria absolutamente nada (KrV, A 120, p. 162).

Ao fenômeno já ligado a uma consciência Kant dá o nome de percepção.

Se esses fenômenos aparecessem na consciência já ligados, todo o conhecimento que construímos acerca deles seria contingente. Como Kant aposta que somos capazes de construir conhecimentos necessários (nos casos da Matemática e da Física, por exemplo), ele não pode admitir essa possibilidade. Por outro lado, sendo a sensibilidade, onde as percepções aparecem, uma faculdade meramente passiva, não cabe a ela ligar por si só o diverso de percepções que nela se encontra. Deve haver, então, uma faculdade no ânimo que produz a síntese das percepções. Kant diz que essa faculdade é a imaginação:

Há, pois, em nós uma faculdade ativa da síntese deste diverso [dos fenômenos], que chamamos imaginação, e a sua ação, que se exerce imediatamente nas percepções, designo por *apreensão*. A imaginação deve, com efeito, reduzir a uma *imagem* o diverso da intuição; portanto, deve receber previamente as impressões na sua atividade, isto é, apreendê-las (KrV, A 120, p. 162-163).

Para Kant, com efeito, este ato de apreensão, destacado na passagem citada, não seria suficiente para reduzir as percepções a uma imagem nem para formar um encadeamento de percepções caso não houvesse na imaginação uma capacidade subjetiva

de reprodução, ainda empírica, à qual Kant dá o nome de imaginação reprodutiva. Esta última, por sua vez, opera de acordo com certas regras de associação, que determinam quais representações se seguem preferencialmente a quais representações, de modo a compor um encadeamento de representações.

Kant aposta que, se não houvesse um correlato objetivo a essa capacidade subjetiva de associação da imaginação, nada no nosso conhecimento estaria assentado sobre regras *a priori*. Todo o conhecimento teórico seria mera reprodução de fenômenos e, por isso, contingente⁵⁶. Kant acredita que esse correlato objetivo da imaginação reprodutiva é a imaginação produtiva (*a priori*), na medida em que a esta última cabe a tarefa de fornecer as regras *a priori* de associação das percepções, as quais ela vai buscar junto ao entendimento puro, por intermédio das categorias.

A imaginação produtiva é, pois, a intermediária entre a passividade da sensibilidade e a espontaneidade do entendimento e, por isso, cabe a ela unir, em última instância, as diversas consciências empíricas que temos dos objetos à consciência transcendental da apercepção originária, que é, enquanto seu fundamento, a fonte última de todas as regras de síntese. Sumariamente, Kant expõe a função da imaginação produtiva:

Temos assim uma imaginação pura, como faculdade fundamental da alma humana, que serve *a priori* de princípio a todo o conhecimento. Mediante esta faculdade, ligamos o diverso da intuição, por um lado, com a condição da unidade necessária da apercepção pura, por outro. Os dois termos extremos, a sensibilidade e o entendimento, devem necessariamente articular-se graças a esta função transcendental da imaginação, pois de outra maneira ambos dariam, sem dúvida, fenômenos, mas nenhum objeto de um conhecimento empírico e, portanto, experiência alguma. A experiência real, que se compõe da apreensão, da associação (da reprodução) e, por fim, da reconhecimento dos fenômenos, contém neste momento último e supremo (reconhecimento dos elementos simplesmente empíricos da experiência) conceitos, que tornam possível a unidade formal da experiência, e com ela toda a validade objetiva (verdade) do conhecimento empírico. Estes princípios da reconhecimento do diverso, na medida em que dizem respeito meramente à forma de uma experiência em geral, são as *categorias* a que já nos referimos. É, pois, sobre elas, que se funda toda a unidade formal na síntese da imaginação e, mediante esta unidade, também a de todo uso empírico desta faculdade (na reconhecimento, reprodução, associação, apreensão), descendo até aos fenômenos, porque estes últimos, só mediante esses elementos podem pertencer ao conhecimento e, em geral, à nossa consciência e, portanto, a nós próprios (KrV, A 124-125, p. 166-168).

Para Kant, portanto, de um ponto de vista ascendente, do dado empírico à apercepção originária, a construção do conhecimento teórico possui também uma ordem.

⁵⁶ É interessante notar que essa posição é bem próxima daquela de Hume, para quem as relações entre percepções são conhecidas apenas empiricamente, por hábito, portanto sempre de modo contingente.

Em primeiro lugar, os objetos têm que nos ser dados, isto é, têm que ligar-se à nossa consciência. Esses objetos são então ligados entre si e colocados em encadeamento pela imaginação reprodutiva. Esta opera segundo leis que a imaginação produtiva lhe prescreve, leis essas cujo modelo é a tábua das categorias. A imaginação é, enquanto faculdade, a intermediária entre o entendimento e a sensibilidade, regrando esta de acordo com regras de síntese daquele. Estas regras de síntese, por sua vez, têm como fundamento último a apercepção originária, identificada por Kant ao eu.

Esse modo de se pensar a construção do conhecimento teórico em estreita ligação com a representação transcendental do eu conduz a uma conclusão curiosa. Para Kant, com efeito, somos nós quem colocamos a ordem e a regularidade na natureza, por meio das regras que nosso entendimento e, em última instância, nossa capacidade originária de síntese oferecem. Isso pode parecer estranho à primeira vista, mas quando consideramos que nosso conhecimento gira em torno não de coisas em si, mas de fenômenos, isso começa a fazer sentido. Fazendo um breve resumo do que expôs no texto referente à dedução das categorias na Edição A da *Crítica*, Kant comenta a respeito desse assunto:

Pelo contrário, se não tivermos que nos ocupar em parte alguma a não ser com fenômenos, não é somente possível, mas também necessário, que certos conceitos *a priori* precedam o conhecimento empírico dos objetos. Na verdade, como fenômenos, constituem um objeto que está simplesmente em nós, pois uma simples modificação da nossa sensibilidade não se encontra fora de nós. Ora, esta representação mesma exprime que todos estes fenômenos, portanto todos os objetos com os quais nos podemos ocupar, estão todos em mim, isto é, são determinações do meu eu idêntico; esta representação exprime, como necessária, uma unidade completa dessas determinações numa só e mesma apercepção. Porém, é nesta unidade da consciência possível que consiste, também, a forma de todo o conhecimento dos objetos (pelo qual o diverso é pensado como pertencente a um objeto). O modo, pois, como o diverso da representação sensível (intuição) pertence a uma consciência, precede todo o conhecimento do objeto, como forma intelectual deste e ele próprio constitui um conhecimento formal *a priori* de todos os objetos em geral, na medida em que são pensados (categorias). A síntese desses objetos pela imaginação pura, a unidade de todas as representações em relação à apercepção originária precedem todo o conhecimento empírico. Os conceitos puros do entendimento são possíveis *a priori* e, mesmo em relação à experiência, necessários, porque o nosso conhecimento não trata com outra coisa que não sejam fenômenos, cuja possibilidade reside em nós próprios, cuja ligação e unidade (na representação de um objeto) se encontram simplesmente em nós, por conseguinte, devem preceder toda a experiência e, antes de tudo, torná-la possível quanto à forma (KrV, A 129-130, p. 172-173).

A conclusão de Kant é que, embora possuam origem unicamente *a priori* no entendimento, as categorias são capazes de se reportar, regrando-o por meio da imaginação, todo o campo fenomenal. Sua realidade objetiva está, então, assegurada. Ao

mesmo tempo, fica evidente, em Kant, a necessidade de se colocar o eu como base primeira da construção de conhecimento teórico, na medida em que o eu fundamenta os atos de síntese que, tornados conceitos, formam as categorias. Por isso, a dedução transcendental das categorias também dá força à teoria kantiana do eu.

2.1.4. A dedução transcendental das categorias segundo a Edição B da *Crítica*

Tal como aconteceu no texto da Edição A, Kant também expõe por camadas o tema da dedução transcendental das categorias no interior do texto da Edição B. A primeira camada diz respeito à passagem da representação transcendental do eu, enquanto apercepção originária, às categorias, e ressalta a relação de dependência entre elas, aquela fundamentando estas. A segunda camada diz respeito à passagem das categorias aos objetos dados no campo fenomenal, destacando a função da imaginação como intermediária entre estes e aquelas. O objetivo de Kant aqui continua o mesmo: mostrar, por um lado, que, na construção do conhecimento teórico, as categorias representam os atos de síntese por meio dos quais ligamos *a priori* uns aos outros os objetos que aparecem na sensibilidade; e, por outro lado, mostrar que a apercepção originária (o eu) é o fundamento último para esse tipo de conhecimento.

A primeira camada do sistema descrito por Kant parte de um pressuposto muito bem definido. Kant postula que, para que haja a possibilidade de construção de conhecimento teórico, os objetos da intuição têm que estar ligados de algum modo à nossa autoconsciência, à nossa apercepção. Se assim não fosse, argumenta Kant, não teríamos consciência deles (eles não seriam nada para nós) e, por conseguinte, não poderíamos ter acerca deles conhecimento algum:

O princípio supremo da possibilidade de toda a intuição, relativamente à sensibilidade, era, segundo a estética transcendental, o seguinte: que todo o diverso da intuição estivesse submetido às condições formais do espaço e do tempo. O princípio supremo desta mesma possibilidade em relação ao entendimento é que todo o diverso da intuição esteja submetido às condições da unidade sintética originária da apercepção. Ao primeiro destes princípios estão submetidas todas as representações diversas da intuição, na medida em que nos são *dadas*; ao segundo, na medida em que têm de poder ser *ligadas* numa consciência; de outro modo, nada pode, com efeito, ser pensado ou conhecido, porque as representações dadas, não tendo em comum o ato de apercepção *eu penso* não estariam desse modo reunidas numa autoconsciência (KrV, B 136-137, p. 136).

Kant explica que, aceito esse pressuposto, é possível explicar a possibilidade de construção de conhecimento objetivo (por exemplo, no caso da Física). Com efeito, Kant define objeto como “[...] aquilo em cujo conceito está *reunido* o diverso de uma intuição dada” (KrV, B 137, p. 136). Ora, tal reunião ou ligação de representações dadas, na medida em que não é um ato da própria sensibilidade, faculdade inteiramente passiva do ânimo, deve ser um ato do entendimento, faculdade espontânea do ânimo, responsável por sintetizar representações, como já mencionamos anteriormente (2.1.1 do nosso texto). Por esse motivo, o entendimento pode também ser definido como a faculdade dos conhecimentos.

Ora, se abstrairmos do entendimento todos os conceitos com os quais ele opera, sejam eles puros ou empíricos, restará apenas a unidade originária sintética da apercepção, que, como vimos (2.1.2 do nosso texto), fundamenta todo o seu uso. Por outro lado, de acordo com o princípio postulado por Kant na passagem acima citada, todos os objetos da intuição devem estar submetidos a essa mesma unidade originária sintética da apercepção. Assim, para Kant, verifica-se a necessidade do pressuposto da apercepção originária para a explicação da realidade objetiva do nosso conhecimento teórico:

A unidade sintética da consciência é, pois, uma condição objetiva de todo o conhecimento, que me não é necessária simplesmente para conhecer um objeto, mas também porque a ela tem de estar submetida toda a intuição, para *se tornar objeto para mim*, porque de outra maneira e sem esta síntese o diverso *não* se uniria numa consciência (KrV, B 138, p. 137).

Dito de outro modo, isso quer dizer apenas que todas as nossas representações, enquanto fenômenos (e por isso dizemos que são nossas), devem estar necessariamente de acordo com o modo como nosso entendimento as pode pensar, sinteticamente, pois é assim que delas temos consciência. É a partir dessa adequação dos objetos, enquanto fenômenos, à capacidade do nosso entendimento em pensá-los que surge a possibilidade de construção do conhecimento teórico⁵⁷.

⁵⁷ É importante sempre ter em mente que, para Kant, há uma diferença importante entre conhecer e pensar: “*Pensar* um objeto e *conhecer* um objeto não é pois uma e a mesma coisa. Para o conhecimento são necessários dois elementos: primeiro o conceito, mediante o qual é pensado em geral o objeto (categoria), em segundo lugar a intuição, pela qual é dado” (KrV, B 146, p. 145). O que é importante ressaltar aqui é que a construção do conhecimento, pelo menos do conhecimento humano, pressupõe não só que algo nos seja dado, mas também que seja dado de acordo com as nossas condições formais de receptividade (o tempo e o espaço) e de acordo com as nossas condições de pensamento (categorias). A isso nos referimos quando dizemos que o objeto se conforma à nossa autoconsciência, ao nosso eu.

Ainda acerca da relação entre a construção do conhecimento objetivo, relativo a objetos, e a representação transcendental do eu, cabe aqui expor, como esclarecimento, a distinção feita por Kant entre a unidade subjetiva da consciência e a unidade transcendental da apercepção. Da primeira pode-se dizer que é uma espécie de consciência meramente empírica do eu, na medida em que, por seu intermédio, é-nos fornecido o diverso da intuição, o qual deverá posteriormente ser ligado. Ela é, portanto, uma mera determinação subjetiva do sentido interno, determinação essa que ainda não está pensada em ligação com a apercepção originária e que, por isso, “depende das circunstâncias ou das condições empíricas, em que eu possa empiricamente tomar consciência do diverso como simultâneo ou sucessivo” (KrV, B 139, p. 139). Da segunda, por sua vez, pode-se dizer que é a consciência do eu propriamente dita, na medida em que ela é a responsável por reunir o diverso da intuição e pensá-lo sob a forma de conceitos objetivos, isto é, de conceitos que trazem sob si representações diversas de objetos. Ela é, portanto, objetiva, em oposição à unidade meramente subjetiva da consciência, e sua função é determinar, de um ponto de vista *a priori*, a intuição pura do tempo, submetendo assim os dados que aí aparecem às condições unicamente por meio das quais somos capazes de pensá-los como objetos de conhecimento. Em suma, enquanto a unidade subjetiva da consciência diz respeito às nossas condições meramente subjetivas de receber (no sentido interno) os dados empíricos, a unidade transcendental da apercepção fornece os meios necessários para pensar esses dados como objetos. É desta última, portanto, que o entendimento extrai as regras de síntese com que opera (na tábua dos juízos e nas categorias).

O exemplo dado por Kant (KrV, B 142, p. 141-142) ajuda a entender melhor essa distinção entre a unidade subjetiva da consciência e a unidade transcendental da apercepção. Kant pede que consideremos os seguintes juízos: (a) quando seguro um corpo, sinto uma pressão de peso; e (b) os corpos são pesados. O juízo (a) é empírico subjetivo e, por isso, diz respeito somente à unidade subjetiva da consciência, na medida em que faz referência apenas ao modo de aparecimento das representações no interior do sentido interno, no caso simultaneamente, sem levar em conta o modo como elas podem ser ligadas. Por sua vez, embora também seja empírico, o juízo (b) pressupõe uma relação dos dados recebidos à unidade transcendental da apercepção, pois aqui se verifica que as representações foram ligadas num objeto, possibilitando algum conhecimento objetivo, no caso que os corpos possuem a propriedade do peso. Trata-se, então, não de um juízo empírico subjetivo, mas sim de um juízo empírico objetivo.

É digno de nota a função que desempenha a cópula no juízo (b) acima exposto. Kant argumenta que ela é responsável não só por marcar a síntese das representações, o que fornece o conhecimento objetivo, mas também por marcar a ligação das representações à unidade da apercepção originária, o que fundamenta a própria possibilidade da síntese das representações, na medida em que, para que estas sejam ligadas entre si, é preciso que haja algo que as ligue, no caso a apercepção originária. Sobre isso, Kant escreve:

A função que desempenha a cópula “é” nos juízos visa distinguir a unidade objetiva de representações dadas da subjetiva. Com efeito, a cópula indica a relação dessas representações à apercepção originária e à sua *unidade necessária* [...]. Não quero com isto dizer que estas representações pertençam, na intuição empírica, *necessariamente umas às outras*, mas somente que pertencem umas às outras, na síntese das intuições, *graças à unidade necessária* da apercepção, isto é, segundo princípios de determinação objetiva de todas as representações, na medida em que daí possa resultar um conhecimento, princípios esses que são todos derivados do princípio da unidade transcendental da apercepção (KrV, B 141-142, p. 141).

Temos, assim, que a função lógica dos juízos, tal como descrita na tábua dos juízos, e cuja função é sintetizar representações, revela também a união das representações dadas na intuição à representação transcendental do eu. Isso revela, ao mesmo tempo, que as categorias também estão necessariamente ligadas à apercepção originária, por um lado, e aos objetos da intuição, por outro lado, pois elas devem sua origem *a priori* à tábua dos juízos (2.1.1 do nosso texto). Kant escreve:

Assim, todo o diverso, na medida em que é dado numa intuição empírica, é *determinado* em relação a uma das funções lógicas dos juízos, mediante a qual é conduzido a uma consciência em geral. Ora, as *categorias* não são mais do que estas mesmas funções do juízo, na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas. Assim, também numa intuição dada, o diverso se encontra necessariamente submetido às categorias (KrV, B 143, p. 142-143).

Sumariamente, então, a primeira camada do sistema da dedução transcendental das categorias na Edição B da *Crítica* parte do pressuposto de que os objetos acerca dos quais construímos conhecimento teórico precisam estar unidos à nossa capacidade originariamente sintética da apercepção, cuja função, então, é determinar a síntese do diverso desses objetos de acordo com as funções lógicas dos juízos e, conseqüentemente, também de acordo com as categorias. Assim, uma vez que o diverso da intuição estiver ligado à unidade transcendental da apercepção, ele se encontrará também submetido às categorias.

Com efeito, a primeira camada apenas mostra a relação que há entre a apercepção originária, as categorias e o diverso da intuição empírica, este último necessariamente submetido às duas primeiras. Porém, uma pergunta ainda fica: como exatamente o diverso da intuição está submetido às categorias? A resposta para essa pergunta depende da exposição da segunda camada do sistema.

A segunda camada do sistema tem como base a distinção feita por Kant entre síntese do entendimento e síntese figurada (da imaginação)⁵⁸. A primeira diz respeito àquela síntese pura do entendimento representada pelas categorias, determinando o modo como o entendimento pensa a síntese dos objetos em geral que podem aparecer na intuição, tal como a tábua dos juízos determina o modo como o entendimento pensa a síntese de conceitos em juízos em geral. A síntese do entendimento é, portanto, totalmente *a priori*, e, se deve determinar o modo de regramento dos fenômenos, pois sem esse regramento não há possibilidade de conhecimento objetivo, só pode fazê-lo determinando *a priori* a forma pura da intuição, na qual todos os fenômenos necessariamente aparecem, a saber, a intuição pura do tempo⁵⁹. Todavia, enquanto aplicadas apenas à forma da intuição pura do tempo, as categorias ainda não produzem conhecimento, embora o possibilitem. Somente quando, na experiência, as formas da intuição são preenchidas é que há conhecimento de fato, pois só aí é que serão fornecidos os fenômenos para serem ligados⁶⁰.

Para que seja garantida essa comunicação entre as categorias e os objetos particulares do fenômeno é que entra em cena a síntese figurada. Esta última é um efeito da

⁵⁸ Esta distinção parte daquele pressuposto da filosofia kantiana segundo o qual há um corte radical no interior do ânimo entre a sensibilidade e o entendimento. Essas duas faculdades operam, por assim dizer, isoladamente, sem permutar funções. Com efeito, porque a produção do conhecimento teórico exige, em Kant, a junção entre intuição, fornecida pela sensibilidade, e conceito, fornecido pelo entendimento, deve haver uma faculdade intermediária que faça a conexão entre esses dois polos opostos. Tal faculdade é a imaginação, a qual pode ter, ao mesmo tempo, um uso sensível, na medida em que pode reproduzir os fenômenos tal como aparecem (imaginação reprodutiva), por um lado, e um uso puro *a priori*, na medida em que pode reger, sinteticamente, o modo de aparecimento dos fenômenos (imaginação produtiva), por outro lado.

⁵⁹ Todos os objetos que aparecem na intuição pura do espaço aparecem também na intuição pura do tempo. Por outro lado, nem todos os objetos que aparecem no tempo aparecem também no espaço, por exemplo, o sentimento de raiva. Por esse motivo, a intuição do espaço está também submetida, em algum grau, à do tempo. Sobre isso, conferir também a nota de rodapé 54 do nosso texto, na qual comentamos um pouco a respeito.

⁶⁰ Isso é verdadeiro mesmo no caso de conhecimentos construídos levando em conta apenas a forma da intuição: “[...] os conceitos puros do entendimento, mesmo quando aplicados a intuições *a priori* (como na matemática) só nos proporcionam conhecimentos na medida em que estas intuições, e portanto também os conceitos do entendimento, por seu intermédio, puderem ser aplicados a intuições empíricas. Assim, também as categorias não nos concedem por meio da intuição nenhum conhecimento das coisas senão através da sua aplicação possível a *intuição empírica*, isto é, servem apenas para a possibilidade do *conhecimento empírico*” (KrV, B 147, p. 146-147). Por esse motivo se diz que as categorias versam sobre objetos de uma experiência meramente possível, entendendo-se com isso que elas possibilitam a determinação de objetos que podem aparecer no interior do sentido interno (no tempo).

imaginação produtiva, a qual toma a regra pura de síntese do entendimento (as categorias) e a aplica à sensibilidade, com a finalidade de determiná-la de forma pura *a priori*, por meio da intuição do tempo.

Assim, enquanto a síntese pura do entendimento guarda em si apenas a possibilidade de determinação *a priori* dos fenômenos, pois diz respeito apenas ao modo como podemos pensá-los objetivamente, isto é, enquanto objetos de conhecimento teórico, a síntese figurada é que de fato atualiza essa determinação, regrando o sentido interno de acordo com as regras de síntese das categorias. Eis, sumariamente, a segunda camada do sistema descrito por Kant.

Diferentemente de como aconteceu no texto da Edição A, a união das duas camadas no texto da Edição B se dá apenas de modo descendente, da apercepção originária ao dado empírico. Para Kant, com efeito, em primeiro lugar está posta a apercepção originária, como fundamento transcendental necessário dos atos de síntese do entendimento, seja na tábua dos juízos, seja nas categorias. À apercepção originária devem estar ligados os dados da intuição, pois sem essa ligação não teríamos deles consciência alguma e, conseqüentemente, não poderíamos ter deles conhecimento algum. Por outro lado, sabemos que temos consciência desses dados no momento em que, pelo entendimento, os ligamos uns aos outros. Daí a conclusão de que esses dados devem se ligar de algum modo às categorias, por meio das quais eles são sintetizados. Sendo, porém, radicalmente separadas as faculdades do entendimento e da sensibilidade, deve haver uma terceira faculdade que seja a intermediária entre as duas. Essa faculdade é a imaginação, para a qual o entendimento fornece as regras de síntese (das categorias) que ela usa para determinar *a priori* a forma pura do sentido interno (o tempo), onde todos os fenômenos particulares aparecem.

Demonstra-se, assim, a dedução transcendental das categorias, isto é, a possibilidade de sua aplicação, enquanto conceitos puros, a objetos empíricos na intuição. Demonstra-se também, ao mesmo tempo, a necessidade de se admitir o pressuposto transcendental da apercepção originária (do eu), como fundamento supremo para a construção de conhecimento teórico.

A título de conclusão, vale ressaltar mais uma vez que esse tipo de explicação para a construção do conhecimento teórico só faz sentido no interior do sistema kantiano. Com efeito, Kant postula que não é possível o conhecimento das coisas como elas são em si mesmas, mas apenas o conhecimento de suas representações, isto é, do modo como

modificam nosso ânimo. Enquanto representações, os objetos têm que estar submetidos às condições de representação do sujeito. Apenas por esse motivo é que as categorias conseguem prescrever, por intermédio da imaginação, leis *a priori* para os objetos, mas somente na medida em que estas representações pertencem a um eu, que delas tem consciência. Para Kant, portanto, a criação de leis da natureza (por exemplo, na Física) pressupõe necessariamente a consciência do eu.

2.1.5. O eu enquanto sujeito de conhecimento e o eu enquanto objeto de conhecimento

A descrição kantiana do eu como fundamento para a dedução transcendental das categorias deixou evidente que, enquanto apercepção originária, o eu possui um papel ativo na produção de conhecimento teórico. Em outras palavras, para Kant, o eu possui, enquanto apercepção originária, uma função de sujeito de conhecimento teórico, na medida em que é o fundamento transcendental indispensável para sua construção.

Com isso em mente, parece legítimo perguntar pela possibilidade de se conhecer o eu enquanto objeto. De fato, o próprio Kant coloca para si esse problema:

Mas como poderá o eu, o eu penso, distinguir-se do eu que se intui a si próprio (posso ainda imaginar um outro modo de intuição, ao menos como possível) e todavia ser idêntico a este último, como o mesmo sujeito? Como, portanto, poderei dizer que eu, enquanto inteligência e sujeito *pensante*, me conheço a mim próprio como *objeto pensado*, na medida em que me sou, além disso, dado na intuição, apenas à semelhança de outros fenômenos, não como sou perante o entendimento, mas tal como apareço? (KrV, B 155, p. 156).

Para Kant, de modo geral, os objetos podem ser considerados de dois modos: como coisas em si ou como fenômenos. Do ponto de vista do conhecimento teórico, os objetos enquanto coisas em si são totalmente incognoscíveis, já que, por definição, uma coisa em si está completamente separada da nossa (humana) capacidade de representação. Resta, então, que, do ponto de vista do conhecimento teórico, só podemos conhecer um objeto tal como ele aparece no campo fenomenal, já determinado pelas formas *a priori* da sensibilidade (o tempo e o espaço) e pelas categorias.

Se quisermos, portanto, investigar o modo como podemos conhecer nosso próprio eu enquanto objeto, o caminho a se tomar parece ser tentar conhecer nosso próprio eu

enquanto fenômeno, não como somos em nós próprios. Kant toma essa via, mas acrescenta uma ressalva importante.

Kant faz uma distinção entre ter consciência de si e ter conhecimento de si. Ter consciência de si significa dizer que temos consciência de que determinamos, por meio do entendimento, o sentido interno. Kant acredita que, para ter conhecimento de si, seria necessária, além da consciência de si, uma intuição do nosso eu. Tal intuição, porém, é impossível, pois o eu, enquanto apercepção originária, não aparece no sentido interno tal como os demais objetos. Pelo contrário, o eu determina, por intermédio das categorias, o sentido interno e, indiretamente, os objetos que aí se apresentam. Por esse motivo, Kant alega que:

A consciência própria está, pois, ainda bem longe de ser um conhecimento de si próprio [...]. Assim como para conhecer um objeto distinto de mim, além de pensar um objeto em geral (na categoria) ainda preciso de uma intuição para determinar esse conceito geral, assim também, para o conhecimento de mim próprio, além da consciência ou do fato de me pensar, careço ainda de uma intuição do diverso em mim, pela qual determine esse pensamento (KrV, B 158, p. 160).

Todavia, o fato de não haver uma intuição que determine objetivamente a nossa consciência de nosso próprio eu não significa necessariamente que nosso eu é uma coisa em si, para sempre incognoscível. Isso quer dizer apenas que não temos a intuição necessária para a construção de conhecimento objetivo de nós próprios. Dizer, então, que o nosso eu aparece como fenômeno significa, para Kant, dizer que, enquanto consciência subjetiva de que determinamos nosso sentido interno, aparecemos para nós mesmos. Dito de outro modo, enquanto capacidade meramente operatória, nosso eu não é um objeto (porque não temos e nem podemos ter dele uma intuição), mas uma consciência meramente subjetiva de nossa capacidade sintética, de modo que, no momento que operamos, formulando juízos, com objetos dados na intuição, nesse momento aparecemos a nós próprios no fenômeno.

Juntamente com a dedução transcendental das categorias, essa maneira de compreender o modo como tomamos consciência de nosso próprio eu, não como coisa em si, mas como fenômeno, ajuda a fortalecer a teoria kantiana do eu, retirando-lhe o caráter de mero pressuposto (2.1.2 do nosso texto) e descrevendo-lhe como uma condição transcendental de dedução das categorias (2.1.3 e 2.1.4 do nosso texto) observável, na medida do possível, no interior do campo fenomenal.

2.2. A questão da substancialidade do eu em Kant

Esta seção terá como objeto o texto “Dos paralogismos da razão pura”, tal como ele aparece na Edição B da *Crítica* (B 399-413). Aqui, exporemos a discussão de Kant acerca da possibilidade de uma alma, de uma substância do eu.

Para melhor expor o assunto, dividiremos esse texto em duas partes. Na primeira, mostraremos os argumentos de Kant contra a noção de uma substância do nosso eu. Na segunda, por sua vez, exporemos a defesa de Kant contra aqueles que pretendem, por meio de um raciocínio silogístico, mostrar que o eu não pode ser pensado senão como uma alma. A cada uma dessas duas partes será dedicado um tópico desta seção.

2.2.1. O eu e a alma em Kant

Para Kant, como vimos, a representação do eu serve de fundamento para todo uso sintético do entendimento e, enquanto tal, é uma representação transcendental indispensável para a construção do conhecimento teórico. É agora momento de nos perguntarmos se essa representação pode ser ela própria objetivada, isto é, tornada objeto de conhecimento, de um ponto de vista teórico.

Tradicionalmente, do ponto de vista objetivo, o eu foi concebido, nas palavras do próprio Kant (KrV, A 342/B 400, p. 327), ou como alma, enquanto coisa pensante e objeto do sentido interno, ou como corpo, enquanto objeto do sentido externo. Por ser objeto das ciências naturais, Kant ignora a questão do eu enquanto corpo e detém-se unicamente na consideração do eu enquanto alma.

Kant explica que a descrição do eu como alma é da alçada de uma disciplina chamada psicologia racional⁶¹. Como o nome talvez dê a entender, a psicologia racional pretende ser uma disciplina pura, em que nada de empírico venha a obstruir suas investigações. Por isso, diz Kant, seu fundamento deve ser apenas a representação *eu penso*, e seu objetivo é abrir caminho para a possibilidade de conhecimento objetivo acerca do eu:

⁶¹ Kant não menciona obras ou textos de psicologia racional, nem quem são os psicólogos racionais com os quais ele pretende debater. É bem possível que o próprio Kant tenha agrupado e sistematizado, sob o nome de psicologia racional, argumentos recorrentes entre seus contemporâneos a respeito da questão da alma, de modo a se dirigir a eles como um todo.

A doutrina *racional* da alma é, pois, efetivamente um empreendimento deste gênero, pois se o mínimo elemento empírico do meu pensamento, se qualquer percepção particular do meu estado interno se misturassem aos fundamentos do conhecimento dessa ciência, já não seria uma psicologia racional, mas sim empírica. Temos, pois, perante nós uma suposta ciência, edificada sobre esta única proposição *eu penso*, e cujo fundamento, ou ausência de fundamento, podemos perfeitamente investigar aqui de acordo com a natureza de uma filosofia transcendental. [...] O *eu penso* é, pois, o único texto da psicologia racional de onde esta deverá extrair toda sua sabedoria. Facilmente se vê que se esse pensamento deve referir-se a um objeto (a mim próprio), não poderá conter senão predicados transcendentais, porque o mínimo predicado empírico destruiria a pureza racional desta ciência e a sua independência relativamente a qualquer experiência (KrV, A 342-343/B 400-401, p. 328).

Sobre essa representação *eu penso*, a psicologia racional edificou, totalmente *a priori*, uma teoria da alma que tornou o eu objeto de conhecimento teórico. Assim, a psicologia racional acredita ter descoberto, por exemplo, que o eu é uma substância (uma alma), que é simples, imaterial, incorruptível, princípio de identidade etc., noções essas cuja origem é totalmente *a priori*.

Contra a psicologia racional, o objetivo de Kant é mostrar que a representação *eu penso* não pode fundamentar as conclusões a que essa (suposta) ciência chegou e, por conseguinte, não pode servir como base para a objetivação do eu.

Para alcançar esse objetivo, Kant traz a discussão da psicologia racional para o interior de seu sistema filosófico. Isso possibilita que Kant interprete as conclusões dessa ciência por intermédio de elementos próprios de sua filosofia transcendental. Com efeito, Kant acredita que toda a matéria da psicologia racional pode ser pensada a partir das categorias da Substância, da Simplicidade⁶², da Unidade e da Existência:

1. A alma é *substância*.
2. [A alma é] *simples*, quanto à qualidade.
3. [A alma é] numericamente idêntica, isto é, *unidade* (não pluralidade) quanto aos diversos tempos em que existe.
4. [A alma existe] em relação com objetos *possíveis* no espaço (KrV, A 344/B 402, p. 329).

⁶² Na tábua das categorias não se encontra listada a categoria da Simplicidade. Com efeito, o modo como Kant a apresenta no interior da discussão da psicologia racional dá a entender que ela deveria aparecer sob a rubrica da qualidade. No entanto, sob tal rubrica aparecem apenas as categorias da Realidade, da Negação e da Limitação (KrV, A 80/B 106, p. 111). Por isso, não fica muito certo porque Kant fala da categoria da Simplicidade. Em seu texto, porém, Kant fala de categorias secundárias, igualmente *a priori*, derivadas daquelas doze, por assim dizer, originárias contidas na tábua das categorias: “A este propósito, deve-se observar ainda que as categorias, enquanto verdadeiros *conceitos primitivos* do entendimento puro, têm também os seus *conceitos derivados*, igualmente puros, que não poderão ser ignorados num sistema completo da filosofia transcendental, mas neste ensaio, meramente crítico, posso contentar-me com a sua simples menção” (KrV, A 81-82/B 107, p. 112). Todavia, Kant não menciona se esse é o caso para a categoria da Simplicidade.

Em última instância, diz Kant, todos os atributos que o psicólogo racional atribui ao eu podem ser reduzidos a essas quatro categorias:

Destes elementos provêm, unicamente por composição, todos os conceitos da psicologia pura, sem reconhecer minimamente qualquer outro princípio. Esta substância [atribuída ao eu], considerada apenas como objeto do sentido interno, dá o conceito de *imaterialidade*; como substância simples, o da *incorruptibilidade*; e sua identidade, como substância intelectual, dá a *personalidade*; e estes três elementos em conjunto, a *espiritualidade*; a relação com os objetos no espaço dá o *comércio* com os corpos; representa, por conseguinte, a substância pensante como o princípio da vida na matéria, isto é, como alma (*anima*) e como o princípio da *animalidade*; a alma encerrada nos limites da espiritualidade, fornece a *imortalidade* (KrV, A 345/B 403, p. 329-330).

Eis, portanto, a objetivação do eu numa alma, tal como pretende a psicologia racional. Daqui para frente, a argumentação de Kant tentará mostrar que aquelas quatro categorias (Substância, Simplicidade, Unidade e Existência), sobre as quais a psicologia racional fundamenta suas conclusões, não possuem tal poder de fundamentação.

Começando sua argumentação pela categoria da Substância, Kant alega que o nosso eu é uma representação que acompanha, enquanto consciência de que construímos juízos sintéticos, todo nosso pensamento e, por isso, do ponto de vista *a priori*, só pode ser considerado como sujeito do pensamento. Desse fato não se segue, diz Kant, que o eu objetivo, supondo a sua possibilidade, seja uma substância. Para Kant, o juízo, segundo o qual “o eu tem, enquanto pensamento, sempre o valor de sujeito”, é um juízo analítico e, portanto, demonstrado *a priori*. Por sua vez, o juízo “eu sou uma substância” é um juízo sintético, que deve buscar na intuição o fundamento de sua síntese. Como não há na intuição uma substância (pois a substância é um conceito puro do entendimento), o psicólogo racional não está autorizado a objetivamente ligar, sob o nome de alma, o eu a uma substância.

Na consideração acerca da categoria da Simplicidade, Kant argumenta que, por definição, o eu deve ser, enquanto apercepção originária, “algo *singular*, que não se possa decompor numa pluralidade de sujeitos e que designe, por conseguinte, um sujeito logicamente simples” (KrV, B 407, p. 335). Assim sendo, o eu não precisa se ligar objetivamente a uma substância anímica para, por assim dizer, receber o atributo da simplicidade. Tal atributo já está pensado, analiticamente, na noção de apercepção originária. Ademais, se fosse necessário ligar o eu a uma substância para torná-lo simples,

então voltaria o problema de como encontrar, na intuição, uma substância para conectá-la, sinteticamente, ao eu.

Kant acredita que o que vale na consideração da categoria da Simplicidade é igualmente válido na consideração da categoria da Unidade. A unidade (ou identidade ao longo do tempo) do eu já está também por definição pressuposta na identificação do eu à apercepção originária e, portanto, prescinde de uma ligação do eu a uma alma.

Por fim, com relação à categoria da Existência, Kant argumenta que o fato de distinguirmos o nosso eu, enquanto existente, de outras existências externas ao eu, entre as quais nosso corpo próprio está incluso, não sinaliza necessariamente que o nosso eu subsistiria, enquanto substância, independentemente da existência dos objetos que nos afetam. Pois é bem possível que nosso eu exista sem estar unido a uma substância.

Essas quatro considerações levam Kant à conclusão de que não é possível um conhecimento objetivo do eu: “Assim, pela análise da consciência de mim mesmo, no pensamento em geral, nada se adianta quanto ao conhecimento de mim mesmo enquanto objeto. A exposição lógica do pensamento em geral é erroneamente considerada uma determinação metafísica do objeto” (KrV, B 409, p. 340). Segundo Kant, portanto, o erro do psicólogo racional está no fato de ele acreditar poder construir um objeto, no caso a alma, utilizando-se meramente da derivação lógica de conceitos, sem se preocupar em encontrar intuições que determinem os conceitos por ele empregados.

Kant acredita haver uma causa para isso. Ele explica que, embora tenhamos consciência unicamente do nosso próprio eu, supomos (talvez justificadamente) que outras pessoas também possuem consciência de seu próprio eu. Essa suposição é o ponto de partida da psicologia racional. Assim, ela pretende, a partir da consciência subjetiva que temos do nosso eu e do uso da lógica, ambos elementos *a priori*, apontar quais atributos do nosso próprio eu podem ser objetiváveis numa alma, de modo que o que conhecermos objetivamente sobre essa alma seja também válido para todos aqueles que supomos possuí-la. De acordo com Kant, porém, quem assim procede está rompendo o limite do fenômeno e pretendendo um conhecimento teórico acerca dos númenos, o que, segundo a *Crítica*, é impraticável:

A grande e até mesmo a única pedra de escândalo contra toda nossa crítica seria a possibilidade de demonstrar *a priori* que todos os seres pensantes são, em si, substâncias simples e que, enquanto tais (o que é uma consequência desse mesmo argumento), a personalidade lhes é, por conseguinte, inseparavelmente inerente e têm consciência da sua existência separada de toda a matéria. Porque,

desse modo, teríamos dado um passo para fora do mundo dos sentidos, teríamos entrado no mundo dos *númenos* e ninguém nos negaria mais o direito de nos estendermos nesse campo, de aí edificarmos e, se bafejados pela nossa boa estrela, de tomarmos posse dele (KrV, B 409-410, p. 340-341).

Seja pela dificuldade de se apontar uma intuição que determine a substancialidade do eu, seja para manter intacto o limite do conhecimento teórico, Kant conclui que, tal como foi descrita pela psicologia racional, a atribuição de alma ao nosso eu, com finalidade de objetivá-lo, é um erro a ser evitado.

2.2.2. O paralogismo da psicologia racional

Por sofisma, Kant entende uma espécie de raciocínio dialético que pretende tornar objetivos conhecimentos meramente transcendentais, dos quais, por sua própria natureza, não podemos construir conhecimento teórico. Com efeito, Kant assinala que esse tipo de raciocínio, embora sempre conduza a conclusões falsas, está inscrito na própria natureza da razão:

Ora, a realidade transcendental (subjética) dos conhecimentos puros da razão funda-se, pelo menos, em que, por um raciocínio necessário, somos levados a tais ideias. Deverá então haver raciocínios que não contenham premissas empíricas e, mediante as quais, de algo que conhecemos inferimos alguma outra coisa, de que não possuímos qualquer conceito, mas a que, todavia, por uma aparência inevitável, atribuímos realidade objetiva. Tais raciocínios, quanto aos resultados, deverão antes chamar-se *sofismas*, de preferência a raciocínios, embora, devido à sua origem, lhes possa competir esse último nome, porque não surgiram de uma maneira fictícia ou fortuita, antes se originaram na natureza da razão. São sofismas, não dos homens, mas da própria razão pura, dos quais nem o mais sábio dos homens se poderia libertar (KrV, A 339/B 397, p. 325).

Kant fala em três tipos de sofismas⁶³. O primeiro, ao qual Kant dá o nome de paralogismo transcendental, parte do conceito transcendental de sujeito e tenta inferir a realidade objetiva desse conceito. O segundo, ao qual Kant dá o nome de antinomia da razão pura, parte do conceito transcendental da totalidade da série de fenômenos e contrapõe dois argumentos contraditórios entre si, dos quais, considerados em si mesmos, não se pode extrair nenhum critério seguro que garanta uma explicação adequada para a totalidade da série dos fenômenos. O terceiro, ao qual Kant dá o nome de ideal da razão pura, parte da totalidade das condições necessárias para se pensar objetos em geral e infere

⁶³ Kant aqui tem em mente a metafísica especial de Wolff, a qual versa sobre três objetos distintos, a saber, a alma, o mundo e Deus.

a existência de um ser de todos os seres, do qual, porém, nenhum conceito que ajude a conhecê-lo teoricamente pode ser apresentado.

Kant defende que o fundamento da psicologia racional repousa num raciocínio dialético do primeiro tipo, portanto num paralogismo transcendental. Com efeito, a psicologia racional pretende, segundo Kant, partir do conceito meramente transcendental de sujeito pensante, isto é, do eu enquanto apercepção originária, e atribuir-lhe realidade objetiva, sob a forma de uma substância anímica. Além de ter argumentado contra essa possibilidade, conforme expomos anteriormente (2.2.1 do nosso texto), Kant acredita também ser capaz de apontar o erro no raciocínio silogístico que serve de base para a crença nessa possibilidade.

Kant diz que a psicologia racional está assentada sobre o seguinte paralogismo:

*O que só pode ser pensado como sujeito, só como sujeito existe e é portanto substância.
Ora, um ser pensante, considerado unicamente como tal, só pode ser pensado como sujeito.
Portanto, também só existe como tal, isto é, como substância (KrV, B 410-411, p. 342).*

Do ponto de vista meramente lógico, esse silogismo apresenta a seguinte estrutura: A é B e C é A, logo C é B. Logicamente, portanto, o silogismo está correto quanto à forma. Se o psicólogo racional comete um erro, então esse erro só pode ocorrer no momento em que as variáveis do silogismo são substituídas por seus referentes conceituais.

Para Kant, com efeito, o psicólogo racional emprega nas premissas maior e menor dois conceitos distintos de sujeito. Kant explica que, na premissa maior, o conceito de sujeito refere-se “a um ser, que pode ser pensado em geral, em todas as relações e, por conseguinte, também tal como pode ser dado na intuição” (KrV, B 411, p. 342). Por outro lado, na premissa menor, o conceito de sujeito refere-se a um “ser enquanto se considera a si próprio como sujeito, apenas relativamente ao pensamento e à unidade da consciência, mas não, simultaneamente, em relação à intuição, pela qual é dado como objeto ao pensamento” (KrV, B 411, p. 342-343). Na premissa maior, então, o conceito de sujeito é tomado como uma coisa que, enquanto objeto de uma intuição possível, não pode ser pensada senão como sujeito ao qual alguns predicados podem ser ligados. Desse ponto de vista, parece justa sua identificação à substância. Na premissa menor, porém, o conceito de sujeito é tomado não como uma coisa (no mesmo sentido da premissa maior), mas sim como o pensamento que fundamenta, de um ponto de vista transcendental, toda a

construção de conhecimento teórico e que, enquanto tal, serve sempre de sujeito da consciência (o eu enquanto apercepção originária). Por esse motivo, a conclusão do silogismo é falsa. Kant diz que, se se bem compreende essa variação do conceito de sujeito nas premissas maior e menor, é possível notar que a conclusão não se segue necessariamente delas. Tendo em mente essa variação do conceito de sujeito, afirma Kant que só é possível concluir, no máximo, que “não posso, no pensamento da minha existência, servir-me a mim a não ser como sujeito do juízo” (KrV, B 411, p. 343), o que, de modo algum, dá pistas sobre a possibilidade de objetivação do eu enquanto pensamento.

Para Kant, portanto, a psicologia racional é uma disciplina fracassada, não só pela impossibilidade de identificação do eu a uma alma, mas também pelo seu próprio fundamento teórico, o qual não passa de um paralogismo.

3. COMPARAÇÃO DOS AUTORES

Tomando como suporte tudo que foi exposto no primeiro e no segundo capítulos, o terceiro capítulo do nosso trabalho vem a cumprir o objetivo principal da nossa pesquisa de mestrado, que consiste em comparar de um modo específico as teorias da identidade pessoal em Hume e em Kant.

Para melhor organizar nossa exposição, além dos textos básicos da nossa pesquisa, já listados e trabalhados nos dois capítulos precedentes, lançaremos mão de outros dois textos, os quais deverão servir como fio condutor para a comparação dos dois autores estudados: as *Meditações sobre filosofia primeira*, de Descartes (2008), especificamente alguns trechos da Primeira, da Segunda e da Terceira Meditações; e o capítulo intitulado “*Hume’s paralogisms*”, contido na obra *Custom and reason in Hume: a kantian reading of the first book of the Treatise*, de Allison (2008). Pretendemos, especialmente em relação ao último texto, nos posicionar no debate com opiniões próprias.

Para cada um desses dois textos será dedicada uma seção deste terceiro capítulo, cada uma das quais com seus próprios tópicos.

3.1. O eu cartesiano

Usaremos, nessa primeira seção do terceiro capítulo, trechos da Primeira, da Segunda e da Terceira Meditações de Descartes para evidenciar, em oposição ao *cogito* cartesiano, distinções gerais entre as teorias kantiana e humiana do eu. O objetivo é mostrar, em linhas gerais, pontos de acordo e desacordo entre os autores estudados ao longo da nossa pesquisa.

Dividiremos esta seção em dois tópicos. No primeiro, exporemos brevemente a construção do *cogito* em Descartes. No segundo, mostraremos o modo como Hume e Kant se posicionam em relação à teoria cartesiana do eu.

3.1.1. A construção do *cogito* em Descartes

No interior das Primeira, Segunda e Terceira Meditações, a construção cartesiana do eu encontra três etapas distintas: a criação de um princípio metodológico de investigação, na Primeira Meditação; a descoberta da primeira verdade autoevidente, a

saber, a existência necessária da coisa pensante (o *cogito*), na Segunda Meditação; e a identificação da coisa pensante a uma substância, na Terceira Meditação. Em linhas gerais, todo esse processo pode ser descrito como se segue.

Do ponto de vista da História da Filosofia, o contexto no qual Descartes viveu marca, influenciado pelos novos modelos de se pensar as ciências naturais, o início de uma ruptura com a necessidade de se pensar as questões e os problemas filosóficos tomando como base o pensamento tradicional, principalmente de Aristóteles e dos escolásticos.

Com efeito, a proposta de Descartes nas *Meditações sobre filosofia primeira* é, segundo suas próprias palavras, romper com “todas as opiniões em que até então confiara” (2008, p. 21). Ciente de que tal proposta parece ser interminável se executada ao acaso, Descartes elabora um método de execução que pretende ser rigoroso, rápido e eficiente. Tal método envolve o ato de submeter à dúvida todas as coisas. Essa dúvida, porém, não é descompromissada e sem regra. Descartes concebe que essa dúvida deve ser hiperbólica e radical. Hiperbólica porque deve tomar como completamente falsos todos os objetos que possam ser postos em dúvida. Radical porque deve aplicar-se sobre a base que fundamenta os objetos considerados. De posse desse princípio metodológico, Descartes passa à consideração das coisas que julga conhecer.

Iniciando com os objetos sensíveis, Descartes diz que, muitas vezes, nossos sentidos nos enganam e apresentam erroneamente esses objetos à percepção, principalmente quando tais objetos são muito pequenos ou estão muito distantes. Ademais, como não há um critério muito seguro que distinga o sono da vigília, de modo que, quando estamos sonhando, não temos consciência disso e, muitas vezes, confundimos o sonho com a própria realidade, Descartes está em posição de, seguindo o princípio da dúvida, tomar como falso todo o mundo externo, tal como a ele temos acesso por meio dos sentidos.

Seja falso o mundo externo ou não, temos acesso a conhecimentos que são certos em si mesmos, por demonstração. É o caso, por exemplo, da matemática. Descartes argumenta, todavia, que mesmo esse tipo de certeza pode ser posto em dúvida. Com efeito, é possível que Deus, em sua onipotência, esteja nos enganando, fazendo-nos acreditar na exatidão dos conhecimentos matemáticos quando eles são, na verdade, todos falsos.

Contra esse argumento do Deus enganador poder-se-ia replicar que Deus é também sumamente bondoso e, portanto, não nos enganaria. Essa réplica dá a Descartes a ocasião de reformular seu princípio metodológico da dúvida, por meio da suposição de um gênio maligno:

Suporei, portanto, que há não um Deus ótimo, fonte soberana da verdade, mas algum gênio maligno e, ao mesmo tempo, sumamente poderoso e manhoso, que põe toda a sua indústria em que me engane: pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas externas nada mais são que ludíbrios dos sonhos, ciladas que ele estende à minha credulidade. Pensarei que sou eu mesmo desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, de sentido algum, mas tenho a falsa opinião de que possuo tudo isso. Manter-me-ei obstinadamente firme nesta meditação, de maneira que, se não estiver em meu poder conhecer algo verdadeiro, estará em mim pelo menos negar meu assentimento aos erros, às coisas falsas. Eis por que tomarei cuidado para não receber em minha crença nenhuma falsidade, a fim de que esse enganador, por mais poderoso e por mais astuto que ele seja, nada possa me impor (2008, p. 31-33).

Com a suposição do gênio maligno, a Primeira Meditação termina supondo que todos os conhecimentos que possuímos, sejam eles sobre os corpos externos, sejam eles matemáticos, são falsos e devem, pelo menos enquanto não se estabelecer para eles um fundamento seguro, ser descartados.

Logo no início da Segunda Meditação, porém, Descartes julga ter encontrado um fundamento absolutamente firme sobre o qual poderá erigir um sistema de conhecimentos. Trata-se da descoberta do eu. Descartes argumenta que julgar falsas todas as coisas traz um pressuposto inevitável, a saber, que há um eu que julga, ou, no mínimo, um eu que pensa que julga:

Mas há um enganador, não sei quem, sumamente poderoso, sumamente astucioso que, por indústria, sempre me engana. Não há dúvida, portanto, de que eu, eu sou, também, se me engana: que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo. De sorte que, depois de ponderar e examinar cuidadosamente todas as coisas, é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado eu, eu sou, eu, eu existo é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente (2008, p. 45).

A investigação dos atributos desse eu, que deve, segundo Descartes, existir necessariamente, ajuda a defini-lo melhor. Certamente esse eu não pode ser identificado ao corpo, pois todos os atributos corporais são tomados como falsos. Das noções comumente atribuídas a uma alma, Descartes ignora aquelas que também parecem depender de sua ligação com um corpo, por exemplo, quando consideramos que aquela introduz o princípio vital ou de movimento neste. Resta, então, apenas o ato de pensar, o qual Descartes identifica ao eu: “Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas, qual coisa? Já disse: coisa pensante” (2008, p. 49).

Dissecando, por assim dizer, o ato de pensar, Descartes consegue identificar outros atos que devem também pertencer ao eu, mesmo que seus conteúdos sejam todos falsos.

Trata-se dos atos de imaginar, sentir, desejar, negar, duvidar, afirmar e outras coisas do tipo. Assim, percebe-se que, pelo menos no interior da Segunda Meditação, Descartes postula como verdadeiro um eu, se assim se pode dizer, meramente formal, cujas funções se reduzem à execução de operações mentais, de acordo com os atos que pertencem à capacidade de pensamento.

De maneira geral, a Terceira Meditação é uma tentativa de encontrar ideias no pensamento que se refiram necessariamente a objetos fora do pensamento, com a finalidade de encontrar alguma outra existência distinta do eu. Para isso, Descartes investiga a possibilidade de que nossas ideias se refiram aos corpos externos e, finalmente, a Deus. Isso nos dá a ocasião de expor a identificação cartesiana entre o eu e uma substância.

Inspecionando, em primeiro lugar, os objetos externos, Descartes alega que deles possuímos algumas ideias confusas e outras mais claras e distintas⁶⁴. As ideias confusas envolvem as ideias de qualidades sensíveis e são, portanto, consideradas todas falsas. Isso quer dizer que não há indicação de que esse tipo de ideia se refira a objetos fora do eu, pois é bem possível que o eu as produza, por intermédio de uma faculdade desconhecida que possui. Por sua vez, as ideias mais claras e distintas que possuímos dos objetos externos envolvem, segundo Descartes, as ideias de substância, duração, número e extensão. Embora possuam maior grau de realidade objetiva em comparação com as ideias confusas, essas ideias mais claras e distintas também não revelam de modo necessário a existência dos objetos aos quais se referem. Pois é possível que atribuamos essas características aos corpos tomando por base elementos próprios do eu:

Quanto, em verdade, ao que é claro e distinto nas ideias corporais, parece que eu poderia tomá-lo emprestado em parte da ideia de mim mesmo, a saber: substância, duração, número e, assim, de outras coisas do mesmo modo. Pois, quando penso que a pedra é uma substância ou uma coisa apta a existir por si e que sou também uma substância – embora me conceba como coisa pensante e não extensa e a pedra, como coisa extensa e não pensante e, por conseguinte, como máxima a diversidade entre os conceitos de uma e de outra –, parece que elas são, todavia, concordantes no que se refere à substância. [...] Quanto, porém, às restantes coisas que entram na formação das ideias das coisas corporais, isto é, a extensão, a figura, a situação e o movimento, elas não estão contidas

⁶⁴ Descartes acredita que a descoberta do eu pensante pode revelar, ao mesmo tempo, um critério seguro para distinguir aquilo que é verdadeiro daquilo que é falso. Esse critério é a clareza e distinção da ideia: “E, por conseguinte, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que: é verdadeiro tudo o que percebo muito clara e distintamente” (DESCARTES, 2008, p. 71). Em suma, quanto mais clara e distinta for uma ideia, mais grau de realidade objetiva ela possui. Descartes faz uso desse critério para investigar qual, entre nossas ideias, é a mais clara e distinta e promete revelar, por sua realidade sumamente objetiva, outra existência além do eu.

formalmente em mim, porque nada mais sou do que coisa pensante. Mas, porque são somente certos modos de substância e como trajes com que a substância nos aparece e eu, eu sou contudo uma substância, parece que eles podem estar contidos em mim eminentemente (DESCARTES, 2008, p. 89-91).

Para nosso propósito aqui, cabe ressaltar da passagem citada a identificação do eu a uma substância pensante, em paralelo à possibilidade de que os corpos externos, entre os quais o nosso corpo próprio está incluso, sejam substâncias extensas. Outro atributo do eu a ser destacado salta à vista ao compararmos a substância pensante com a ideia que possuímos de uma substância infinita: “Pois, embora haja em mim certa ideia de substância pelo fato mesmo de que sou substância, não seria, por isso, no entanto, a ideia de substância infinita, já que sou finito, a menos que ela procedesse de alguma substância que fosse deveras infinita” (DESCARTES, 2008, p. 91). Sendo uma substância finita⁶⁵, o eu nunca seria capaz de produzir por si só a ideia de uma substância infinita. Essa ideia deve ter sido posta no eu por alguma coisa externa a ele próprio. E como, para Descartes, a causa de algo tem que ter, no mínimo, tanto quanto tem o efeito por ela produzido⁶⁶, essa ideia de substância infinita só pode ter como causa a própria substância infinita, a qual Descartes identifica a Deus.

Para Descartes, então, o eu pode ser definido como uma substância pensante finita, em que se verifica capacidades operatórias de pensamento (imaginar, sentir, pensar, querer etc.) e que se distingue, por um lado, das substâncias extensas dos corpos pelo pensamento e, por outro lado, da substância infinita e perfeita de Deus por sua finitude e imperfeição.

3.1.2. As versões kantiana e humiana do *cogito* cartesiano

A construção cartesiana do *cogito* teve um papel importantíssimo na história do pensamento, sobretudo pelas novas possibilidades de investigação que abriu no campo da

⁶⁵ O sentido de substância finita em Descartes é semelhante ao de substância imperfeita. As marcas da imperfeição da substância pensante aparecem, sobretudo, em sua inclinação para o erro, mas também em sua consciência de que carece do conhecimento de diversos assuntos, bem como de sua dificuldade (talvez impossibilidade) de ter clareza e distinção de todos os atributos pertencentes à substância infinita e perfeita (Deus).

⁶⁶ Descartes toma essa afirmação metafísica como uma verdade clara e distinta em si: “Agora, é em verdade manifesto à luz natural que na causa eficiente e total deve haver pelo menos tanto quanto há em seu efeito. Pois, pergunto, de onde o efeito poderia receber sua realidade senão da causa? E como esta poderia dá-la, se não a possuísse também?” (2008, p. 81). À parte essas perguntas retóricas, Descartes não põe em dúvida essa máxima. Consideramo-la, todavia, frágil, porque, de certo modo, ela pressupõe que a causalidade é um princípio real que ordena sucessivamente o mundo. Acreditamos ser mais verossímil a concepção de causalidade segundo a qual de uma coisa sucede-se outra, embora, em última instância, sempre de modo contingente.

teoria do conhecimento. Com efeito, o *cogito* cartesiano apresenta, se não a primeira, uma das primeiras tentativas de investigação da realidade que toma como fundamento não a própria realidade objetiva dada, mas sim o sujeito de conhecimento. Devido à sua força, o *cogito* tornou-se um tema recorrente na literatura filosófica e científica em geral, e muitos pensadores acabam considerando-o em suas obras, seja dando-lhe assentimento, complementando-o ou tentando refutá-lo. Tanto Kant como Hume se incluem entre aqueles filósofos que, se não o desconstroem totalmente, pelo menos reformulam o *cogito* cartesiano para que ele se adeque apropriadamente a seus sistemas filosóficos.

Aqui exporemos, para fins de comparação, o modo como Kant e Hume, por assim dizer, interpretam a construção cartesiana do eu, tomando como base a crença de Descartes de que o eu é uma substância pensante finita.

Tanto do ponto de vista kantiano quanto do humiano, o primeiro problema que surge na teoria cartesiana do eu diz respeito à identificação do eu a uma substância. Como vimos, nem Kant (2.2 do nosso texto) nem Hume (1.1 do nosso texto) concordam, cada um a seu modo, que essa identificação seja possível.

Em Kant, essa questão é discutida sob os termos de seu próprio sistema filosófico, em um contexto de oposição a uma disciplina que Kant chama de psicologia racional, cujo intuito é partir da representação *eu penso* (o *cogito* cartesiano) e, na tentativa de objetivá-la, identificá-la a uma substância anímica. Kant argumenta que isso é impossível, basicamente por duas razões. Por um lado, seria necessário que tivéssemos do eu um conceito determinado que, referido a uma intuição, fosse capaz de nos fornecer conhecimento teórico desse eu. Kant acredita que, enquanto representação meramente transcendental, que versa sobre a possibilidade do conhecimento teórico como um todo, o eu é um pressuposto teórico totalmente vazio de conteúdo conceitual:

Por este “eu”, ou “ele”, ou “aquilo” (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito; movemo-nos aqui, portanto, num círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo; inconveniente que lhe é inseparável, pois que a consciência, em si mesma, não é tanto uma representação que distingue determinado objeto particular, mas uma forma da representação em geral, na medida em que deva chamar-se conhecimento, pois que só dela posso dizer que penso qualquer coisa por seu intermédio (KrV, A 346/B 404, p. 330).

Além disso, por outro lado, seria necessário que tivéssemos, ao mesmo tempo, uma intuição determinada de substância no interior da sensibilidade. Sendo um conceito puro do entendimento com uso restrito à experiência, a categoria da Substância não pode, segundo Kant, ser usada para atribuir uma alma ao eu sem que uma intuição empírica de alma apareça na sensibilidade sob as formas do tempo e do espaço, o que é muito difícil dado o fato de a alma ser considerada um ente metafísico por natureza.

Embora empregue argumentos importantes no interior do debate acerca das possibilidades da materialidade ou imaterialidade da alma, a questão da identificação do eu a uma substância em Hume é, em última instância, investigada, tal como em Kant, sob a luz de seu próprio sistema filosófico. Tendo estabelecido a experiência e observação como critérios de decisão de sua filosofia e o princípio da cópia como meio de acesso à experiência, Hume se pergunta pela origem da ideia de substância da mente:

[...] gostaria que aqueles filósofos que afirmam que possuímos uma ideia de substância de nossas mentes nos apontassem a impressão que produz essa ideia, e que nos dissessem distintamente como tal impressão opera, e de que objeto deriva. É ela uma impressão de sensação ou de reflexão? É agradável, dolorosa, ou indiferente? Acompanha-nos em todos os momentos, ou só aparece a intervalos? Se a intervalos, em que momentos sobretudo aparece, e que causas a produzem? (T 1.4.5.4, p. 265).

Com efeito, Hume acredita que, por não ter origem empírica, isto é, por não possuir um referente claro na impressão, a ideia de substância do eu deve ser descartada como uma falsa ideia.

Assim, tanto do ponto de vista humiano quanto do kantiano, a formulação cartesiana, segundo a qual o eu é uma substância pensante finita, deve ser reduzida simplesmente para “o eu é algo pensante”, desde que por esse algo não se entenda uma substância. Todavia, mesmo essa última formulação ainda pode ser trabalhada de acordo com Hume e Kant.

Descartes diz que o eu pensante inclui, em seu ato de pensar, o imaginar, o sentir, o desejar, o duvidar etc. Trata-se de um eu, por assim dizer, meramente operacional, que pode, em última instância, ser reduzido a atos formais de pensamento. Por sua natureza, do eu cartesiano fica excluído, pelo menos no momento de sua construção⁶⁷, quaisquer tipos de conteúdos, considerados todos falsos, que ele utiliza em suas operações.

⁶⁷ No interior da Terceira Meditação, Descartes destaca um tipo muito específico de ideias, as quais ele denomina ideias inatas, que pertencem originariamente ao eu, e cujo conteúdo, por isso, “eu [não] o tenha

Com algumas ressalvas, a teoria kantiana do eu é semelhante a essa descrição cartesiana. Com efeito, para Kant, o eu se reduz, enquanto apercepção originária, ao pensamento. A grande diferença reside no fato de que, enquanto Descartes distingue vários atos originariamente pertencentes ao pensamento, Kant lhe atribui um único ato originário, do qual todos os usos do entendimento decorrem, a saber, o ato de síntese. Em Kant, o eu é a capacidade originariamente sintética do entendimento.

Outro ponto a se destacar entre Descartes e Kant diz respeito ao modo como esses autores chegam à evidência do eu. Em Descartes, o argumento é que, por mais que as coisas que julgamos e das quais possuímos ideias sejam falsas, o próprio ato de julgá-las falsas já aponta a necessidade de algo que julgue, de um eu, dirá Descartes. Em Kant, e é bem provável que esse argumento tenha origem cartesiana, ocorre exatamente da mesma maneira: “O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim” (KrV, B 131-132, p. 131). Novamente, a grande diferença reside no modo como, posteriormente, esses autores trabalharão a evidência do eu. Enquanto Descartes identifica o eu a uma substância pensante, Kant se contenta em descrevê-lo como uma consciência subjetiva do ato originariamente sintético do entendimento.

A versão de Hume para o eu penso cartesiano subtrai ainda mais atributos do eu e, desse ponto de vista, é mais radical que a versão kantiana. Provavelmente incluindo Descartes, Hume escreve que:

Há filósofos que imaginam estarmos, em todos os momentos, intimamente conscientes daquilo que denominamos nosso EU [*our SELF*]; que sentimos sua existência e a continuidade de sua existência [...]. A sensação mais forte, a paixão mais violenta, dizem eles, ao invés de nos distrair dessa visão, fixam-na de maneira ainda mais intensa, [...] e não há nada de que possamos estar certos se duvidarmos disso (T 1.4.6.1, p. 283).

Por mais que essa noção de eu seja bem construída, diz Hume, ela não está de acordo com a experiência e observação. Com efeito, Hume acredita que quando tentamos identificar, na experiência, a impressão da qual essa ideia de eu é cópia, falhamos ao encontrá-la. Para Hume, por mais que procuremos na experiência um eu que opere com as

obtido senão de minha própria natureza” (2008, p. 77). Isso significa que o eu cartesiano não se reduz exclusivamente a atos operacionais, mas possui originariamente alguns conteúdos ideais. Porque nos interessa aqui unicamente o processo de construção do eu em Descartes, tal como exposto na passagem da Primeira para a Segunda Meditações, deixaremos esse fato de lado.

percepções que possuímos, nunca encontramos outra coisa senão percepções variadas em sucessão, percepções essas que, como vimos (1.2.1 do nosso texto), consideradas em si mesmas, não revelam a necessidade de estarem ligadas a um eu. Assim, Hume está em posição de afirmar que o eu é apenas “um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento” (T 1.4.6.4, p. 285).

Concluindo, então, estamos agora em posição de traçar os paralelos entre as teorias humiana e kantiana do eu, em comparação com a visão cartesiana sobre o assunto. Em Kant, a descrição cartesiana do eu como uma substância pensante finita pode reduzir-se apenas para a formulação mais geral “eu penso”, desde que por ela se entenda que o eu é meramente uma representação transcendental originariamente sintética, identificado, portanto, unicamente à noção de apercepção originária. Porque, por um lado, está preso a um princípio semântico de acesso à experiência que lhe permite tomar como verdadeiras apenas ideias copiadas de impressões, e porque, por outro lado, não consegue alocar o eu no interior desse princípio semântico, Hume reduziria a descrição cartesiana do eu para um mero “há percepções”, excluindo o pressuposto cartesiano e kantiano de que é imprescindível um eu que possua as percepções e com elas opere.

Ao que parece, no fim das contas a disparidade das teorias de Hume e de Kant acerca do eu assenta sobre a aceitação ou não do *a priori*. Disposto a considerar como dada a existência de conhecimentos construídos de modo *a priori*, Kant não vê problema algum em apostar na aprioridade do eu como fundamento transcendental para a construção de tais conhecimentos, bem como dos conhecimentos empíricos. Em oposição a Kant, Hume não só não está disposto a lançar mão de juízos *a priori* em sua filosofia, mas também constrói um modelo de acesso à experiência que exclui a própria possibilidade de conhecimento do eu, mesmo de um ponto de vista empírico. Hume exclui, como um falso problema, a investigação acerca do eu. Kant, por sua vez, não pode abrir mão dela.

3.2. A leitura kantiana da teoria humiana do eu segundo Allison

Nesta segunda seção do terceiro capítulo exporemos a proposta de leitura da teoria humiana da identidade pessoal baseada em elementos da filosofia de Kant, tal como proposta por Allison (2008) em seu texto intitulado “*Hume’s paralogisms*”, contido na obra *Custom and reason in Hume: a kantian reading of the first book of the Treatise*.

Nesse texto, com efeito, Allison apresenta duas propostas de comparação entre Hume e Kant no que diz respeito a suas teorias do eu: a primeira leva em conta um suposto erro que Hume teria cometido ao construir sua descrição da identidade pessoal; a segunda usa elementos da crítica de Kant à psicologia racional para propor um modo de leitura da teoria humiana do eu, incluindo aquela exposta no “Apêndice”. A cada uma dessas propostas dedicaremos um tópico nesta seção. Um terceiro tópico nesta seção será dedicado à exposição de nossa própria posição a respeito da interpretação de Allison, bem como à exposição de uma possível solução, inspirada em parte pela interpretação de Allison e em parte pela teoria da identidade pessoal de Kant, para a dificuldade com a qual Hume se deparou no texto do “Apêndice”.

Assim, ao todo, esta segunda seção do terceiro capítulo será dividida em três tópicos.

3.2.1. Um erro de Hume

Conforme expomos anteriormente (1.2.3 do nosso texto), para explicar a atribuição de identidade pessoal, Hume constrói um experimento mental, no qual ele pede para concebermos a possibilidade de penetrarmos na mente de outrem, a fim de observarmos o feixe de percepções ali contido. Logo perceberíamos, diz Hume, que as percepções se sucederiam ali de modo mais ou menos contínuo, de acordo com as relações de semelhança e causalidade⁶⁸. De acordo com a teoria humiana da identidade, isso seria suficiente para a atribuição de identidade pessoal à mente do observado. Hume conclui desse experimento mental que ele é válido “quer consideremos a nós mesmos, quer consideremos aos outros” (T 1.4.6.18, p. 293). Allison acredita que Hume cometeu um erro ao alegar que esse experimento é válido caso consideremos a nós mesmos.

Dissecado, o argumento de Hume é o seguinte: na perspectiva de terceira pessoa, quando olhamos dentro da mente de uma pessoa, conseguiríamos perceber ali um fluxo de percepções mais ou menos contínuo governado pelas relações de causalidade e semelhança. Isso nos levaria a ficticiamente atribuir identidade pessoal a essa pessoa.

⁶⁸ Hume expõe esse experimento mental quando fala sobre a influência da relação de semelhança na atribuição de identidade pessoal. No entanto, concordamos com a posição de Allison, segundo a qual “Embora Hume não repita o ponto acerca do penetrar no peito de outrem, pode-se assumir que a mesma perspectiva de terceira pessoa também funciona aqui [para a relação de causalidade]” (2008, p. 300, tradução nossa) [“Although Hume does not repeat the point about peering into the breast of another, it can be assumed that the same third-person perspective is operative here as well”].

Paralelamente, na perspectiva de primeira pessoa, o exercício de introspecção revelaria que há no interior da nossa mente um fluxo de percepções também governado pelas relações de semelhança e causalidade. Para Hume, isso seria suficiente para a atribuição de identidade a nós próprios, ao nosso eu, à nossa pessoa.

Allison argumenta que, seja observando o papel da relação de semelhança, seja observando o papel da relação de causalidade para a atribuição de identidade pessoal, fica evidente que o que vale do ponto de vista de terceira pessoa não vale para o ponto de vista de primeira pessoa.

Allison examina primeiro a relação de semelhança. Se a nós fosse possível penetrar na mente de alguém, perceberíamos ali um aglomerado de percepções em fluxo. Digamos que nós olhemos a mente dessa pessoa num primeiro momento t1 e, após um intervalo, observemos sua mente novamente num momento t2. Comparando t1 e t2, nós então perceberíamos que há percepções em t1 que se assemelham a percepções em t2. Com base nessa semelhança de percepções em t1 e em t2, podemos julgar que a mente da pessoa em t1 e em t2 é a mesma, e isso permite que atribuamos identidade a essa pessoa.

Do ponto de vista de primeira pessoa, porém, não pode ser assim. Quando, pelo exercício de introspecção, nós observamos nossa própria mente, a fim de comparar se nossas percepções em t1 se assemelham às nossas percepções em t2, já fica de antemão pressuposto que sejamos capazes de, por intermédio da nossa memória, comparar percepções e verificar se elas se assemelham (ALLISON, 2008, p. 299). Ao comparar as faculdades da imaginação e da memória, o próprio Hume diz que isso é impossível:

[...] embora seja uma propriedade peculiar da memória preservar a ordem e posição originais de suas ideias, enquanto a imaginação as transpõe e altera a seu bel-prazer, essa diferença não é suficiente para distingui-las em suas operações ou para nos permitir discernir uma da outra. Pois é impossível recordar impressões passadas a fim de compará-las com nossas ideias presentes, e dessa forma ver se sua ordenação é exatamente igual (T 1.3.5.3, p. 113).

É bem possível que, quando pensamos estar nos lembrando das nossas percepções em t1 a fim de compará-las a t2 estejamos, na verdade, imaginando-as, não recordando-as. Por esse motivo, nós não temos certeza se estamos em condição de comparar nossas próprias percepções para verificar se elas se assemelham.

Além disso, se se admite que a memória é infalível, de modo que quando acreditamos estar recordando nossas percepções passadas nós de fato as estejamos recordando, então só o fato de nos lembrarmos de experiências passadas seria suficiente

para que soubéssemos que nós somos os mesmos ao longo do tempo, de modo que a identidade pessoal teria por fundamento a memória, não a relação de semelhança.

O exame da relação de causalidade revela algo parecido. Hume diz que “a verdadeira ideia de uma mente humana é a de um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências, encadeadas pela relação de causa e efeito, e que produzem, destroem, influenciam e modificam-se umas às outras” (T 1.4.6.19, p. 293). Se a nós fosse possível penetrar na mente de alguém, perceberíamos ali que seu fluxo de percepções é governado pela relação de causalidade, tal como descrito por Hume. Uma percepção causa outra, que por sua vez causa outra, e assim sucessivamente. De acordo com Hume, por produzir um fluxo contínuo entre as percepções, essa relação de causalidade legitimaria a atribuição de identidade à pessoa observada, de um ponto de vista de terceira pessoa.

O mesmo não se segue de um ponto de vista de primeira pessoa. A teoria humiana da causalidade postula que o fundamento da relação de causa e efeito é a experiência da conjunção constante entre as percepções. Quando, pelo exercício de introspecção, observamos nossa própria mente, observamos ali um conjunto de percepções presentes, digamos A, B, C, D, E etc. Não conseguimos, porém, ter experiência da conjunção constante entre essas percepções, por exemplo, entre B e C ou entre D e E (ALLISON, 2008, p. 300). Conseguimos observar apenas A, B, C, D, E etc. Se apelarmos para nossa memória, como fonte a partir da qual nós consigamos perceber que tais percepções estão sempre em conjunção com outras tais percepções, então enfrentamos uma dupla dificuldade. Por um lado, se nossa memória for realmente acurada, então cairíamos no mesmo problema acima descrito para a relação de semelhança, a saber, que a memória sozinha bastaria para a atribuição de identidade a nós mesmos, e a relação de causalidade não teria aqui nenhuma influência. Por outro lado, se se admite, como Hume de fato o faz, que nossas recordações podem ser construídas pela imaginação⁶⁹ e que, portanto, a conjunção constante entre percepções pode ser construída ficticiamente, então a relação de causalidade poderia ser construída por nós próprios. Isso pressupõe, todavia, um tipo de eu, a saber, um eu que execute atos de associação entre percepções, mesmo que governado pelo hábito. E este é um tipo de eu que, se Hume não nega diretamente, pelo menos nega que possamos ter dele alguma percepção.

⁶⁹ São sintomáticos aqueles casos em que as pessoas constroem falsas memórias e nelas acreditam. Embora raros, esses casos revelam que talvez o critério de força e vivacidade empregado por Hume para, em última instância, distinguir as ideias da memória (mais fortes e vivas) das ideias da imaginação (menos fortes e vivas) não seja de fato decisivo como ele alega.

Para Allison, o ponto principal a se destacar a partir dessas considerações é que Hume errou ao colocar em pé de igualdade a atribuição de identidade ao nosso próprio eu e a atribuição de identidade a um outro eu que não o nosso. Com efeito, Allison escreve que:

[...] o problema da identidade pessoal diz respeito fundamentalmente à atribuição de identidade *própria*, a qual não deve ser simplesmente equacionada com a atribuição de identidade a um eu. A primeira é algo que um eu deve conscientemente executar para si próprio e a segunda é algo que é executado para ele por uma terceira pessoa da qual o sujeito não precisa ter consciência alguma (2008, p. 302, tradução nossa⁷⁰).

Allison encontra nessa diferença citada uma oportunidade para comparar as posições de Hume e de Kant. Com efeito, Allison escreve que Kant não nega, como Hume o fez, a importância dessa distinção. Pelo contrário, Allison alega que, para Kant, essa distinção é fundamental, inclusive para ajudar a prevenir a errônea atribuição de substancialidade ao eu:

[...] Kant coloca a questão da identidade pessoal em termos dessa distinção [entre os pontos de vista de primeira e terceira pessoas]. Isso lhe permite concordar com Descartes e outros psicólogos racionais (entre os quais, a esse respeito, se inclui Locke) ao sustentar que, de um ponto de vista de primeira pessoa, a unidade do sujeito sempre deve ser algo com o que se depara, sem que isso implique em afirmar quaisquer conclusões metafísicas positivas no que diz respeito a um eu substancial, duradouro e imaterial (2008, p. 304, tradução nossa⁷¹).

Conforme vimos anteriormente (2.1.2 do nosso texto), Kant acredita que na própria identificação do eu à apercepção originária se verifica a necessidade de que a esse eu, enquanto consciência de que produz síntese, seja atribuída identidade ao longo do tempo. Assim, enquanto Hume admite, por um lado, que não há diferença entre os processos de atribuição de identidade pessoal a outrem e a nós próprios, Kant alega, por outro lado, que a consciência da nossa identidade, de um ponto de vista de primeira pessoa, nunca poderá servir de modelo para a atribuição de identidade a outrem, de um ponto de vista de terceira pessoa:

⁷⁰ “[...] *the problem of personal identity is fundamentally concerned with the self-ascription of identity, which is not to be simply equated with the ascription of identity to a self. The former is something that a self must consciously perform for itself and the latter is something that is performed for it by a third person of which the subject need have no awareness*”.

⁷¹ “[...] *Kant poses the issue of personal identity in terms of this distinction. This enables him to agree with Descartes and other rational psychologists (which in this respect includes Locke) in maintaining that, from a first-person standpoint, the unity of the subject is always to be met with, without having to affirm any positive metaphysical conclusions regarding a substantial, enduring, and immaterial self*”.

A identidade da pessoa encontra-se portanto, infalivelmente, na minha própria consciência. Quando, porém, me considero do ponto de vista de um outro (como objeto da sua intuição externa), esse observador externo examina-me antes de mais no *tempo*, pois na apercepção está o *tempo* representado propriamente apenas *em mim*. O eu, que acompanha em todo o tempo as representações na minha consciência e, sem dúvida, com uma perfeita identidade, bem poderá admiti-lo ele, mas dele não concluirá ainda a permanência objetiva de mim próprio. Com efeito, como o tempo onde me coloca o observador não é então aquele que se encontra na minha própria sensibilidade, mas o tempo encontrado na sua, a identidade, que está ligada, necessariamente, à minha consciência, não está, por isso, ligada à dele, isto é, à intuição exterior do meu sujeito (KrV, A 362-363, p. 342-343).

Em Kant, conclui Allison, a distinção entre os pontos de vista de primeira e terceira pessoas ajuda a fundamentar seus argumentos contra a psicologia racional, na medida em que a consciência da identidade do nosso próprio eu não pode ser objetivada, de um ponto de vista de terceira pessoa, em outras pessoas, embora possa ser suposta. Por sua vez, Hume não apenas nega que essa distinção seja relevante, mas também constrói sua teoria da identidade pessoal ignorando-a por completo. Para Allison, e concordamos com ele nesse ponto, ao fazer isso, Hume não consegue explicar convincentemente algumas capacidades associativas do eu, pelo menos aquelas envolvendo as associações de percepções por causalidade.

3.2.2. O paralogismo de Hume

A análise feita por Allison do texto do “Apêndice” de Hume referente à identidade pessoal tem como ponto de partida a distinção entre as perspectivas de primeira e de terceira pessoa para a atribuição de identidade ao eu. Com efeito, Allison vê na tentativa (fracassada) de Hume de descrever nosso próprio eu, por assim dizer, objetivamente, em termos de terceira pessoa, uma oportunidade para fazer uma leitura do texto do “Apêndice” usando elementos da teoria kantiana do eu.

Conforme expomos anteriormente (1.3.1 e 1.3.2 do nosso texto), o texto referente à identidade pessoal contido no “Apêndice” parece indicar uma insatisfação de Hume em relação à sua teoria da identidade pessoal, tal como apresentada no Livro 1 do *Tratado*. Ao que parece, a maior preocupação de Hume no texto do “Apêndice” diz respeito ao princípio de conexão que une nossas percepções sucessivas na mente e que permite que a ela atribuamos identidade e simplicidade. Hume escreve:

Se as percepções são existências distintas, elas só formam um todo por estarem conectadas. Mas o entendimento humano não é capaz de descobrir nenhuma conexão entre existências distintas. Apenas *sentimos* uma conexão ou determinação do pensamento a passar de um objeto a outro. Segue-se, portanto, que apenas o pensamento encontra a identidade pessoal, quando, ao refletir sobre a cadeia de percepções passadas que compõem uma mente, sente que as ideias dessas percepções estão conectadas entre si, e introduzem naturalmente umas às outras. Por mais extraordinária que possa parecer essa conclusão, ela não deve nos surpreender. A maioria dos filósofos parece inclinada a pensar que a identidade pessoal *surge* da consciência; e que a consciência é apenas um pensamento ou percepção refletida. A presente filosofia, portanto, tem até aqui um aspecto promissor. Mas todas as minhas esperanças se desvanecem quando passo a explicar os princípios que unem nossas percepções sucessivas em nosso pensamento ou consciência. Não consigo descobrir nenhuma teoria que me satisfaça quanto a esse ponto (T, A, 28, p. 674).

Ao longo do texto “Da identidade pessoal”, Hume elabora, conforme já mostramos (1.2.3 do nosso texto), uma solução para esse problema acerca do princípio de conexão das percepções, alegando, por um lado, que as relações de semelhança e causalidade são as responsáveis por unir umas às outras as nossas percepções e, por outro lado, que a atribuição de identidade e simplicidade à nossa mente é uma mera ficção que construímos tomando como fundamento essas relações. Com isso em mente, Allison escreve que há duas alternativas de interpretação da passagem acima citada: “ou Hume continua a acreditar que essa simplicidade e essa identidade reais são ficções, e em tal caso sua preocupação diz respeito à adequação de sua descrição genética acerca delas, ou ele chegou a reconsiderar seu diagnóstico inicial sobre sua natureza fictícia” (2008, p. 307, tradução nossa⁷²). Tomando como base sua interpretação acerca da distinção entre os pontos de vista de primeira e de terceira pessoas, Allison aposta na segunda dessas alternativas.

Para Allison, o principal trecho da passagem acima citada diz respeito à dificuldade de Hume em explicar o que unifica “nossas percepções sucessivas em nosso pensamento ou consciência”. Ao longo do texto “Da identidade pessoal”, Hume descreve a mente como um feixe de percepções, destacando com isso o caráter, por assim dizer, atomístico das percepções. Estas existem por si próprias, individualmente, e, por isso, quando estão em conjunto, num feixe, podem formar apenas um eu fictício. No texto do “Apêndice”, porém, Hume parece estar mais preocupado com o problema de como as percepções podem em conjunto constituir um todo para o eu, e não simplesmente constituir (ficticiamente) o eu:

⁷² “Either Hume continues to believe that this real simplicity and identity are fictions, in which case his worry concerns the adequacy of his genetic account of them, or he has come to have second thoughts about his initial diagnosis of their fictional nature”.

“[...] o problema não é como percepções poderiam dar origem à ideia de substância ou de eu para um observador, mas como elas, enquanto ‘existências distintas’ podem formar um todo para um eu” (ALLISON, 2008, p. 308, tradução nossa⁷³).

Essa interpretação de Allison parece ser compatível com a seguinte passagem: “[...] há dois princípios a que não posso renunciar, mas que não consigo tornar compatíveis: que *todas as nossas percepções distintas são existências distintas*, e que *a mente nunca percebe nenhuma conexão real entre existências distintas*” (T, A, 29, p. 674). Já que os dois princípios anunciados por Hume nessa passagem não são em si mesmos incompatíveis entre si, Allison aposta que eles devem ser incompatíveis com alguma terceira coisa, a qual deve ser entendida como algo que possibilite a atribuição de identidade própria, de um ponto de vista de primeira pessoa. A posição de Allison é que, no texto do “Apêndice”, o embaraço de Hume ao descrever a identidade do eu se deve ao fato de Hume acreditar que a atribuição de identidade própria, ao nosso próprio eu, só poderia acontecer se de fato houvesse algum fundamento real de unificação das percepções. Como o próprio Hume escreve, “se nossas percepções fossem inerentes a alguma coisa simples e individual, ou então se a mente percebesse alguma conexão real entre elas, não haveria dificuldade alguma” (T, A, 29, p. 674). Ao que parece, Hume considera que essas são as únicas maneiras possíveis de se pensar a atribuição de identidade pessoal de um ponto de vista de primeira pessoa. Como esses modos de se pensar a atribuição de identidade própria são incompatíveis com os dois princípios mais acima mencionados, Hume não foi capaz de resolver o problema. Sobre isso, Allison escreve:

Por um lado, a unidade da consciência deve ser reconhecida como necessária de um ponto de vista de primeira pessoa, ao passo que, por outro lado, Hume carecia de recursos para descrever essa unidade. E o que aparentemente cegou Hume para o problema em sua análise inicial da identidade pessoal foi sua tendência previamente mencionada de considerar o assunto de um ponto de vista de terceira pessoa, simplesmente assumindo que os resultados poderiam ser subsequentemente aplicados a atribuições de identidade de primeira pessoa (2008, p. 308, tradução nossa⁷⁴).

⁷³ “[...] *the problem is not how perceptions could give rise to the idea of substance or self for an observer, but how they as ‘distinct existences’ can form a whole for oneself*”.

⁷⁴ “*On the one hand, the unity of consciousness must be recognized as necessary from a first-person point of view, while, on the other, Hume lacked the resources to account for this unity. And what apparently blinded Hume to the problem in his initial analysis of personal identity was his previously noted tendency to view the issue from a third-person standpoint, simply assuming that the results could be subsequently applied to first-person ascriptions of identity*”.

Para Allison, portanto, Hume parece ter percebido a necessidade da unidade e identidade do eu quando pensado enquanto sujeito, de um ponto de vista de primeira pessoa, mas não conseguiu descrevê-las apropriadamente, pois estava acometido com uma descrição do eu unicamente como objeto, de um ponto de vista de terceira pessoa.

Allison escreve que, se sua interpretação estiver correta, então é possível inserir Hume no quadro do debate kantiano contra a psicologia racional. O argumento principal de Allison para isso diz respeito à tendência de Hume em ligar a questão da identidade e da unidade reais do eu a uma substância. Com efeito, Allison escreve que “[...] o destino do conceito de um eu com uma identidade ou unidade genuínas está inseparavelmente ligado por Hume àquele do conceito de substância; de modo que a rejeição daquele traz consigo a rejeição deste” (2008, p. 309, tradução nossa⁷⁵). Essa ligação entre as noções de eu e de substância é mais evidente no interior do texto do “Apêndice”, quando Hume escreve, por exemplo, que a identidade e unidade reais do eu requereriam que “[...] nossas percepções fossem inerentes a alguma coisa simples e individual [...]” (T, A, 29, p. 674), ou seja, a uma substância, muito embora ela também apareça, mas em ordem inversa, ao longo do texto do *Tratado*, no qual Hume, por ter negado a possibilidade de uma alma, precisou posteriormente descrever a unidade e a identidade do eu como meras ficções da imaginação.

Allison argumenta que, se utilizarmos elementos da filosofia kantiana, essa posição de Hume pode ser vista como uma espécie de imagem espelhada da posição do psicólogo racional, contra a qual Kant discute. A diferença entre o psicólogo racional e Hume apontada por Allison consiste em que o psicólogo racional parte de uma ideia de sujeito (de eu) e considera legítimo identificá-la a uma noção de substância (a alma), ao passo que Hume, na sua descrição inicial da identidade pessoal, parte da ausência de uma noção inteligível de alma e considera legítimo negar também a identidade e simplicidade reais do eu.

Isso fica mais explícito quando consideramos o paralogismo da psicologia racional, tal como descrito por Kant:

*O que só pode ser pensado como sujeito, só como sujeito existe e é portanto substância.
Ora, um ser pensante, considerado unicamente como tal, só pode ser pensado como sujeito.*

⁷⁵ “[...] the fate of the concept of a self with a genuine identity or unity is inseparably tied by Hume to that of the concept of substance; so that the rejection of the former brings with it the rejection of the latter”.

Portanto, também só existe como tal, isto é, como substância (KrV, B 410-411, p. 342).

Conforme explicamos acima (2.2.2 do nosso texto), o erro apontado por Kant nesse raciocínio consiste em que os conceitos de sujeito nas premissas maior e menor são distintos, e isso impossibilita que a identificação entre o conceito de sujeito e o conceito de substância na conclusão seja verdadeira.

Trazendo a teoria humiana do eu para o interior desse debate, Allison considera razoável supor que Hume aceitaria a premissa maior, já que ela apela para o princípio parmenidiano da identidade ($A = A$), com o qual Hume pode estar de acordo⁷⁶. Ademais, é evidente que, por um lado, de acordo com o que expôs nos textos “Da imaterialidade da alma” e “Da identidade pessoal”,

[Hume] rejeitaria a premissa menor e, por conseguinte, a conclusão, o que sugere que, como o psicólogo racional, ele supunha uma relação de entrelaçamento entre as duas. A única diferença é que, enquanto o psicólogo racional afirma o consequente porque afirma o antecedente, Hume nega o antecedente porque nega o consequente (ALLISON, 2008, p. 310, tradução nossa⁷⁷).

Por outro lado, se levarmos em consideração o texto do “Apêndice”, bem como a interpretação de Allison desse texto, então fica manifesto que Hume não estaria seguro o suficiente para negar a premissa menor, já que, segundo Allison, ele pode ter percebido a dificuldade em se afirmar que a atribuição de identidade pessoal de um ponto de vista de terceira pessoa e de um ponto de vista de primeira pessoa se dá por processos semelhantes. Todavia, segue a argumentação de Allison, Hume continuaria, no texto do “Apêndice”, negando a conclusão, mas, ao mesmo tempo, continuaria supondo a relação de entrelaçamento entre a conclusão e a premissa menor, e essa é a fonte de seu embaraço no “Apêndice”.

Para Allison, portanto, a maior dificuldade de Hume no “Apêndice” é que ele precisaria separar de vez a noção de eu (com identidade e simplicidade reais) da de substância, mas não consegue encontrar elementos em seu sistema filosófico que lhe forneçam segurança para fazê-lo. Por esse motivo, conclui Allison, por mais estranho que

⁷⁶ “Tudo que é concebido claramente pode existir; e tudo que é concebido claramente de determinada maneira pode existir dessa maneira. Esse é um princípio que já admitimos” (T 1.4.5.5, p. 265-266). Consideramos que essa passagem ajuda a fundamentar a opinião de Allison.

⁷⁷ “[Hume] would reject the minor premise and, therefore, the conclusion, which suggests that, like the rational psychologist, he assumed an entailment relation between the two. The only difference is that, whereas the rational psychologist affirms the consequent because he affirms the antecedent, Hume denies the antecedent because he denies the consequent”.

possa parecer, Hume poderia ser considerado um psicólogo racional aos olhos da filosofia kantiana.

3.2.3. Alguns apontamentos em relação à interpretação de Allison

A interpretação de Allison do texto do “Apêndice” de Hume tem o grande mérito de mostrar dois aspectos importantes da teoria humiana da identidade pessoal, quando esta tenta levar em consideração uma descrição do eu não como mero objeto, de um ponto de vista de terceira pessoa, mas como sujeito, de um ponto de vista de primeira pessoa: a necessidade de Hume em pressupor um eu, considerado como sujeito de conhecimento, que seja capaz de executar atos de associação de percepções (3.2.1 do nosso texto), por um lado; e a dificuldade de Hume em descrever esse eu de acordo com os elementos de seu próprio sistema filosófico (3.2.2 do nosso texto), por outro lado.

Concordamos com a interpretação de Allison, segundo a qual a fonte do embaraço de Hume no texto do “Apêndice” se deve ao fato de ele não conseguir pensar numa maneira de unir esses dois aspectos, a fim de dar uma unidade à sua descrição da identidade pessoal. Com isso em mente, gostaríamos de propor aqui uma solução para o impasse de Hume no texto do “Apêndice”, lançando mão de um elemento muito específico da teoria kantiana do eu, o qual pensamos ser compatível com a teoria da identidade pessoal de Hume.

Mostramos anteriormente (2.1.5 do nosso texto) que Kant faz uma distinção entre ter consciência de si e ter conhecimento de si. Para Kant, com efeito, é impossível termos conhecimento de nós mesmos, pois o nosso eu não pode se apresentar como intuição objetiva no campo fenomenal. Por outro lado, Kant aposta que, quando nosso eu opera, ligando entre si, por meio de seus atos de síntese (categorias), os objetos que aparecem na sensibilidade, nesse momento temos consciência de nós próprios, na medida em que, ao sintetizar esses objetos que nos são dados, aparecemos também a nós próprios, mas somente como capacidade operatória, nunca como objeto.

Acreditamos que uma versão dessa distinção poderia se aplicar ao caso de Hume. Justificamos nossa posição partindo da seguinte passagem:

Se as percepções são existências distintas, elas só formam um todo por estarem conectadas. Mas o entendimento humano não é capaz de descobrir nenhuma

conexão entre existências distintas. Apenas *sentimos* uma conexão ou determinação do pensamento a passar de um objeto a outro (T, A, 28, p. 674).

Talvez seja possível identificar nessa passagem algo semelhante à distinção feita por Kant entre consciência de si e conhecimento de si. Na primeira parte da passagem citada (os dois primeiros períodos), Hume parece indicar a dificuldade de se obter conhecimento objetivo do eu, na medida em que, para Hume, se o eu fosse um objeto real, ele deveria trazer em si princípios igualmente reais de conexão entre as percepções. Por causa da limitação que seu próprio sistema filosófico empirista lhe impõe, Hume não pode sustentar tal alegação. Por esse motivo, Hume foi obrigado, na sua descrição original da identidade pessoal, a falar em um eu meramente fictício, do qual não é possível termos conhecimento propriamente dito.

A segunda parte da passagem (o terceiro período), porém, daria margem para Hume argumentar que, embora não podemos ter um conhecimento real do eu, podemos ter dele consciência enquanto sujeito de conhecimento (no sentido kantiano acima exposto), na medida em que “[...] *sentimos* uma conexão ou determinação do pensamento a passar de um objeto a outro” (T, A, 28, p. 674). Esse ato de sentir uma determinação do pensamento ao qual Hume se refere poderia ser entendido como a consciência de que nosso eu, enquanto sujeito, conecta, segundo as regras do hábito, umas às outras as percepções na mente. Assim, embora não possamos ter desse ato nenhuma impressão, pois não se trata de um objeto, mas sim de um ato meramente subjetivo, poderíamos, por seu intermédio, nos tornar conscientes de nosso próprio eu.

Se estiver correta, essa interpretação apresenta um modo de Hume apresentar a questão da identidade pessoal levando em conta não apenas uma descrição objetiva do eu, de um ponto de vista de terceira pessoa, mas também subjetiva, de um ponto de vista de primeira pessoa. Ela tem a vantagem de fornecer os elementos necessários para uma investigação introspectiva do eu, que, como Allison bem apontou, falta à teoria humiana.

Resta saber, porém, se essa interpretação pode se adequar ao princípio semântico impressão-ideia de Hume. Poder-se-ia argumentar que, em Hume, para falarmos de uma consciência do eu, no sentido acima exposto, seria preciso apresentar a impressão à qual essa consciência se refere. Ademais, mesmo que apresentássemos tal impressão, ainda restaria o problema da duplicidade da impressão, na medida em que, para cada objeto observado, teríamos que ter duas impressões, uma do próprio objeto e outra da consciência de que observamos o objeto.

A despeito dessas duas dificuldades, acreditamos que nossa interpretação ainda é aceitável. Para fundamentar nossa posição, tomamos como base as teorias de Hume acerca da ideia de existência, por um lado, e do espaço e do tempo, por outro lado.

De maneira geral, Hume acha que não existe uma impressão de existência que acompanhe necessariamente todas as demais impressões que temos dos objetos à nossa volta. Por conseguinte, sempre que concebemos uma ideia, concebemo-la já como existente, sem que seja necessário que a ideia de existência a acompanhe:

A ideia de existência, portanto, é exatamente a mesma que a ideia daquilo que concebemos como existente. A simples reflexão sobre uma coisa em nada difere da reflexão sobre essa coisa enquanto existente. A ideia de existência, quando conjugada com a ideia de um objeto, não acrescenta nada a esta. Tudo que concebemos, concebemos como existente. Qualquer ideia que quisermos formar será a ideia de um ser; e a ideia de um ser será qualquer ideia que quisermos formar (T 1.2.6.4, p. 94).

Talvez seja possível, em Hume, pensar a consciência de si de modo análogo ao modo como Hume pensa a ideia de existência. Hume poderia argumentar que, por experiência e observação, percebemos que nossas percepções estão sempre ligadas à consciência que temos de nós mesmos, de modo que a noção de um eu subjetivo não implique a necessidade de uma dupla impressão.

Por outro lado, Hume também acredita que não existem impressões de tempo e de espaço. De maneira geral, sua teoria acerca desses dois objetos específicos diz que as ideias que deles formamos dependem da ordem ou disposição em que os objetos aparecem à mente. No caso do espaço, Hume escreve:

A visão da mesa à minha frente é suficiente para me dar a ideia de extensão. Essa ideia, portanto, é obtida de alguma impressão, que ela representa, e que aparece neste momento aos sentidos. Mas meus sentidos me transmitem somente as impressões de pontos coloridos, dispostos de uma certa maneira. Se há alguma coisa mais a que o olho é sensível, gostaria que me fosse apontada; se isso não for possível, poderemos concluir com segurança que a ideia de extensão não é senão uma cópia desses pontos coloridos, e do modo como aparecem (T 1.2.3.4, p. 59-60).

E no caso do tempo:

Assim como recebemos a ideia de espaço da disposição dos objetos visíveis e tangíveis, assim também formamos a ideia de tempo partindo da sucessão de nossas ideias e impressões. O tempo, por si só, jamais pode aparecer nem ser notado pela mente (T 1.2.3.7, p. 61).

De modo análogo às percepções do tempo e do espaço, acreditamos que Hume poderia ter falado da consciência subjetiva do eu em termos de disposição de percepções. Talvez fosse possível para Hume defender que, embora não tenhamos nenhuma impressão do nosso próprio eu (e, por isso, não temos dele conhecimento objetivo, mas meramente consciência subjetiva), podemos formar dele uma ideia baseada na ordem ou disposição de acordo com a qual nossa mente liga as percepções umas às outras, por exemplo, de acordo com as relações de causalidade, por intermédio do hábito, contingentemente.

A consciência de si, tal como descrita por Kant, então, poderia ser compatível com os princípios da filosofia empirista de Hume, desde que se tome o modelo da descrição humiana acerca das ideias de tempo, de espaço e de existência. Haveria, assim, em Hume, lugar para uma descrição subjetiva do eu, como uma consciência empírica do modo como nossa mente dispõe as percepções que nela se apresentam.

Isso não implica, porém, que Hume precisaria falar de um eu *a priori*. Hume poderia se manter dentro dos limites da experiência, pois falaria da consciência do nosso eu tomando como base seu próprio princípio semântico impressão-ideia. Hume poderia se calar quanto à possibilidade de haver um eu objetivo, que fundamente a consciência subjetiva que dele temos, tal como ele se calou quanto à possibilidade de um espaço e um tempo em si (para usar o linguajar kantiano) e quanto à possibilidade de que as coisas possuem existência independente.

Por esses motivos todos, achamos que a nossa indicação seria uma boa solução para o dilema de Hume, ao qual Allison se refere em sua interpretação.

CONCLUSÃO

A ideia inicial para nossa pesquisa de mestrado consistia em, por um lado, pesquisar o tema da identidade pessoal em Hume e em Kant, expondo aquilo que cada um desses autores escreveu sobre o assunto, e, por outro lado, comparar suas teorias a respeito desse tema. Pretendíamos, inicialmente, apenas fazer, por assim dizer, um paralelo entre as teorias do eu dos dois autores, destacando, acima de tudo, as diferenças que surgem quando, no caso de Hume, não se está disposto a ultrapassar o limite da experiência e quando, no caso de Kant, há a disponibilidade de se pensar usando recursos metafísicos (não empíricos), que remetem ao campo do *a priori*.

Todavia, alguns meses após termos iniciado a pesquisa propriamente dita, mudamos de ideia. Isso aconteceu principalmente por dois motivos: em primeiro lugar, julgamos que, caso procedêssemos como inicialmente planejamos, haveria pouco espaço para intervenções próprias; e, em segundo lugar, julgamos que, ao final da pesquisa, não iríamos ter acrescentado grande novidade aos debates correntes acerca dos dois autores estudados.

Desviamos um pouco, então, do curso daquilo que inicialmente pretendíamos. Isso não quer dizer que tenhamos alterado nosso objetivo inicial. O objetivo que anunciamos na Introdução deste trabalho permaneceu inalterado desde o início da pesquisa. O que mudou foi apenas o fio condutor da nossa pesquisa, o caminho que resolvemos trilhar para alcançar o objetivo que propusemos.

Após leitura mais detida da parte referente à identidade pessoal no texto humiano do “Apêndice”, descobrimos que havia ali uma grande lacuna interpretativa, que até hoje os comentadores de Hume tentam preencher, cada um a seu modo. Decidimos, então, usar essa lacuna como fio condutor principal de nossa pesquisa.

Por esse motivo, no momento da escrita da nossa dissertação, optamos por, de certa forma, fazer os tópicos aí apresentados gravitarem em torno da aporia à qual Hume se viu preso no texto do “Apêndice”.

Assim, nas duas primeiras seções do primeiro capítulo, expomos exaustivamente a teoria original de Hume acerca da identidade pessoal para, em seguida, contrapor-lá, na terceira seção do mesmo capítulo, à descrição que Hume dá dela no texto do “Apêndice”, destacando as dificuldades de se bem compreender os motivos que levaram Hume a mudar de posição a respeito do assunto.

Ainda em função do texto humiano do “Apêndice”, expomos, no segundo capítulo do nosso trabalho, os elementos da teoria kantiana do eu que posteriormente serviriam como base para uma proposta de interpretação possível para o problema enfrentado por Hume. Por esse motivo, fizemos do segundo capítulo uma espécie de imagem espelhada do primeiro, tratando ali de tópicos análogos aos que haviam sido tratados no decorrer do primeiro capítulo, por exemplo, as questões referentes à identificação do eu a uma alma, à origem da noção de eu e à dificuldade de se conhecer o eu enquanto objeto.

Por causa do modo de exposição dos tópicos abordados ao longo dos dois primeiros capítulos do nosso trabalho, foi-nos possível, por um lado, sintetizar, na primeira seção do terceiro capítulo, as teorias da identidade pessoal de Hume e de Kant, comparando-as não cruamente entre si, mas em oposição a uma terceira teoria do eu, a de Descartes. Em nossa opinião, isso possibilitou visualizar mais claramente os contrastes entre as posições de Kant e de Hume. Além disso, foi-nos possível, por outro lado, explorar melhor, na segunda seção do terceiro capítulo, a interpretação que Allison faz do texto do “Apêndice” de Hume, baseada em elementos da filosofia kantiana. Por sua vez, a exposição do texto de Allison nos abriu espaço para certa espontaneidade, na medida em que, tomando como base sua leitura kantiana do texto de Hume, conseguimos expressar, mesmo que de modo não muito rebuscado, nossa posição própria a respeito do assunto.

Consideramos, então, que tivemos êxito naquilo que nos propusemos a fazer. E encerramos este trabalho com a consciência de que obtivemos com ele um ganho importantíssimo: o de saber distinguir melhor, por assim dizer, o campo dos objetos do campo da subjetividade, conscientes de que, acerca deste último, é incrivelmente difícil falar com segurança alguma coisa a respeito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AINSLIE, Donald C. Hume on personal identity. In: RADCLIFFE, Elizabeth Schmidt. *A companion to Hume*. Blackwell companions to philosophy. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 140-156.
- ALLISON, Henry E. *Custom and reason in Hume: a kantian reading of the first book of the Treatise*. New York: Oxford University Press, 2008.
- AMERIKS, Karl. *Kant's theory of mind: an analysis of the paralogisms of pure reason*. New York: Oxford University Press, 2005.
- ANJOS, Augusto dos. *Toda poesia de Augusto dos Anjos*. Com estudo crítico de Ferreira Gullar. 4º ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.
- BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. Tome treizième. Paris: Desoer, 1820.
- BROOK, Andrew. *Kant and the mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- CIORAN, Emile M. *Breviário de decomposição*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Ed. bilíngue em latim e português. 1º reimpressão. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.
- GUZZO, Fábio Augusto. A teoria humeana da identidade pessoal. *Griot – Revista de Filosofia*, Amargosa, v. 5, n. 1, p. 1-20, jun. 2012.
- HÖFFE, Otfried. *Kant: Crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna*. Tradutor Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- HUME, David. *A treatise of human nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- _____. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Déborah Danowski. 2 ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- _____. *Uma investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 7 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der 1. und 2. Orig-Ausg. von Raymond Schmidt. 3. Aufl. Hamburg: Meiner, 1990.

_____. *Manual dos cursos de lógica geral*. Tradução, apresentação e guia de leitura de Fausto Castilho. 2 ed. Campinas: Editora da Unicamp; Uberlândia: EDUFU, 2002.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Volume 1 (Livro I e II). Introdução, notas e tradução de Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

MCINTYRE, Jane L. Hume and the problem of personal identity. In: NORTON, David Fate; TAYLOR, Jacqueline. *The Cambridge companion to Hume*. 2 ed. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 177-208.

MENDONÇA, Maria Magdalena Cunha de. *O problema do eu no ceticismo de David Hume*. São Cristóvão: Editora UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2003.

PATON, H. J. *Kant's metaphysic of experience: a commentary on the first half of the Kritik der reinen vernunft*. vol. 1. London: George Allen & UNWIN LTD., 2008.

PENELHUM, Terence. *Themes in Hume: the self, the will, religion*. New York: Oxford University Press, 2008.

PESSOA, Fernando. *Poesia completa de Álvaro de Campos*. Edição de Teresa Rita Lopes. 3º reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ROHDEN, Valério. O sentido de “Gemüt” em Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 61-75, 1993.

SMITH, Norman Kemp. *The philosophy of David Hume: a critical study of its origin and central doctrines*. With a new introduction by Don Garrett. London: Macmillan, 2005.

SOUZA, José Cavalcante de [et al]. *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teologia*. Primeira parte – questões 84-89. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006.

WAXMAN, Wayne. *Kant and the empiricists*. New York: Oxford University Press, 2005.