



UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL

CAMPUS DE ERECHIM

CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA

JANESSA PAGNUSSAT

IDENTIDADE PESSOAL E MATERIALIDADE DA MENTE EM HUME

ERECHIM

2015

JANESSA PAGNUSSAT

IDENTIDADE PESSOAL E MATERIALIDADE DA MENTE EM HUME

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado como requisito para obtenção de grau de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul.

Orientador: Prof. Dr. Jerzy André Brzozowski

ERECHIM

2015

DGI/DGCI - Divisão de Gestão de Conhecimento e Inovação

Pagnussat, Janessa

Identidade Pessoal e materialidade da mente em Hume/
Janessa Pagnussat. -- 2015.
65 f.

Orientador: Jerzy A. Brzozowski.

Trabalho de conclusão de curso (graduação) -
Universidade Federal da Fronteira Sul, Curso de
Licenciatura em Filosofia , Erechim, RS , 2015.

1. Os fundamentos da Identidade Pessoal em Hume. 2.
Análise de Reid sobre Tratado da natureza humana. 3.
Tese da superveniência. I. Brzozowski, Jerzy A., orient.
II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

JANESSA PAGNUSSAT

IDENTIDADE PESSOAL E MATERIALIDADE DA MENTE EM HUME

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado como requisito para obtenção de grau de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul.

Orientador: Prof. Dr. Jerzy André Brzozowski

Este trabalho de conclusão de curso foi defendido e aprovado pela banca em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jerzy André Brzozowski – UFFS

Prof. Dr. Flávio Zimmermann – UFFS

Prof. Me. Daniel Pires Nunes – IFRS

Dedico este trabalho à minha família, por acreditar e investir em mim que, com muito carinho e apoio, não mediu esforços para que eu chegasse até esta etapa da minha vida.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Deus por minha vida, por ter me dado saúde e força para superar as dificuldades.

Aos meus pais e minha irmã Janine, pelo amor, incentivo e apoio incondicional.

Ao meu orientador Jerzy A. Brzozowski pelo empenho dedicado à elaboração deste trabalho e por suas sugestões sempre pertinentes.

A todos os professores, não somente por terem me ensinado, mas por terem me feito aprender.

A esta universidade, direção e administração pela oportunidade de cursar a graduação.

Aos amigos e colegas pela amizade e hospitalidade.

Enfim a todos, que de alguma forma, contribuíram para a minha formação, um sonho realizado.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar o problema da identidade pessoal em David Hume, baseando-se no Livro I de sua obra *Tratado da natureza humana*. Tido como empirista, naturalista e ceticista, Hume define a identidade pessoal a partir de um feixe de percepções que se relacionam pelos princípios de semelhança e causalidade. Através da imaginação nossa mente percebe os objetos externos. Na seção da *Imaterialidade da alma*, Hume procura descrever a mente como uma substância extensa. Afirmando a materialidade da mente, então é preciso explicar de que maneira nossas percepções estariam dispostas em nosso cérebro. Hume apela ao ceticismo, e por fim, descreve os princípios de causalidade, contiguidade e semelhança como responsáveis pela união entre as percepções que nos levam a crer na existência de uma identidade pessoal. Porém, no *Apêndice* de sua obra revela sua própria insatisfação quanto ao assunto. Alguns filósofos, como Reid, defendem a teoria do senso comum. Na obra *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum*, Reid descreve algumas objeções a Hume; dentre elas, está a relação entre pensamento e matéria. O monismo humeano e o dualismo reidiano se contrapõem. Enquanto o monismo humeano baseia-se na materialidade da mente, o dualismo de Reid descreve que as percepções são obtidas por meio de terminações nervosas de nosso corpo e, então, transmitidas ao cérebro. Em sua teoria utiliza a concepção, a crença e a imediatividade para obter as percepções dos objetos externos. Para Reid, a mente é uma substância imaterial e inextensa. A relação entre os atos mentais e os objetos externos ocorre por determinação divina que faz parte da constituição da natureza humana. Esse dualismo pode ter tido sua origem ainda com Descartes, e então surge uma possível solução para o problema da identidade pessoal: a tese da superveniência. Os atos mentais seriam dependentes do cérebro. A tese da superveniência, segundo Maslin, é composta por três elementos, sejam eles, a irreducibilidade, a covariação e a dependência. O mental não se reduz ao físico, mas possui dependência para sua sustentação. Será abordada também, neste trabalho, a objeção de Searle, que descreve o *naturalismo biológico*, em que o cérebro seria a causa para a existência de atos mentais. Por fim, a teoria da causalidade de Hume é retomada como uma tentativa de explicar a relação entre a consciência e os processos cerebrais, a fim de afirmar a concepção de eu.

Palavras-chave: Identidade Pessoal. David Hume. Percepções. Causalidade. Mente.

ABSTRACT

This study aims to analyze the problem of personal identity in David Hume, based on Book I of his work *A Treatise of Human Nature*. Known as an empiricist, naturalist and skeptic, Hume defines personal identity from a bundle of perceptions that relate to the principles of similarity and causality. Through imagination our mind perceives external objects. In the section On the Immateriality of the Soul, Hume seeks to describe the mind as an extended substance. Affirming the materiality of mind, he must explain how our perceptions would be located in our brain. Hume calls upon skepticism, and finally, describes the principles of causality, contiguity and likeness as responsible for the union between the perceptions that lead us to believe in the existence of a personal identity. However, the Appendix of his work reveals his dissatisfaction on the matter. Some philosophers, such as Reid, defend the theory of common sense. In his work *An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Reid describes some objections to Hume. Among them, the relationship between mind and matter, thus opposing what may be called Humean monism. While the Humean monism based on materiality mind, Reid's dualism describes the perceptions as obtained by nerve endings in our bodies and then transmitted to the brain. In his theory he uses design, belief and immediacy for the perceptions of external objects. The mind is an immaterial and unextended substance. The relationship between mental acts and the external objects occurs by divine appointment that is part of the constitution of human nature. This dualism may have had its origin yet with Descartes, and then comes a possible solution to the problem of personal identity: the theory of occurrence. Then, mental acts would be dependent on the brain. The thesis of occurrence, according Maslin, consists of three elements: Irreducibility, covariance and dependence. The mental is not just the physical but has dependence for their support. As will also be discussed in this paper, John Searle defends biological naturalism, in which the brain is the cause for the existence of mental acts. Finally, Hume's theory of causality is taken as an attempt to explain the relationship between consciousness and the brain processes in order to affirm the concept of self.

Keywords: Personal Identity. David Hume. Perceptions. Causality. Mind.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	08
2	OS FUNDAMENTOS DA IDENTIDADE PESSOAL EM HUME	14
2.1	TRATADO DA NATUREZA HUMANA	15
2.2	ACERCA DA SUBSTÂNCIA MENTAL NA SEÇÃO <i>DA IMATERIALIDADE DA ALMA</i>	17
2.2.1	Substância sem sentido	20
2.2.2	Conjunção local	21
2.3	A TEORIA DO EU COMO FEIXE DE PERCEPÇÕES	23
2.3.1	Sobre as noções de identidade perfeita e fictícia	25
2.3.2	A atribuição de identidade nas seções T 1.4.2 E 1.4.6 da obra <i>Tratado da natureza humana</i>	26
2.3.3	A noção de identidade pessoal em David Hume	27
2.4	O CETICISMO INERENTE À VIA DAS IDEIAS	29
2.5	A IDENTIDADE PESSOAL NO APÊNDICE DA OBRA	32
2.6	CONCLUSÃO	34
3	ANÁLISE DE REID SOBRE <i>TRATADO DA NATUREZA HUMANA</i> E A TESE DA SUPERVENIÊNCIA	36
3.1	A PERCEPÇÃO EM REID	36
3.2	COMPARANDO O PROCESSO PERCEPTIVO EM HUME E REID	38
3.3	O MÉTODO EXPERIMENTAL NA FILOSOFIA DO SENSO COMUM	44
3.4	A TESE DA SUPERVENIÊNCIA	50
3.4.1	O <i>naturalismo biológico</i> em Searle	53
3.4.2	A natureza das propriedades mentais	56
3.5	CONCLUSÃO	58
4	CONCLUSÃO	60
	REFERÊNCIAS	64

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho diz respeito à relação entre identidade pessoal e materialidade da mente na filosofia de David Hume.

A pesquisa acerca da identidade pessoal em Hume é importante para várias discussões filosóficas. Em primeiro lugar, o problema a ser desenvolvido nesta pesquisa é relevante para a discussão de alguns pontos importantes na teoria do conhecimento. Por exemplo, se conhecimento é crença verdadeira justificada, coloca-se a questão de quem é o agente que tem essa crença, isto é, o que determina a identidade do agente epistêmico. Nesse sentido, Hume parte da aplicação do método experimental para chegar à teoria do conhecimento. Em termos epistemológicos, ele se opôs a Descartes que considerava o espírito humano a partir de um ponto de vista teológico-metafísico. Por rejeitar essa concepção metafísica do “eu”, Hume admite que tudo o que podemos dizer a respeito do “eu” é que ele é um conjunto de impressões e ideias.

Além disso, o problema da identidade pessoal em Hume relaciona-se com a responsabilidade moral do ser humano. A identidade pessoal é importante para essa questão pois a atribuição de responsabilidade por um ato só pode ser feita quando a identidade do agente se mantém ao longo do tempo. Quer dizer, um conceito adequado para a identidade pessoal deve ter como resultado, por exemplo, que uma pessoa possa e deva ser responsabilizada por um crime que possa ter cometido no passado. De uma outra perspectiva, o fato de o ser humano construir sua própria identidade pessoal ao longo de sua vida leva em consideração a ética que faz com que nem tudo o que pensávamos quando crianças seja da mesma forma que pensamos quando adultos. Com o passar do tempo, nossos pensamentos são modificados. As ideias e concepções acerca de objetos e coisas são alteradas na medida que utilizamos experiências para conhecermos melhor o mundo externo a nossa mente.

Afirmar que sou uma pessoa idêntica a quem eu era no passado envolve alguns pressupostos que devem ser explicitados. Como é possível afirmar que a concepção de “eu” existente hoje tenha sido a mesma concepção de “eu” existente há dez anos atrás? Ocorreram muitas mudanças tanto físicas como mentais. Mesmo assim, continuo sendo uma e mesma pessoa desde o meu nascimento. Porém, é preciso levar em conta que minha identidade qualitativa fora modificada, enquanto a identidade numérica continua a mesma.

A questão epistemológica exposta aqui, busca esclarecer a diferença entre a identidade pessoal entre uma e outra pessoa, levando em consideração a continuidade física de nosso corpo, e mental de nosso cérebro. As condições necessárias e suficientes para justificar esta questão serão

expostas de maneira a diferenciar que a pessoa que encontramos agora não seja a mesma que encontramos na semana passada, e que minha identidade pessoal continua sendo única e a mesma com o passar do tempo.

O presente trabalho justifica-se também pelo fato de que Hume é um pensador que possui notável contribuição para o desenvolvimento da filosofia contemporânea, conforme o exame das teorias contemporâneas a respeito da identidade pessoal poderá atestar. Podemos tomar como base a teoria de Locke que defende a ideia de que a identidade pessoal é preservada através da memória, porém sofre objeções de Reid. Apesar destas críticas impostas a Hume, sua influência na contemporaneidade se destaca pelo fato de outros autores ainda utilizarem sua teoria. Os fatores que levam a justificação da identidade pessoal serão vistos nessa pesquisa, entre elas a teoria do eu como feixe de percepções.

Locke aborda a identidade pessoal com base na memória que possuímos acerca da continuidade psicológica de um conjunto de experiências. Se é possível ter a ideia de uma ação cometida no passado de modo que posso repeti-la tendo a mesma consciência dela inicialmente e agregando uma continuidade de substâncias a ela, então é possível dizer que a pessoa continua sendo a mesma. É preciso possuir a mesma consciência da ação tanto no passado como no presente, independentemente de quais tenham sido as substâncias, individuais ou não.

O que faz com que as ações passadas ou futuras estejam presentes em uma mesma consciência baseia-se no eu pessoal. Ou seja, a memória faz com que as ações passadas ao serem pensadas se tornem presentes dentro do próprio eu com a mesma consciência que são pensadas no passado e no presente. Segundo Locke, o conjunto de experiências já vividas afirma nossa identidade pessoal, mesmo que esse encadeamento mental seja passado de uma substância física para outra.

Porém, a teoria lockeana comete um equívoco pelo fato de que o próprio eu precisa lembrar de suas ações no passado. Então, uma pessoa possui identidade pessoal, se e somente se, tem em sua memória uma ação cometida pelo próprio eu. Isso torna-se contraditório, pois uma pessoa A pode lembrar de algo que uma pessoa B tenha feito, e a pessoa B não lembrar deste fato.

A objeção de Reid é levantada contra o argumento de Locke: caso uma pessoa tenha esquecido do que fez na semana passada, isso é justificável como que não tenha sido ela? Isso torna-se uma situação contraditória. Quando crianças não lembramos de certos fatos que cometemos, então nossa identidade pessoal estaria afetada, já que não seria a mesma desde que nascemos. Isso significa que o próprio eu é e não é a mesma pessoa que fora no passado. Algo

completamente contraditório. É possível que esqueçamos de fatos e coisas, até mesmo aquelas que fizemos na manhã passada. Porém, isso não significa que não tenha sido o próprio eu que tenha cometido tal fato.

Ao utilizar a memória como argumento principal para a identidade pessoal, Locke talvez tenha cometido alguns erros ao lidar com ela.

Locke estava no caminho certo, de acordo com o filósofo contemporâneo Derek Parfit, mas exagerou seu caso ao insistir que uma pessoa no presente, X, não poderia ser idêntica a uma pessoa no passado, Y, que cometeu algum crime, a menos que X se lembre de haver cometido o crime. Parfit sugere que X pode ser Y, contanto que haja o suficiente do que ele chama de continuidade e encadeamento – C & E – entre as memórias, assim como entre outros aspectos psicológicos. (MASLIN, 2009, p. 266)

Parfit, ao lidar com a objeção de Reid a Locke, utiliza a continuidade e o encadeamento entre as memórias como forma possível de manter a identidade pessoal. O encadeamento, definido por ele, pode afirmar que A lembra do que B fez no passado. Então, A é idêntico a B. Já a continuidade se dá através de uma sequência de lembranças de fatos ocorridos. Por exemplo, hoje determinada pessoa pode lembrar o que fez ontem, e ontem lembrar do que fez a alguns anos atrás. Isso forma uma cadeia de memórias, na qual A é idêntico a B devido o encadeamento e continuidade existentes. Estes podem ser considerados responsáveis pela determinação da identidade pessoal.

Porém, caso venha a ocorrer uma amnésia, então a identidade pessoal seria destruída? A pessoa não possuiria mais a continuidade e o encadeamento entre as memórias, os quais seriam responsáveis pela definição do próprio eu. Levando em consideração que o encadeamento sozinho não pode definir a identidade pessoal, necessita-se a associação com a continuidade da memória.

Parfit utiliza outros aspectos psicológicos aos de Locke (memória) para definir a identidade pessoal através do encadeamento e da continuidade, como por exemplo, a intenção de fazer algo e a posterior realização do mesmo. Ele associa a identidade pessoal à psicologia, de modo que é preciso que o próprio eu só se confirma ser o mesmo do passado se houver um encadeamento forte, ou seja, se e somente se haverá uma continuidade psicológica e isto não necessariamente de forma ramificada.

Outra objeção que é levantada ao argumento de Locke é a de Butler: se lembro de ter feito algo no passado, e essa lembrança é verdadeira dentro do próprio eu, então posso afirmar que a identidade pessoal é uma e a mesma. Porém, o que garante que a lembrança de ter feito ou visto algo tenha sido minha própria experiência? Posso ter certeza da minha memória?

Torna-se necessário que ocorra uma cadeia causal da própria experiência dentro da pessoa. Não deverá ocorrer circularidade. Melhor dizendo, a análise da experiência vivida deve partir do próprio conceito de uma e mesma pessoa de modo que passe externamente por outras pessoas, ou seja, de maneira não-circular. Parfit faz uma abordagem de maneira a confirmar a identidade pessoal.

O que parece emergir, afinal, é que o objetivo de Parfit é fornecer uma teoria da identidade pessoal puramente em termos de relações causais que prevaleça entre experiências e outros aspectos psicológicos. Em última análise, isso tudo que a identidade pessoal realmente significa para Parfit, uma cadeia de experiências e outros aspectos psicológicos causalmente relacionados uns aos outros, de maneira correta, isto é, “direta”, não-incerta. (MASLIN, 2009, p. 270)

Nota-se no trecho acima e na teoria de Parfit uma grande semelhança com a teoria do feixe do eu, abordada por Hume. A teoria de David Hume baseia-se nas experiências que temos a partir de nossas próprias percepções. Por isso, acredita que o próprio eu é um feixe de experiências.

No livro *Uma investigação sobre do entendimento humano*, Hume divide as percepções em dois tipos: Impressões e Ideias. As impressões são o que percebemos de imediato através das sensações, são as experiências sensíveis. Já as ideias são mais fracas, pois são cópias das impressões. Todas nossas ideias são derivadas de nossas impressões.

Em consequência, podemos aqui dividir todas as percepções da mente em duas classes ou espécies que se distinguem por seus diferentes graus de força e vivacidade. As que são menos fortes e vivazes são comumente denominadas *pensamentos* ou *ideias*. A outra espécie carece de nome em nossa língua, assim como na maioria das outras, e suponho que isto se dá porque nunca foi necessária para qualquer propósito, exceto os de ordem filosófica, agrupá-las sob algum termo ou denominação geral. Vamos então tomar uma pequena liberdade e chamá-las *impressões*, empregando a palavra num sentido um pouco diferente do usual. Entendo pelo termo *impressão*, portanto, todas as nossas percepções mais vividas, sempre que ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos ou exercemos nossa vontade. (HUME, 2004, p. 34)

Há três princípios através dos quais podemos associar as ideias: semelhança, contiguidade e causalidade. A semelhança pode ocorrer quando a foto de um familiar remete a uma pessoa real. A contiguidade se refere a tempo e lugar, como por exemplo, uma sala de aula de uma escola me faz pensar nas outras salas que compõe a escola. Já a causalidade é definida pela relação de causa e efeito, que faz parte da condição humana. Toda causa leva a um efeito através das experiências vivenciadas. Ao acordar em uma manhã de verão, pressupomos que haja sol, ou, ao ver um braço quebrado pressupomos que o motivo tenha sido um acidente.

Segundo Hume, há dois tipos de atos da mente: Relações de Ideias (*a priori*) e Questões de Fato (*a posteriori*). Nas relações de ideias, pode-se dizer, a partir de deduções lógicas, se as ideias são verdadeiras ou falsas. Elas são constituídas principalmente pela matemática e não dependem das percepções para existir. Nas questões de fato, ocorre a relação entre causa e efeito. Para todo o

efeito existe uma causa, e nesta relação há uma crença que nos dá a certeza. Isso ocorre devido às percepções. Todo o conhecimento do mundo, inclusive das leis da natureza, depende da relação de causa e efeito. Nossas expectativas baseiam-se no que ocorreu no passado, pressupondo que ocorrerá no futuro.

Toda relação de causa e efeito pressupõe o hábito ou costume, e através deste adquirimos a regularidade ou mundo organizado. Isso chama-se indução ou inferências indutivas. Precisamos determinadas repetições na experiência dos objetos e, a partir delas, adquirimos crenças causais a seu respeito que, pode-se dizer, algo inobservável. Tudo o que sabemos se origina na experiência, é sempre particular e provém da indução, influenciado pelo hábito.

Levando em consideração a mente humana composta por um feixe de percepções, como é possível definir a identidade pessoal a partir disso sendo que essas percepções podem ser distintas? Como afirmar que essas percepções fazem parte de nossa experiência, ou são apenas ideias que se vinculam na imaginação? Então, primeiramente, Hume descreve a semelhança que ocorre entre os fatos em que vivenciamos e a associação deles quando nos deparamos com algo parecido à experiência do passado. A memória é o meio pelo qual nossas ideias são trazidas à mente despertando as percepções passadas.

A investigação fenomenológica da mente, a qual Hume se propôs, define a identidade pessoal como uma transição mental feita através de percepções semelhantes e sucessivas. Então, a teoria lockeana da memória seria utilizada por Hume para justificar que o feixe de percepções semelhantes é particularmente diferente em cada mente humana, de modo que cada pessoa teria sua própria identidade pessoal. A teoria humeana evidencia a causalidade como forma de explicar a existência de uma percepção, onde toda causa resulta em um efeito. Portanto, mesmo que ocorra mudanças nas impressões e ideias de uma pessoa, as relações causais entre as percepções serão sempre as mesmas, mantendo a identidade pessoal.

A memória é algo indispensável para que ocorram as crenças causais em nossa mente, já que sem a memória não haveria a causalidade relativa às experiências. Além disso, através da memória é possível prolongar cadeias causais em nossa mente, já que nem sempre é possível lembrar de nossas experiências passadas. Desta forma, Hume rejeita a crítica de Reid, exposta anteriormente.

Retomando o problema humeano sobre o feixe de percepções semelhantes, o que ocorre são variações de impressões e ideias da mesma forma que pode haver uma variação psicológica na pessoa. Porém, a identidade pessoal só é mantida devido a uma continuidade de ações da mente. Essa continuidade só é possível a partir da relação de causalidade que se conecta às percepções.

Mesmo assim, o problema permanece, já que posso ter a percepção A, e instantes depois, ter a percepção B que não se relaciona com percepção A, e, portanto, não pertence ao mesmo feixe de percepções. Como solução apresentada por comentadores, está a relação de espaço e tempo em que o próprio eu se encontra. Então, é preciso distinguir nossa mente dos objetos externos, e isso a teoria humeana já pressupõe ao escrever sua obra *Uma investigação sobre o entendimento humano* em primeira pessoa.

O problema que talvez Hume não consiga explicar claramente em sua teoria sobre a identidade pessoal está no *Apêndice*, do *Tratado sobre a Natureza Humana*, onde ele não consegue tornar compatíveis a relação de semelhança entre as percepções, levando em consideração que o próprio eu pode ter várias percepções distintas. Nesta parte de sua teoria, Hume talvez tenha cometido uma falha.

Por fim, é preciso explicitar que Hume é um empirista e naturalista. Ao tratar da identidade pessoal utiliza-se da concepção de eu. Sua teoria baseada no feixe de percepções resulta na identidade pessoal e, conseqüentemente, a consciência humana. Sendo assim, ao fim deste trabalho tentaremos, a partir de autores que defendem o naturalismo na filosofia da mente, como John Searle, resolver a questão de como Hume resolve o problema da materialidade da mente.

No primeiro capítulo, será feita uma análise do Livro I da obra *Tratado da natureza humana* em que Hume procura explicar acerca da concepção de eu partindo da teoria do feixe de percepções. No segundo capítulo, contrapondo o monismo humeano, será abordado o dualismo reidiano a fim de apresentar alguns argumentos críticos quanto a relação entre pensamento e matéria. Por fim, este trabalho será concluído recorrendo a tese da superveniência como uma possível solução para a materialidade da alma de Hume.

2 OS FUNDAMENTOS DA IDENTIDADE PESSOAL EM HUME

Neste capítulo, Hume pretende se basear no método experimental para descobrir os fenômenos da mente humana. Isso poderia ocorrer através da conjunção constante entre causas e efeitos, que segundo o próprio Hume é necessária para a construção do conhecimento.

No que diz respeito à teoria das ideias, Hume utiliza dois princípios: o da cópia e o da separabilidade. O primeiro corresponde à tese de que todas as ideias derivam de nossas impressões obtidas na experiência sensível. Hume estabelece a relação entre a mente humana e os objetos externos por meio de um processo cognitivo resultante do empirismo humeano. Este cognitivismo está diretamente ligado ao ceticismo de Hume. Já o princípio da separabilidade leva em consideração que as percepções são separadas, que não possuímos ideia de conexão entre elas. Por isso, o conhecimento *a priori* é rejeitado por Hume para as relações causais, já que de modo *a priori* a mente poderia conceber relações causais diferentes das que ocorrem de fato (T 1.4.5.30).

Na seção *Da imaterialidade da alma*, é defendida a ideia de que a alma é substituída por um feixe de percepções, que, então, constituirá a identidade pessoal na seção seguinte do *Tratado da natureza humana*. Hume afirma que as percepções obtidas através da visão e do tato são extensas. Então, existindo percepções extensas e levando em consideração que as percepções são eventos mentais, logo a mente é extensa. Partindo disso, Hume rejeitaria o argumento de incompatibilidade entre pensamento e matéria. Em T 1.4.5.10, ele afirma que nossas percepções não são localizáveis no espaço, porém conectadas à matéria. Primeiramente, isso parece contradizer a materialidade da mente, mas pressupõe a localização das percepções quando Hume discute a conectividade das percepções com a matéria (GUZZO, 2011, p. 12). Por fim, a seção afirma a relação causal entre pensamento e matéria.

Após a rejeição da noção de substância na alma humana, Hume escreve sobre a identidade pessoal na seção *Da identidade pessoal* de sua obra. Negando a alma inextensa, restam somente percepções. Por isso, ele afirma que a concepção de eu é formada a partir de um feixe de percepções baseado na relação de causa e efeito. A crença na identidade pessoal ocorre a partir da associação das ideias. Esse é o tema deste capítulo.

2.1 TRATADO DA NATUREZA HUMANA

Na obra *Tratado da natureza humana*, Hume aborda dois princípios fundamentais: o princípio da cópia, segundo o qual toda ideia resulta de uma percepção e tudo transcorre desta forma em nossa mente; e o princípio da separação, segundo o qual toda ideia pode ser separável e distinguível de outra e não necessita de conexões para sua existência. Portanto, levando em consideração o princípio da cópia, para ter a ideia de um eu seria necessário uma percepção de mesma natureza para que ela existisse, e isso seria impossível. Ocorre uma contradição ao atribuirmos identidade a um ser que sofre mudanças constantemente.

Quanto ao princípio da separação, ele afirma ainda mais uma contradição, já que a concepção de eu não possui nenhuma espécie de conexão capaz de associar todas as percepções particulares separáveis e distinguíveis entre si. São ideias que se formam a partir de impressões, e então, resultam em ideias simples separáveis e distinguíveis entre si, não possuindo nenhuma espécie de estrutura a priori ou algo que possua influência sobre elas. Hume, como filósofo naturalista¹, aproxima as percepções semelhantes, contíguas ou conectadas pela relação de causa e efeito. Portanto, na morte e no sono deixamos de existir, mesmo que momentaneamente, pois essa relação causal deixa de ocorrer.

Não há conexão alguma imposta para associar as percepções existentes em nossa mente e por isso não há uma ordem sequencial determinada necessariamente pela qual devem aparecer. Hume compara isso a um palco, onde as coisas não aparecem de maneira antecipada e sim de forma imediata. Ele procura explicar a descontinuidade percebida através das percepções e que ocorre em nossas mentes gerando uma certa ilusão.

Segundo Oliveira (2004), Hume apresenta dois conceitos na seção *Da identidade pessoal*: identidade e diversidade, em que procura explicar a analogia existente entre objetos sucessivos e distintos com a concepção de eu. Ao utilizar esses dois conceitos para definir um objeto, parece que não há muita utilidade, já que dizer que um objeto é igual a ele mesmo e diferente de outros não nos remete a nada de novo. Porém, se utilizarmos estes conceitos em um discurso, eles são inseparáveis e remetem um ao outro. A diversidade relacionada com a identidade é uma variação no tempo, segundo Hume. Ao observarmos um objeto e este não possuir nenhuma alteração, pode-se dizer que ele possui identidade. Mas, quando a identidade

1 David Hume é tido como filósofo naturalista pois sua teoria do conhecimento pretende ser algo como uma ciência natural. (MONTEIRO, 2009, p. 101)

está relacionada com a diversidade podemos perceber os objetos de maneira “quase igual” por nossa mente. Isso parece causar uma confusão, já que a relação entre os objetos e nossa mente parece nos remeter a objetos invariáveis. Oliveira aponta que, mesmo tentando entender o fluxo que ocorre em nossa mente, não conseguimos fazê-lo e, por isso, logo cedemos ao determinismo da Identidade (2004, p. 7).

Então, como é possível sentir a diversidade e imaginar a identidade? Podemos citar três modos: a mente percebe a identidade no lugar de diversidade; a própria mente possui a propensão de atribuir algo de inexplicável para percebermos a identidade; e não ocorrendo nenhum dos casos anteriores, há uma confusão entre identidade e diversidade. (T 1.4.6.6)

A partir disso, Hume procura explicar que o fluxo constante de percepções ao qual atribuímos identidade ocorre através das conexões entre os objetos externos e as relações mentais de semelhança, contiguidade ou causalidade. É a formação e aproximação de ideias simples que resultam em ideias complexas. Então, a identidade é a responsável por essa tendência. Porém, a diversidade também atribui esta conexão entre os objetos relacionados. Volta-se a confusão entre os conceitos anteriormente expostos. Portanto, far-se-á necessário argumentar, agora, em relação aos objetos meramente idênticos. As percepções sucessivas que aparecem a nossa mente nada mais são do que uma confusão que nossa própria mente cria a fim de relacioná-las e atribuir-lhes identidade. Pode-se dizer que o símbolo vai além do simbolizado e é esse problema que precisa ser explorado (OLIVEIRA, 2004, p. 8).

Da mesma forma que se pode atribuir à identidade o conceito de “propriedade perceptiva”, fica evidente que a percepção de objetos relacionados entre si são idênticos. Porém, se afirmarmos que não há relação entre os objetos existentes no mundo e as percepções sucessivas de nossa mente, então não há seres idênticos e, conseqüentemente, a identidade inexistente. Então, as impressões que possuímos através dos sentidos são designadas como diversas e não podem formar uma identidade, já que Hume não descreve nenhuma maneira fundamentada para uni-las.

A percepção que ocorre entre objetos relacionados entre si e um objeto idêntico em uma determinada variação de tempo resulta na associação de ideias, e esta relação provoca um equívoco ao definirmos identidade.

Hume passa, então, a explicar de que maneira ela está presente nos seres vivos. Segundo ele, basta acrescentar a relação de causa e efeito às alterações sucessivas que ocorrem nos seres, facilitando a transição do pensamento para designar o conceito de identidade. Então, ele a expõe como uma ilusão criada pela mente a partir da semelhança, contiguidade e causalidade, pois produzem um processo ininterrupto do pensamento (T 1.4.6.7). Então estas seriam as fontes que geram uma noção de existência invariável e por relações sucessivas.

Levando em consideração a semelhança, utilizamos a memória para lembrar de percepções passadas e associá-las a uma percepção atual semelhante, gerando uma ideia de invariabilidade e continuidade no tempo. Então, a memória seria responsável pela continuidade, extensão das percepções sucessivas e pela causalidade. A causalidade pode ser designada como um conjunto de percepções baseadas na relação de causa e efeito.

Hume aponta que a identidade pessoal possui um âmbito mais gramatical antes de filosófico, pois a quantidade de objetos pode alterar a identidade. Uma mudança em um objeto pode torná-lo diferente, mas só notamos essa mudança quando as percepções em nossa mente deixam de ser transitivas ou sucessivas com facilidade. Então, podemos dizer que o conceito de identidade é meramente subjetivo.

O problema da identidade pessoal é, talvez, o tópico mais polêmico da filosofia de David Hume (1711 – 1776). Três fatores contribuíram para fomentar tal polêmica: a inovação da explanação humeana ao definir a mente como um feixe de percepções que não possui identidade perfeita; a confissão, no “Apêndice”, de insatisfação com sua própria explicação e, finalmente, o abandono do problema nas obras posteriores. (REIS, 2010, p. 05)

Busca-se uma explicação para a insatisfação de Hume em seus próprios argumentos e é difícil chegar a uma conclusão, já que nem Hume tenha tratado disso corretamente e nem abordado essa insatisfação nas obras posteriores ao *Tratado da natureza humana*.

Partindo dos princípios empiristas de cópia e separabilidade, a seguir tratar-se-á da seção *Da imaterialidade da alma* da obra *Tratado da natureza humana*, onde Hume utiliza esses dois princípios para analisar a substância mental.

2.2 ACERCA DA SUBSTÂNCIA MENTAL NA SEÇÃO DA IMATERIALIDADE DA ALMA

Inicialmente, Hume realiza um breve estudo do objeto externo, introduzindo a análise da substância mental. Nesta seção de sua obra, Hume aborda que nem a razão nem os sentidos apreendem os objetos existentes de maneira contínua. Levando em consideração que os sentidos nos transmitem apenas o que nos afeta, ocorre uma contradição ao afirmar que os sentidos continuam operando mesmo quando os objetos não mais aparecem a eles. Então, nesta condição, a noção de continuidade não é sustentada. Porém, esta noção de continuidade contradiz o que Hume aponta ao longo do Livro I do *Tratado da Natureza Humana*, em que a mente nada mais é que composta por impressões e ideias.

A razão é descartada da teoria humeana, já que nossa crença no objeto externo existe desde que somos crianças. Além disso, qualquer criatura animal possui razão só depois que se adapta ao mundo, ou seja, “toda criatura animal, na medida em que adapta meios para o alcance de certos fins, é provida de razão” (GUZZO, 2011).

Levando em consideração o princípio da separabilidade, este fornece à imaginação a capacidade de percebermos os objetos externos de modo distinto e contínuo. Na seção *Do ceticismo quanto aos sentidos*, Hume descreve o processo pelo qual a imaginação fornece a ideia de objeto externo para a mente.

Os objetos externos são vistos, sentidos, e se tornam presentes à mente, isto é, adquirem uma tal reação com um feixe conectado de percepções que influenciam consideravelmente a estas, aumentando seu número com reflexões e paixões presentes e abastecendo a memória de ideias. Uma interrupção na aparição aos sentidos não implica necessariamente uma interrupção na existência. (T 1.4.2.40)

O processo pode ser descrito como uma ilusão que ocorre em nossa mente, em que as percepções semelhantes são consideradas idênticas, mesmo que sejam distintas numericamente. A imaginação faz esse processo facilmente, fazendo com que consideremos os objetos semelhantes de modo idêntico. Deste modo, a ideia de substância material age para que a interrupção na experiência sensível não determine a descontinuidade da existência dos objetos e não implique a crença na existência independente dos mesmos. Isso significa que uma interrupção nas percepções não é também uma interrupção na existência.

Em T 1.4.3.9, Hume comenta acerca da simplicidade e da identidade dos objetos relacionando-as como uma forma de psicologia humana, ao associar ideias pela imaginação. É próprio da natureza humana atribuir identidade às qualidades sucessivas de um objeto. Porém,

se atribuímos identidade quando há percepções sucessivas, então não seria mera sucessão? Como atribuir identidade?

Quando seguimos gradativamente um objeto em suas sucessivas mudanças, o progresso suave do pensamento nos faz atribuir uma identidade à sucessão – porque é mediante um ato mental similar que contemplamos um objeto imutável. Quando comparamos sua situação após uma mudança considerável, o progresso do pensamento se quebra e, conseqüentemente, apresenta-se-nos a ideia de diversidade. Para resolver essas contradições, a imaginação tende a fantasiar algo desconhecido e invisível, que supõe continuar o mesmo ao longo dessas variações. A esse algo ininteligível ele dá o nome de *substância* ou *matéria primeira e original*. (T 1.4.3.4)

Então, se a identidade é definida a partir de partes temporais do objeto, a simplicidade parte da observação de qualidades sensíveis. Portanto, têm-se um “objeto perfeitamente simples e indivisível”(T 1.4.3.5). Porém, Hume afirma que as partes de um objeto são conectadas por uma forte relação. Através desta forte relação que uma ação mental pode ser semelhante à contemplação de um objeto simples e indivisível.

Hume cita as qualidades sensíveis como se elas fossem anteriores aos objetos (T 1.4.3.5). As relações de qualidades sensíveis que compõem a multiplicidade de objetos afetam nosso pensamento como se um objeto por si só não possuísse nenhuma composição. Então, a partir da união de determinadas qualidades, o que faz os objetos serem distintos? Todos os objetos são compostos de uma mesma matéria, porém as formas substanciais são responsáveis pela individuação dos objetos. Segundo a teoria humeana, as diferenças sensíveis são atribuídas a uma “diferença substancial e essencial” (T 1.4.3.6).

Locke havia anteriormente proposto uma distinção entre qualidades primárias e secundárias: as primárias seriam aquelas que existem realmente nos objetos (solidez e extensão), enquanto as secundárias (cores, sons, calor, frio, sabores) seriam aquelas que nossa mente apreende como impressões, diferente das qualidades reais dos objetos. As qualidades secundárias poderiam variar, por exemplo, devido às condições em que uma pessoa se encontra, já que o que parece ser doce para uma pode parecer amargo para outra. Assim também pode ocorrer quando para uma pessoa pode lhe parecer frio e para outra parecer calor, ao mesmo tempo. Para Hume, a inexistência de qualidades secundárias trará a impossibilidade de existências contínuas e independentes, já que a ideia de espaço está vinculada também aos pontos indivisíveis e inextensos da experiência que, por serem coloridos, são reais. Se não fossem reais a ideia de extensão também seria inexistente. Deste modo, resta analisar a solidez, pois a causalidade já excluiu as cores do domínio real.

A ideia de solidez, segundo Hume, é obtida quando dois corpos que “mesmo impelidos por uma força extrema, não conseguem penetrar um no outro, mantendo, ao contrário, uma existência separada e distinta” (T 1.4.4.9). Então, como explicar a distinção de dois corpos ou substâncias? Dizer que são dois objetos extensos seria retornar à mesma pergunta. Dizer que possuem movimento seria uma resposta insatisfatória, já que movimento remete a um objeto externo visível e movido. Restaria, portanto, a sensação a partir do tato para termos a ideia de solidez, já que há um contato direto com o objeto. Hume incluiria a visão também como modo de identificar a solidez, pois determina ao longo do Livro I que não há possibilidade de conceber ideia distinta de impressões e ideias. Sendo assim, a solidez é apreendida tanto pelo tato quanto pela visão.

Então, pode-se dizer, que as qualidades sensíveis estão atreladas às qualidades extensas. Não há como conceber um objeto senão através dessas qualidades. A seguir, tratarei da inexistência de sentido na substância, da conjunção local, e da relação de causalidade entre as percepções e um corpo físico.

2.2.1 Substância sem sentido

Para que a teoria da inerência seja justificável, é preciso ter uma ideia de substância. É assim que Hume inicia a seção *Da imaterialidade da alma*. Esta seção evidencia a semelhança atribuída por Hume, em que as percepções são concebidas como meras imagens de objetos em nossa mente. Porém, a impressão “não possui nenhuma das qualidades ou características peculiares de uma substância” (T 1.4.5.3).

Levando em consideração o princípio da inerência, as qualidades sensíveis podem ser consideradas acidentes de uma substância. Porém, se isso for verdadeiro, não há semelhança entre as qualidades e a substância, e se a substância é constituída por essas qualidades, então estas não são acidentes. A impressão sendo apenas acidente não pode possuir semelhança com a substância, segundo Guzzo (2011).

Em T 1.4.5.5, Hume define a substância como algo que existe por si mesmo. Aí vem a tese de que as percepções necessitam de algo que lhes sustente. Porém, dada a concepção de que as percepções simples são separáveis e não há entre elas uma conexão necessária, então, pode-se concluir que as percepções são substâncias. Se existe a relação de inerência, as

percepções são realmente substâncias que suportam os acidentes. Mas se existe somente percepções, não há como sustentar essa definição. Portanto, Hume não chega a nenhum significado acerca da imaterialidade ou materialidade da alma substancial.

2.2.2 Conjunção local

Ao longo da seção *Da imaterialidade da alma*, Hume procura explicar a relação ou a conjunção local entre matéria e alma substancial. Todos os objetos extensos são compostos por múltiplas partes distinguíveis e divisíveis. Segundo Hume, isso pode ocorrer também em nossa imaginação. Então, se nossa alma fosse extensa e divisível, como poderia estar unida ao pensamento que é inextenso? O pensamento estaria localizado no lado direito ou esquerdo da mente? Ele pode ocorrer numa parte simples da mente ou estar disperso em diversas partes dela? Se o pensamento estiver extenso em uma parte da mente, então há uma contradição ao afirmar a multiplicidade de partes da mente. Portanto, a dispersão do pensamento em diversas partes da mente também é descartada.

Porém, se considerarmos a mente e o pensamento, ambos extensos, teremos partes do pensamento em diversas porções distintas da mente. Mas isso parece algo supérfluo. Se pegarmos três partes de um triângulo, estas estariam em três partes distintas da mente e seria necessário uma comunicação entre as partes para que o triângulo fosse compreendido como um todo. (GUZZO, 2011, p. 61)

Hume não comenta mais acerca da substância da alma, mas trata do mesmo assunto de maneira similar: a conjunção local entre matéria e alma. Ele enfatiza na Parte 2 do Livro I do Tratado da Natureza Humana, que as partes da ideia de extensão existente “devem ser consideradas como coloridas ou tangíveis” (T 1.2.4.16). Levando em consideração a ideia de espaço e extensão, elas são obtidas através de impressões da visão e do tato. Portanto, um objeto tangível e colorido resultará em uma ideia de extensão tangível e colorida, bem como suas partes também. Mas algumas percepções não são extensas, não ocupando lugar no espaço, como as paixões, desejos e sensações do paladar.

Uma reflexão moral não pode estar situada à direita ou à esquerda de uma paixão, e um aroma ou um som não pode ter uma forma circular ou quadrada. Esses objetos e percepções, longe de demandarem um lugar particular, são absolutamente incompatíveis com qualquer lugar, e nem a imaginação é capaz de lhes atribuir. Quanto a se dizer que é absurdo supor que não estão em nenhum lugar, podemos

observar que, se as paixões e sentimentos aparecessem à percepção como tendo um lugar particular, a ideia de extensão poderia ser derivada deles, tanto quanto da visão e do tato [...] (T 1.4.5.11)

Então, Hume estabelece que “um objeto pode existir, sem entretanto estar em nenhum lugar” (T 1.4.5.10). E algumas percepções, como sabor, aroma, cheiro, som, não são visíveis, mas estão ligadas à matéria. O que ocorre é a relação com a matéria, definida pela teoria humeana como conjunção local entre a qualidade e o objeto. A qualidade, por ser inextensa, está ligada ao objeto através da causalidade e da contiguidade temporal. A localização das percepções inextensas parece estar implícita nas relações de causalidade através de uma crença na conjunção local. Por exemplo, ao observarmos um copo de água, vemos sua extensão e sabemos que se trata de um líquido. A liquidez da água é uma qualidade inextensa já implícita no objeto, pois sabemos de sua existência mas não podemos apontar sua localização (lado esquerdo, direito ou no fundo do copo).

Da mesma maneira que conjunção local entre o pensamento e a extensão parece ser incompreensível, assim também ocorre na tentativa de localizar as qualidades inextensas em objetos materiais. Não há como dizer se o sabor de uma fruta está localizado em uma parte dela ou em diversas partes como um todo. Hume afirma que “o sabor existe dentro do perímetro do corpo, mas de maneira a preencher o todo sem ser extenso; e que existe inteiro em cada parte, sem se dividir” (T 1.4.5.13).

A ideia de extensão relatada na teoria de Hume é um argumento contrário à imaterialidade da alma. Se há objetos extensos, então a representação destes objetos também deve ser extensa. Isso parece ser incompatível com a imaterialidade da alma. Se há ideias de extensão em nossa mente, então a mente também deve ser extensa? Esta é uma crítica atribuída a Hume por Reid, tema que será tratado no próximo capítulo.

Hume trata da mente como algo imaterial: “Não possuímos ideia perfeita de nada senão de percepções. Uma substância é absolutamente diferente de uma percepção. Portanto, não possuímos nenhuma ideia de uma substância” (T 1.4.5.6). Ele afirma que nossa mente nada mais é do que um feixe de percepções, ou seja o conteúdo de nossas percepções seria suficiente para compor a concepção de eu. A seguir, baseando-se na seção *Da identidade pessoal*, este assunto será melhor explicado, já que ao negar a alma inextensa, restam somente percepções em nossa mente.

2.3 A TEORIA DO EU COMO FEIXE DE PERCEPÇÕES

A teoria humeana da identidade pessoal afirma que nosso eu é composto por um feixe de percepções. Na seção *Da identidade pessoal* do livro *Tratado da natureza humana*, é feita uma comparação da mente humana com o teatro, onde as percepções surgem sucessivamente, sem ao menos sabermos de que lugar elas surgem repentinamente. Esta tese epistemológica se dá a partir das relações de semelhança e causalidade que ocorrem no feixe de percepções.

Na seção *Da imaterialidade da alma*, nossas percepções estariam suportadas por um corpo físico e, ao contrário do que foi dito, haveria um lugar pelo qual surgem as percepções que compõem o feixe. Mas, se nossa mente é algo imaterial, seria necessário uma alma para suportar os eventos mentais que possuímos. Mas esses eventos mentais seriam percepções ou pensamentos? Para a teoria humeana das ideias, as percepções são definidas devido aos graus de suas qualidades e as ideias são aquelas que possuem caráter representativo. Segundo Garrett, “Duas condições devem ser satisfeitas para que uma ideia represente uma impressão: ela deve originar-se causalmente da impressão e deve ser semelhante à impressão que a causou” (GARRET, 2006, p. 309 *apud* GUZZO, 2011, p. 3).

A representação de objetos empíricos extensos deve ser extensa para que seja aceita a condição de semelhança. Segue a definição de ideia de extensão humeana: “...a ideia mesma de extensão é copiada tão somente de uma impressão e, conseqüentemente, tem de corresponder perfeitamente a ela. Dizer que a ideia de extensão corresponde a alguma coisa é dizer que ela é extensa.” (T 1.4.5.15).

Então, se há impressões e ideias realmente extensas, como será possível a incorporação entre percepções extensas e um eu indivisível? Como associar percepções extensas a uma alma imaterial? O que ocorre é que disposições de nosso corpo influenciam a mudança de nossos sentimentos e pensamentos. Então, o movimento ocasiona o pensamento e a percepção.

Hume afirma que pensamento e movimento são distintos e a união só ocorre através da experiência. A relação de causa e efeito determina o movimento que constitui a causa do pensamento e das percepções adquiridas. No *Tratado da natureza humana*, Hume destaca que a causa só é eficiente quando observada, ou seja, somente através das percepções; e que as operações entre a matéria são necessárias. Da mesma forma que a relação e conjunção entre a

matéria são necessárias, Hume aponta que assim deve ocorrer também na relação entre o pensamento e a matéria.

Na seção 2, parte 4 do livro I do *Tratado da Natureza Humana*, Hume procura responder o que nos faz crer na existência contínua de objetos externos e na distinção entre mente e percepção. Supor a existência de objetos que não percebemos significa supor tais objetos de modo distinto entre a mente e as percepções. Desta mesma forma, pode-se dizer que supor objetos distintos da mente e do corpo significa pressupor sua existência contínua, mesmo não os vendo.

Hume procura relacionar o fato de as percepções distintas serem contínuas, já que ao observar um objeto e logo fechar os olhos, quando abri-los não posso ter certeza se a percepção de agora é a mesma de antes. Ele não poderia dizer que essa continuidade dar-se-ia pelos sentidos, pois isso geraria uma contradição. Porém, posteriormente ele nega que a mente seja responsável por isso. Então, qual a faculdade responsável por levar o ser humano a crer na existência contínua de objetos distintos? Não é a razão, nem os sentidos. Então, seria a imaginação? Hume aponta meios para que isso seja afirmativo: coerência e constância.

A coerência da qual Hume trata é aquela na qual certas experiências nos levam à crença de que os objetos possuem existência contínua e não estão presentes nos sentidos. Para este caso, Reis cita como exemplo o seguinte: “Todos os dias, às seis horas da tarde, minha irmã chega em casa do serviço, passa por mim que estou na sala assistindo televisão e vai para o quarto. Então, quando ouço o barulho da porta abrindo por volta deste horário, creio que seja minha irmã chegando em casa” (REIS, 2010, p. 20). Essa inferência se torna possível somente pelo fato de que pressuponho a existência da porta e ao ouvir sua voz, creio que seja minha irmã, sendo que ela continua existindo mesmo distante de minha percepção. Essa coerência, junto com a constância, introduzem o problema da identidade a partir de nossas percepções.

Então, a seguir serão descritas quatro etapas para a noção de identidade presentes na teoria humeana, sendo a primeira a noção de identidade perfeita, a segunda a noção de identidade das percepções descontínuas é fictícia, a terceira de que forma essa identidade nos leva a uma existência contínua, e, por fim, a quarta que nos leva a uma crença.

2.3.1 Sobre as noções de identidade perfeita e fictícia

Para Hume, tanto a percepção de um objeto isolado como a percepção de objetos semelhantes não são válidas como noção de identidade, já que respectivamente correspondem à unidade e à multiplicidade. Ao analisar a percepção contínua de um objeto em determinada variação temporal, é possível ter a ideia de multiplicidade ou de identidade. Ou seja, quando o objeto é contemplado simultaneamente nesta variação de tempo, há uma ideia de multiplicidade, já quando o objeto é contemplado de modo sucessivo, então temos uma ideia de identidade pois a variação aqui é apenas no tempo e o objeto continua invariável.

Porém, a atribuição de tempo à ideia de identidade parece ser ilusória. Na seção *Das relações* da obra *Tratado da natureza humana*, Hume contradiz o caráter ilusório da identidade, referindo-se a ela como “a mais universal das relações”. Por “relação”, Hume entende dois conceitos: “a qualidade pela qual duas ideias são conectadas na imaginação, uma delas naturalmente introduzindo a outra” e “a circunstância particular na qual, ainda que a união de duas ideias *na fantasia seja meramente arbitrária*, podemos considerar apropriado compará-las” (T 1.1.5.1). A que melhor define a identidade é o segundo sentido dado ao termo *relação*, e essa arbitrariedade mencionada por Hume é melhor definida na seção *Do ceticismo quanto aos sentidos* em que ele relaciona invariabilidade e ininterruptibilidade na imaginação.

A definição humeana acerca do termo *identidade* refere-se à identidade ao longo do tempo e a ideia de duração é essencial para a ideia de identidade. Além disso, em várias passagens de sua obra, Hume menciona a “identidade perfeita”. Ele procura um significado correto para a identidade, mostrando posteriormente que ela é falsamente aplicada à mente humana e às percepções ininterruptas. Desta forma, um objeto que, observado por um determinado tempo, mantém-se ininterrupto e invariável designa a noção de identidade.

Assim, o princípio de individuação não é senão a *invariabilidade* e *ininterruptibilidade* de um objeto ao longo de uma suposta variação do tempo, pela qual a mente pode acompanhá-la nos diferentes períodos de sua existência, *sem nenhuma quebra na visão, e sem ser obrigada a formar a idéia de multiplicidade ou número.* (T 1.4.2.30)

Então, a ideia humeana de identidade é definida a partir de objetos ininterruptos e invariáveis. A seguir, apresentar-se-á a noção de identidade fictícia presente na obra humeana.

2.3.2 A atribuição de identidade nas seções T 1.4.2 E 1.4.6 da obra *Tratado da natureza humana*

Na seção *Do ceticismo quanto aos sentidos*, Hume procura explicar como é atribuída perfeita identidade aos objetos através de nossas percepções. Reis (2010, p. 26) aponta isso como um fato errôneo, já que as percepções não são ininterruptas e invariáveis para formar a identidade perfeita. Para explicar este erro, é preciso analisar a disposição da mente acerca de objetos e encontrar algo que exiba uma disposição semelhante à identidade perfeita dos mesmos.

A transição da mente ao contemplar os objetos depende da variação do tempo e exige esforço suave de nossas faculdades mentais. Hume afirma que a observação de uma sucessão de objetos que se relacionam entre si deixam a mente em um estado parecido daquele quando observamos a identidade. A semelhança entre objetos é confundida da mesma maneira quando ocorre a sucessão com a identidade, considerando um objeto único.

Na seção *Da identidade pessoal*, Hume nos leva a uma confusão entre identidade e diversidade, apesar de a diversidade possuir semelhança com a sucessão. A noção de diversidade adotada por Hume diz respeito a objetos sucessivos e conectados por uma relação entre si. As ideias de identidade e diversidade são equivalentes entre si porque as mesmas são sentidas de maneira quase igual por nossa mente, ou seja, a sucessão entre objetos ocorre tão facilmente que acabamos por atribuir identidade a eles. Porém, esses objetos são passados despercebidos e confundidos com identidade, pois a invariabilidade e ininterruptibilidade não são analisadas. Então, segundo Hume, as variações mínimas que ocorrem não são percebidas pela mente. Por exemplo, ao pegar um quilo de feijão e retirar desta quantidade 100 gramas, essa variação poderá passar despercebida por nossa mente. Podemos aplicar identidade a um corpo desde que sua variação seja mínima ou considerável e de forma gradual.

Quando atribuímos uma variação de forma gradual, e percebemos que as mudanças que ocorreram foram grandes, então nosso conceito de identidade sofre uma oscilação. E para que ela se mantenha nossa mente cria uma espécie de imaginação que produz referência a algo e combinação para chegar a um determinado fim. Se além deste fim, existe uma simpatia entre as partes, então ocorre uma causalidade entre elas e a mente reconhece mais facilmente a identidade. Mesmo que ocorra transformação total em um objeto, ainda é possível atribuir identidade a ele.

Hume apresenta dois fenômenos para sua teoria, sendo primeiro o que ele chama de identidade numérica e identidade específica. Reis (2010, p. 29) cita um exemplo, ao ouvirmos um som de uma martelada logo sabemos que se relaciona a um som proveniente de batidas de martelo. Então, o som possui uma identidade específica, enquanto o martelo possui identidade numérica. O segundo fenômeno que Hume apresenta diz respeito a natureza do objeto e sua variabilidade. Desta forma, quando atribuímos identidade aos objetos, ela pode se mostrar variável nos conduzindo a uma ficção acerca da mesma. Isso pode ocorrer da mesma maneira quando atribuímos identidade às nossas percepções. “... a identidade é fictícia uma vez que a maneira ininterrupta como percebemos as coisas é contrária a noção de identidade perfeita. Em ambos os casos, existe apenas uma sucessão de objetos relacionados aos quais atribuímos identidade” (REIS, p. 29).

2.3.3 A noção de identidade pessoal em David Hume

A seção *Da identidade pessoal* pode ser dividida em quatro partes: do 1º ao 3º parágrafo, Hume apresenta argumentos para negar a ideia de identidade pessoal; do 4º ao 7º parágrafo, Hume compara a mente a um feixe de percepções; do 8º ao 15º parágrafo, Hume apresenta a identidade quando atribuída aos animais e objetos; por fim, do 16º parágrafo em diante, Hume procura mostrar como unimos nossas percepções em nossa mente (REIS, 2010, p. 30).

Ele inicia sua argumentação afirmando que toda ideia provém de uma cópia das impressões. Sendo assim, é preciso buscar as impressões que remetem a ideia de *eu*. Mas esta ideia não pode ser uma impressão e sim algo distinto delas. Levando em consideração que a identidade pessoal deve ser invariável e ininterrupta, deve haver impressões que sejam as mesmas ao longo do tempo. Isso é algo totalmente impossível, já que a ideia de *eu* não pode derivar de nenhuma impressão, senão tal ideia não existe.

As percepções são distintas e separáveis entre si, então, como estão ligadas a ideia de *eu*? Parece contraditório, porém quando me deparo com a ideia de um *eu*, logo me percebo diante de uma percepção particular. Então, quando estou dormindo tudo me leva a crer que deixo de existir.

Na segunda parte da seção, Hume atribui a nossa mente um feixe de percepções que definem a concepção de *eu*.

(...) [os homens] não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível e estão em perpétuo fluxo e movimento. (...) A mente é uma espécie de 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. (T 1.4.6.4)

A propensão natural que possuímos de atribuir identidade aos objetos gera uma confusão entre identidade e sucessão. Quando a mente reconhece objetos invariáveis e ininterruptos compara-se ao reconhecer objetos relacionados. Hume demonstra que há uma incompatibilidade entre a identidade atribuída aos objetos por nossa mente e a maneira como as percepções se apresentam para nós.

A passagem entre as percepções relacionadas semelhantes acontece de forma contínua para nossa mente que passamos a atribuir-lhes existência invariável e ininterrupta. Sendo assim, a identidade que possuímos acerca dos objetos parece ser fictícia do mesmo modo que ocorre essa ilusão das percepções em nossa mente. As percepções não possuem identidade e possuímos a tendência de imaginar essa identidade. Isso acontece de maneira tão relativa que nem percebemos: a imaginação influencia a atribuição de identidade a objetos diferentes, ignorando a variação entre eles.

Hume atribui a noção de identidade fictícia e afirma que as percepções em nossa mente também se mostram variáveis. Então, esse *feixe de percepções*, assim chamado por Hume, é fictício. A mente é composta por um conjunto de percepções separáveis entre si que são unidas pela identidade pessoal. Porém, se a racionalidade humana não é capaz de criar uma associação real entre os objetos relacionados, então a identidade não poderia fazer isso. A identidade é a união das ideias das percepções na imaginação, através das relações de contiguidade, semelhança e causalidade. Através destas relações, a noção de identidade flui facilmente.

Posteriormente, Hume exclui a relação de contiguidade por afirmar que a mesma não tem influência na localização de fenômenos mentais. Já a semelhança ajuda na formação da identidade pessoal, pois sucede as percepções passadas semelhantes às percepções presentes unindo-as. Aqui a memória desempenha papel importante para a concepção do próprio *eu*,

enquanto a causalidade nos informa como ocorre a relação de nossas percepções em nossa mente.

A mente possui percepções que nos chegam de forma desorganizada, porém são agrupadas de maneira semelhante formando um feixe de percepções. Neste caso, a memória possui papel importante, já que é capaz de perceber a relação de causa e efeito que ocorre nas percepções já vivenciadas.

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

Na seção *Da identidade pessoal*, Hume reconhece que há dificuldades as quais não conseguiu resolver, e segundo Reis (2010, p. 36), sempre haverá, pois não podemos ter uma ideia perfeita da identidade. O que podemos ter é apenas percepções sucessivas que se relacionam por meio da semelhança e causalidade.

Hume retrata uma ideia simples da concepção de um *eu* invariável no tempo. Ele considera que toda ideia provém da cópia de uma impressão, e portanto, devido a não existência de um eu invariável, não há como possuímos a ideia do mesmo. A outra tentativa de Hume para chegar a ideia de identidade pessoal parte da separabilidade das percepções. Porém, sendo elas distintas entre si, não se faz necessário a submissão da identidade. Por fim, termina a seção *Da identidade pessoal* demonstrando a aplicação de uma identidade perfeita aos objetos e, desta forma, compara-a com a mente humana quando relaciona percepções distintas através de uma espécie de conexão que atribuímos para chegar a uma concepção de *eu*. E é justamente nesta parte da seção que Hume encontra dificuldade, pois não consegue explicar de que maneira as percepções se unem na mente humana.

A identidade pessoal exposta por Hume parece ser apenas fictícia, algo que nossa mente atribui as percepções de forma imaginária. Após uma análise acerca da teoria humeana, verifica-se que se trata apenas de um feixe de percepções que se unem através da semelhança e causalidade.

2.4 O CETICISMO INERENTE À VIA DAS IDEIAS

Hume analisa o problema da identidade pessoal através das impressões e ideias de nossa mente e conclui que não há uma ideia perfeita para a concepção de eu. No *Apêndice* da obra *Tratado da Natureza Humana*, ele revela sua insatisfação em relação à identidade pessoal baseada nas impressões e ideias, e procura esclarecer seus próprios argumentos.

Na tentativa de compreender melhor a insatisfação de Hume, Reis (2010, p. 47) parte de três aspectos: a teoria da percepção de Hume em termos de impressões e ideias, a crítica dos filósofos do senso comum à via das ideias e a teoria da percepção alternativa desenvolvida a partir dos filósofos do senso comum.

Hume descreve que nosso conhecimento deriva de nossas percepções e estas se dividem em impressões e ideias. As impressões são as percepções em primeira aparição, que aparecem com mais força em nossa mente. Já as ideias são as cópias de nossas impressões, que são mais fracas. Aparecem em nossa mente quando raciocinamos e lembramos das percepções já vividas. As impressões e ideias podem ser complexas ou mais simples. Por exemplo, ao comermos uma fruta, seu sabor e seu aroma formam sua complexidade, porém a cor da fruta é uma impressão mais simples. Nem todas as ideias correspondem as impressões, já que podemos ter a ideia de um unicórnio sem ao menos tê-lo visto uma única vez.

Hume divide as impressões em dois tipos: impressões de sensações e impressões de reflexão. As impressões de sensações são aquelas que percebemos por meio dos sentidos. Quando temos impressões, nossa mente cria cópias das mesmas formando ideias. Por exemplo, quando uma criança queima sua mão ao tocar no fogo, cria-se a ideia da dor, e esta ideia, conseqüentemente, causará medo à criança no momento que se aproximar do fogo outra vez. Essa impressão de medo Hume denomina como uma impressão de reflexão.

Na seção *Da filosofia moderna*, Hume defende que as qualidades secundárias dos objetos (cor, aroma, calor, frio, etc) são impressões da mente humana e não qualidades pertencentes aos objetos. Tomemos como exemplo, duas pessoas que estão dividindo o mesmo espaço: uma delas está sentindo calor, enquanto a outra está com uma leve sensação de frio. Então, poderíamos dizer, segundo alguns filósofos modernos, que as qualidades primárias (extensão e solidez) são as únicas pertencentes ao objeto. Hume não apoia este argumento, já que não seria possível a existência das qualidades primárias sem a existência real das qualidades secundárias.

Hume fala da ideia de extensão dotada de cor e solidez no parágrafo 8 da seção *Da filosofia moderna*, determinando que a cor não possui realidade externa.

A ideia de extensão é uma ideia composta; mas como não é composta por um número infinito de partes ou ideias inferiores, ela tem que afinal se resolver em partes perfeitamente simples e indivisíveis. Essas partes simples e indivisíveis, não sendo ideias de extensão, teriam que ser não-entidades, a menos que as concebemos como sendo coloridas ou sólidas. A cor está excluída de qualquer existência real. A realidade de nossa ideia de extensão, portanto, depende da realidade da ideia de solidez, e a primeira não poderá ser legítima se esta última for quimérica. (T 1.4.4.8)

A ideia de solidez definida por Hume trata-se da impenetrabilidade de dois corpos distintos e separados. De tal forma que ele exclui a existência real das qualidades secundárias dos objetos, não há como ter ideia de tais objetos. Porém, a ideia de extensão depende da ideia de solidez. Hume cria seu próprio argumento para solucionar este problema: através de nossos sentidos podemos acessar as qualidades secundárias dos objetos, mas somente através do tato será possível ter a ideia de solidez.

Hume faz duas reflexões: distingue a sensação do fato e a solidez do objeto; e nossas impressões não são capazes de representar a solidez. A primeira refere-se ao fato de que tocando uma mesa, posso denotar sua resistência de tal modo que ao pressioná-la me causará um movimento nos nervos que será transmitido à mente. Porém, não é possível afirmar que solidez, resistência e movimento possuam semelhanças.

Uma impressão através do tato seria uma impressão simples, porém a solidez não poderia ser assim representada. Além disso, a solidez é invariável enquanto as impressões do tato são mutáveis. Por isso, a origem da ideia de solidez não pode ser dada através das impressões do tato.

No final da seção *Da filosofia moderna*, Hume torna-se incapaz de justificar o conhecimento dos objetos através dos sentidos, já que negando a existência externa real das qualidades secundárias dos objetos, estamos negando também as qualidades primárias. Levando em consideração a teoria humeana das impressões e ideias, não podemos afirmar que as impressões são uma forma de garantia fiel.

A seguir uma análise do *Apêndice*, em que Hume manifesta sua própria insatisfação acerca da identidade pessoal. As dificuldades descritas no *Apêndice* baseiam-se na insuficiência da explicação da crença na identidade pessoal a partir da semelhança e da causalidade.

2.5 A IDENTIDADE PESSOAL NO APÊNDICE DA OBRA

Descartes afirmava que o pensamento era a essência da mente; não este ou aquele pensamento, mas o pensamento em geral. Isso parece ser absolutamente ininteligível, já que tudo que existe é particular; portanto, nossas diversas percepções particulares é que devem compor nossa mente. **Digo compor a mente, e não pertencer a ela.** A mente não é uma substância a que nossas percepções seriam inerentes. Essa noção é tão ininteligível quanto a noção *cartesiana* de que o pensamento ou percepção em geral é a essência da mente. (HUME, 2009, p. 695, grifo nosso)

Segundo Oliveira (2004, p.12), “percebe-se aqui o ponto de vista no qual Hume refuta inteiramente uma noção de mente na qual haja a necessidade de se falar em substância ou mesmo considerar contínuas e conectadas as percepções sucessivas que nos chegam à mente”.

O que nos parece é que há mais percepções separáveis não conectadas do que percepções sucessivas e relacionadas pelos princípios de causalidade e semelhança. Hume utiliza os princípios da cópia e separação que parecem ser estabelecidos de modo correto quando separados, e quando associados ao sujeito existente no mundo remetem a uma conectividade entre as percepções. Então, nossa mente estabelece relações de semelhança e causalidade remetendo a um caráter positivo da identidade. A ideia de *eu* criada por Hume pode ter sua origem a partir desse fluxo constante que nossa mente recebe.

Porém, o que Hume não consegue compatibilizar é o fato das percepções distintas serem de existências distintas com o fato de a mente não perceber a real conexão entre essas existências distintas. No momento que as percepções chegam em nossa mente, elas se transformam em algo a mais e é isso que será necessário desvendar.

Utilizando os dois princípios humeanos, o da cópia e o da separação, e identificando a identidade pessoal criadora dela mesma, Oliveira (2004, p. 13) destaca dois momentos importantes: em um primeiro momento, o fluxo constante de percepções distintas e separáveis de objetos que não possuem vínculos no mundo real; em um segundo momento, a conexão entre percepções sucessivas através dos princípios de semelhança e causalidade. Essa conexão pode ser tida como uma espécie de ilusão que dá continuidade aos objetos distintos. Porém, no momento que essa conexão é estabelecida em nossa mente, atribuímos identidade ao fluxo de percepções distintas e retornamos ao erro de Hume.

A ilusão que atribuímos a conexão de percepções distintas parece ser algo inexistente, imaginário. E é desta mesma forma que Hume procura definir a identidade pessoal, como uma

ilusão que nossa mente cria e é difícil de explicá-la. Supomos a existência de um eu composto por impressões e uma constância de sensações e sentimentos.

Tendo em vista que nossas percepções são distintas e não existe nada no mundo para conectá-las, Hume as associa através da semelhança, causalidade e contiguidade. Uma percepção distinta corresponde a uma existência distinta. Porém, com estes três princípios ocorre uma conexão entre os fatos, que antes passavam despercebidos. Por isso, esta distorção provoca em nós uma imaginação de identidade invariável, mesmo com as percepções distintas recebidas por nossa mente. Desse modo, onde teríamos variedade, a mente reconhece identidade, exatamente por distorcer as informações recebidas adaptando-as às necessidades próprias.

Essa suposta distorção nos leva novamente a um erro, já que as ideias provêm das percepções e, devido a essa tendência à distorção, não podemos crer na existência dos objetos externos assim como acreditávamos conhecê-los. Hume, quando trata da existência dos objetos externos, aborda dois momentos da percepção: percepções sucessivas e invariáveis; e a ilusão de uma identidade invariável.

Analisando-as, não seria oportuno dizer que o segundo momento deveria ser o primeiro, e então, o segundo exatamente uma correção do que foi concebido? Então, os princípios de semelhança, causalidade e contiguidade talvez seriam os mesmos presentes nos animais e que os fazem enxergar os erros perceptivos.

De acordo com a distorção que Hume aponta em relação ao conhecimento dos objetos externos, assim também a identidade pessoal pode ser concebida.

Primeiro ocorre que, ao observarmos uma pessoa, a percepção que nos chega é exatamente igual àquela que advém de qualquer outro objeto, pelo menos no que concerne a sensação física de sua aparição. Assim, percebemos essa pessoa como invariável e lhe atribuímos identidade exatamente como o faríamos a qualquer objeto externo. Mas, vendo o outro dotado de uma identidade, logo imagino que partilho desta mesma propriedade, e não encontro os motivos para imaginar que ocorra de forma diferente com o que seria na verdade o meu próprio feixe de percepções. (OLIVEIRA, 2004, p. 16)

Desta forma, como aponta Oliveira (2004), essa ilusão que ocorre em relação a identidade, remete-nos como seres de identidade invariável e ininterrupta próprias de seres idênticos. Isso reforça ainda mais a concepção de ilusão e crença na formação da identidade

peçoal. Hume estabelece como conceito de crença uma ideia vivida que relaciona-se com uma impressão presente.

O conceito de identidade pessoal talvez seja o mais difícil, pois ninguém procura refletir sobre sua concepção de eu, e quando o faz, o hábito possui a tendência de ser a resposta. Não basta apenas uma mera reflexão, é preciso estabelecer critérios suficientes. Oliveira, então, aborda a impressão presente como segundo fator constituinte da crença, já que a diferença entre a ideia que duvidamos e aquela que cremos, é que esta última está associada a uma impressão presente. Somente através de uma impressão presente teremos a crença, pois para o surgimento de novas ideias far-se-á necessário crer em algo originariamente.

A memória também é responsável pela identidade pessoal, mas não somente a memória como afirmam alguns filósofos. Pois não é preciso, necessariamente, que eu lembre de algo que fiz no passado para dizer que sou a mesma pessoa. Basta uma ideia de um *eu* ininterrupto e invariável mais uma impressão presente para resultar na identidade pessoal. Por isso, do mesmo modo como o conceito de identidade pressupõe o feixe de percepções definido por Hume, assim também ocorre uma ilusão quanto a identidade dos objetos. Isso, por fim, acaba sendo um ciclo objetivando o conhecimento humano.

A identidade pessoal torna-se confusa, segundo o que Hume apresenta no *Apêndice*, pelo fato de nossa mente atribuir identidade a objetos distintos e ao próprio funcionamento da mente. Porém, Hume não consegue explicar seus próprios argumentos e definir o conceito de *eu*. Ele se depara com grandes dificuldades em sua própria tentativa de explicação.

2.6 CONCLUSÃO

Neste capítulo, procurou-se mostrar como Hume estabelece o problema da identidade pessoal ao longo do Livro I do *Tratado da natureza humana*. Porém, no *Apêndice* reconhece seu erro e insatisfação, mostrando-se um filósofo cético sobre seu próprio projeto. Na seção 1.4.2, ele estabelece uma noção de identidade perfeita de um objeto invariável, mesmo sob uma variação temporal. Posteriormente, afirma que essa identidade perfeita não pode ser aplicada em nossas percepções. Então, trata-se de uma sucessão de percepções sucessivas.

Desse modo, Hume atribui uma comparação dos objetos existentes de maneira contínua e distinta, com a existência de um *eu*.

A concepção de eu parece ser apenas fictícia, ou seja, a identidade que atribuímos a nossa mente é fictícia. Porém, ao analisar isso, Hume percebe que nossa mente é apenas um feixe de percepções relacionadas pela causalidade e semelhança. O próprio Hume reconhece que “a identidade depende das relações entre idéias” (T 1.4.6.21).

Na seção *Da identidade pessoal*, Hume apresenta uma contradição, pois primeiro nega a existência da concepção de eu dizendo que é algo fictício, e depois propõe uma explicação para esse tema se baseando no feixe de percepções presente em nossa mente, a partir da associação de ideias. Quando retoma esse assunto no *Apêndice*, ele mesmo reconhece sua decepção acerca da própria explicação do Livro I do *Tratado da natureza humana*. Sustento a ideia de que Hume não conseguiu corrigir seu erro no *Apêndice*, e a concepção de identidade pessoal apresentada continuou sendo a mesma. Propõe que a concepção de eu baseia-se num sistema de percepções em fluxo constante. Além disso, nas suas obras posteriores, não escreve mais sobre esse tema. Por isso, Hume foi alvo de diversas críticas acerca do problema da identidade pessoal, pois se depara com explicações céticas que ele mesmo abandona.

3 ANÁLISE DE REID SOBRE *TRATADO DA NATUREZA HUMANA* E A TESE DA SUPERVENIÊNCIA

Neste capítulo, trataremos sobre a obra de Thomas Reid *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum*, que é o resultado de cerca de vinte anos de estudo e a análise da obra de Hume *Tratado da Natureza humana*. Além disso, será abordado neste capítulo a tese da superveniência, uma tentativa de tentar conciliar as propriedades físicas com as propriedades mentais, bem como algumas objeções a essa tese.

A tese de Hume acerca da causalidade terá um novo aspecto a partir de Reid. Enquanto a conexão necessária era fundamental para a tese humeana, Reid faz uma crítica à relação entre pensamento e matéria, e defende o dualismo.

Porém, primeiramente far-se-á necessário entender de que maneira Reid define sua teoria baseada na experiência, e como apresenta o conceito de percepção na sua obra *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum*. A seguir, uma breve explicação acerca do tema, e posteriormente uma análise mais detalhada da crítica feita a obra de Hume. Por fim, defender-se-á a tese da superveniência relacionando-a com a tese de causalidade humeana.

3.1 A PERCEPÇÃO EM REID

Reid pretende realizar um estudo acerca da natureza humana através de um método experimental. Procura utilizar um procedimento parecido daquele utilizado na física. Afirma que do mesmo modo como os corpos são dissecados para sua análise, assim também far-se-ia com a mente humana (REID, 2013, p. 20). Sua teoria consistiria em um novo método para conceber nosso conhecimento.

No livro *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum*, o autor aponta três elementos importantes para sua teoria da percepção, sejam eles: a concepção, a crença e a imediaticidade. Por concepção, ele mesmo afirma a impossibilidade de explicação do conceito, mas apresenta alguns argumentos para sustentá-lo. A concepção está presente em toda operação da mente, por isso é fundamental para a apreensão dos objetos pelos sentidos. Estes não podem nos dar a crença de qualquer objeto externo sem termos a

concepção dele. Portanto, em toda operação da mente, deve haver concepção ou sensação (REID, 2013, p. 35).

Contudo, caso haja alguma operação da mente sem concepção, então, esta chamar-se-á de apreensão simples². Levando em consideração que a linguagem humana é uma maneira de expor as operações da mente, pode-se dizer que uma coisa é obter o entendimento do que foi afirmado (ou seja, entender o significado do que foi concebido, seja uma palavra ou um discurso). Porém, julgar acerca disso já é outra coisa. Por isso, Reid afirma que a primeira é apreensão simples e pode existir sem a última, mas o juízo e o raciocínio dependem de algo antes concebido (REID, 2013, p. 35-36). Para que seja feito o julgamento sobre algo é necessário que o mesmo tenha sido dito, caso contrário não há sobre o que se julgar.

Quanto à crença, Reid menciona a memória e a sensação como princípios naturais para sua existência (REID, 2013, p. 35). Sensação designa a existência presente, e então, a crença do que foi percebido ou sentido. Assim, a memória traz a noção de existência passada e a crença de que algo existiu no passado. Reid, aponta que as sensações são responsáveis pela concepção imediata do objeto e pela crença nele. Portanto, a união da concepção e da crença tidas como imediatas resultam na percepção.

Decorrido o processo para a definição de percepção, tem-se um outro elemento: a imediaticidade. A intenção de Reid não é descrever o processo perceptivo através do raciocínio ou alguma inferência, pois afirma que esse processo da sensação à crença do objeto percebido se dá por “uma lei de nossa natureza”. Ou seja, ele afirma que o mesmo é resultante da constituição da natureza humana (REID 2013, p. 127). De que maneira? Segundo a teoria reidiana, há princípios inatos em nossa mente que nos fazem conceber os objetos externos e obter crença dos mesmos, de modo imediato.

A percepção em Reid não necessita de raciocínio e as crenças são originadas de leis naturais que fazem parte de nosso caráter cognitivo. Pereira (2009, p. 138-139) apresenta uma definição para a percepção reidiana: “... um objeto externo causa alguma mudança física em algum órgão dos sentidos que, pelas leis de nossa natureza, causa alguma sensação na mente. Essa sensação [...] faz surgir uma concepção e uma crença sobre o objeto externo, que são imediatas”. Então, a percepção faz com que tenhamos a concepção e a crença do objeto

2 Aqui Reid não diferencia *apreensão* de *concepção*. Trata as duas palavras como sinônimos, portanto, *apreensão simples* pode ser dita também como *concepção simples*. (Reid, 2013, p. 36)

existente. Por exemplo, sobre o movimento: é preciso ter sua concepção e a crença do objeto sendo movido. A partir disso, Reid define consciência por meio da concepção que temos das operações de nossa mente e a crença na existência da mesma.

Levando em consideração a memória e a sensação como princípios da crença, se faz necessário questionar o porquê os mesmos não fazem parte da imaginação ao invés da crença. Esse questionamento o próprio Reid não sabe respondê-lo, conforme escreve em sua obra *Investigação*:

Concluo, então, que a crença que acompanha a sensação e a memória é um ato simples da mente, que não pode ser definido. Nesse respeito, é como o ver e ouvir, que nunca podem ser definidos de maneira a serem entendidos por aqueles que não possuem essas faculdades; e, para os que as têm, nenhuma definição pode deixar essas operações mais claras do que elas já são. De maneira similar, todo homem que tem qualquer crença, e é raro o homem que não tenha nenhuma, sabe perfeitamente o que é uma crença, mas nunca consegue definir ou explicar o que é. (REID, 2013, p. 39-40)

Reid defende em sua teoria que não precisa apontar uma causa para nossas concepções. Por isso, dá o nome de consciência para a fonte de nosso conhecimento, e de percepção para as concepções dos objetos externos e a crença na existência dos mesmos. Segundo ele, isso ocorre de modo imediato devido ao processo natural de nossa constituição humana.

Se utilizássemos o raciocínio para a compreensão dos objetos externos através dos sentidos, então seriam poucos aqueles que teriam, já que na infância ou mesmo quando bebês nenhum ser humano consegue raciocinar (REID, 2013, p. 197). Isso é algo que ele aprenderá ou obterá mais tarde. Portanto, vale destacar que Reid defende a tese de que nossas crenças não são obtidas pelas vias do raciocínio, mas acredita que já possuímos princípios inatos em nossa mente derivados de processos naturais. A seguir, compararemos o processo perceptivo em Hume e Reid, confrontando o monismo humeano com o dualismo reidiano. Além disso, abordaremos os pontos em que Reid critica o *Tratado da natureza humana*.

3.2 COMPARANDO O PROCESSO PERCEPTIVO EM HUME E REID

Hume defende a ideia de que algumas qualidades das percepções são extensas, enquanto outras são inextensas. Mas, a união destas ocorre através da conjunção local, a mesma que determina a relação entre a mente e as percepções. Em sua obra *Investigação*

sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum, Reid estabelece um dualismo, criticando Hume e apontando uma *redução ao absurdo* (REID, 2013, p. 217).

A crítica se baseia na ideia de que, se inferirmos a mente como extensa a partir de ideias de extensão, ela deveria também ser divisível. Hume tenta provar que “a mente não é uma substância, ou que é uma substância estendida e divisível, porque as ideias de extensão não podem estar em um sujeito que é indivisível e não extenso” (REID, 2013, p. 218). Porém, isso parece ser algo absurdo, já que ao observar uma casa verde, então na minha mente deverá possuir uma extensão verde que represente o objeto observado? Reid afirma que “minha mente é uma substância, isto é, um tema permanente de pensamento, e minha razão me convence que é uma substância sem extensão e indivisível, e, logo, deduzo que não pode haver nela qualquer coisa que se assemelhe à extensão” (REID, 2013, p. 219). Então, tendo a mente como inextensa, a percepção não pode ser extensa.

De acordo com Reid, os objetos são percebidos de maneira imediata pela mente. Porém, na seção *Da imaterialidade da alma*, Hume defende a teoria de que se os objetos não têm contato direto com a mente, as imagens que os representam podem ter. Por exemplo, a mesa possuindo extensão e sendo divisível, é representada por uma imagem em nossa mente. A crítica de Reid direciona-se exatamente a esta tese: como é possível a imagem, que é de certa maneira, presença física do objeto, estar em uma mente imaterial? Reid (*apud* Guzzo 2011, p. 71), destaca que “[...] essa imagem é somente a concepção de um objeto, e não o objeto concebido. Ela é um ato da mente, e não o objeto daquele ato.” Então, as percepções seriam atos mentais e imateriais, segundo Reid, ao contrário do que teoria humeana afirma no *Tratado da natureza humana*.

Deve-se, agora, esclarecer como um ato mental refere-se a um objeto material, algo tão distinto de nossa mente. Reid aponta isso ao dizer que tudo faz parte de nossa constituição natural, e é deste modo que as sensações e percepções se relacionam com os objetos externos. Nada mais é do que uma relação intencional. Não é através da conexão necessária estabelecida por Hume que podemos apreender a relação entre um objeto e uma sensação. Tudo ocorre de maneira imediata que não conseguimos obter uma explicação acerca disso (REID, 2013, p. 127).

Segundo Reid, o erro dos filósofos modernos foi analisar as operações da mente e não os objetos e qualidades que representam essas operações. Os objetos reais são percebidos por

nossa mente diretamente, e não através de imagens de acordo com a teoria humeana. A natureza humana nos fornece a crença da percepção de cada objeto, não exigindo necessariamente a presença física do mesmo, dadas certas sensações subjetivas.

As sensações de calor e frio são perfeitamente conhecidas, pois não são, nem podem ser, nada além daquilo que sentimos que sejam. No entanto, as qualidades nos corpos as quais chamamos de *calor e frio* são desconhecidas. São apenas concebidas por nós como causas ou ocasiões desconhecidas das sensações às quais atribuímos os mesmos nomes. Mas embora o senso comum não diga nada sobre a natureza dessas qualidades, ele claramente dita a existência delas; e negar que possa haver calor e frio quando não são sentidos é um absurdo grave demais para merecer refutação. Afinal, o que poderia ser mais absurdo do que dizer que o termômetro não pode subir e cair, sem que uma pessoa esteja presente [...] (REID, 2013, p. 63-64)

Assim, ao falar do calor, Reid não se refere às qualidades sensíveis atribuídas ao objeto externo, mas a uma causa desconhecida dessas qualidades que são sugeridas de modo subjetivo. Nessas causas há uma relação com algo que já conhecemos. Por exemplo, a qualidade de uma rosa está no seu perfume; ao sentir esse cheiro, logo identifico ser o perfume de uma rosa. (REID, 2013, p. 35) A qualidade da rosa me dá essa sensação, porém não há como explicá-la. “Aqui, então, uma sensação, um cheiro, por exemplo, pode se apresentar à mente de três maneiras diferentes: pode ser cheirado, pode ser lembrado, pode ser imaginado ou pensado” (REID, 2013, p. 36). Reid estabelece, portanto, a sensação e a lembrança como princípios naturais da crença.

Hume, ao contrário, não diferencia a percepção imediata e o que existe independentemente da percepção (T 1.4.2.14), pois apesar da distinção entre percepção e objeto, os mesmos estão relacionados pelo princípio da semelhança e causalidade. Já Reid reconhece a total diferença entre objeto e percepção. Assim, as qualidades como o calor e a cor de um objeto são reais quando sugeridas pelas qualidades subjetivas através de nossa constituição natural.

Através da reflexão, temos percepções subjetivas que são atribuídas como qualidades sensíveis aos objetos de maneira injustificada. Porém, isso não impede a localização de algumas percepções espacialmente. Para Hume, o espaço é representado através de imagens que representam os objetos externos. A conjunção local é a responsável pela relação entre as percepções e a alma. Levando em consideração que as impressões táteis e visuais são dotadas de extensão, não podem estar contidas em uma alma imaterial. A teoria humeana aponta para uma apreensão direta entre mente-objeto, ou seja, as percepções humeanas são os próprios objetos externos. Por isso, as qualidades das percepções seriam as qualidades dos objetos

reais. A representação dos objetos não está em nossa mente, mas é a partir dela que percebemos os objetos, e então, as impressões. Desta forma, o que apreendemos dos objetos é somente a aparência. Por isso, Hume é um monista.

Se caracterizássemos Hume como dualista, seria através de um dualismo apenas representativo e não substancial, acerca da existência de percepções extensas e inextensas. Ou seja, a incapacidade de localizar todas as percepções no espaço, levando em consideração que há percepções extensas (localizáveis) e inextensas (não-localizáveis). E, se apontássemos a mente como material e espacial, a analogia da mente com o teatro, em que as percepções surgem de maneira sucessiva em nossa mente, seria contraditória (T 1.4.6.4).

Contrapondo o monismo de Hume, está estabelecido o dualismo reidiano que rejeita a relação da consciência, memória e percepção com os aspectos fisiológicos do corpo humano. Reid afirma que as impressões são obtidas através dos nervos que compõem nosso corpo e estes, então, transmitem ao cérebro. Levando em consideração sua compreensão materialista da consciência, Guzzo (2011, p. 76) aponta que “a impressão, para Reid, é a parte material de uma atividade que ainda requer outros elementos”. Sendo que as impressões possuem causas materiais e são qualidades fenomenológicas da mente, estas são inextensas por serem fisiologicamente dependentes e subjetivas, tanto para Hume como para Reid (GUZZO, 2011, p. 76). Portanto, nossas impressões obtidas através de nossos sentidos são consideradas eventos materiais.

Mas a concepção dos objetos, para Reid, necessita de atos mentais. E podemos considerar os objetos como extensos e os atos mentais inextensos, é o que sugere seu dualismo. Em Hume, a percepção é suficiente para concebermos o objeto externo, tanto as percepções extensas como inextensas. Então, “se as percepções inextensas puderem ser reduzidas a fenômenos físicos, não há qualquer motivo para defender-se algo como a imaterialidade da alma” (GUZZO, 2011, p. 77).

A teoria reidiana ignora a conexão necessária que Hume trata como essencial entre o pensamento e a matéria, e portanto, ignora também a causalidade existente entre os mesmos. Para Hume, a conexão constante é suficiente para que se tenha a causalidade. “[C]omo nossa idéia de eficiência é derivada da conjunção constante entre dois objetos, sempre que se observa tal conjunção, a causa é eficiente; quando não se a observa, não pode haver nenhum tipo de causa” (T 1.3.14.32). Reid admite que a percepção possui uma conexão com as

impressões obtidas dos objetos externos, mas trata-se de leis pertencentes a constituição humana.

O dualismo de Reid contrapõe a seção *Da imaterialidade da alma*, já que o pensamento não se origina tão somente do movimento, ou seja, o pensamento não é somente produzido a partir de sensações. Estas surgem por meio de impressões físicas, em que certas vibrações ocorrem nos nervos que transmitem as ideias para nosso cérebro. Hume defende a conexão necessária entre pensamento e matéria mas, se há uma relação entre pensamento e matéria, ou mente e corpo, então não podem ser duas substâncias que se distinguem totalmente. A partir disso, aponta-se para uma hipótese: a teoria humeana poderia ser materialista?

Para Hume, a impressão já é uma representação real do objeto, mas para Reid é apenas uma ocasião para que ocorra atos mentais, e estes levam ao conhecimento do objeto externo. O ocasionalismo é resultado das leis naturais impulsionadas por um poder divino, e a causalidade só pode ocorrer a partir disso. Para que haja causa é preciso “um fator intencional no sentido de exigir consciência, desígnio” (GUZZO, 2011, p. 79).

Se considerarmos a alma imaterial como aponta Hume no *Tratado da natureza humana*, então parece contraditório identificar a percepção com as impressões materiais. Surge uma falsa analogia entre corpo e mente, segundo Reid. Tendo a mente como algo passivo, receptivo de percepções, Hume defende a tese de que os estados mentais são modificados quando os aspectos físicos entram em contato com o mesmo. A teoria reidiana afirma que não é sobre a mente que ocorrem as impressões dos objetos externos mas através dos nervos de nosso corpo e, posteriormente, chegam ao cérebro. Isso ocorre ao observarmos um objeto, este é concebido na retina de nosso olho, e com suas terminações nervosas passará as impressões para nosso cérebro. Esse naturalismo de Reid provém de uma lei divina, em que aponta Deus como aquele que nos deu o poder das percepções. Já Hume recorre ao empirismo e ao ceticismo.

[...] é justo observar que, nas operações da mente, assim como naquelas dos corpos, devemos frequentemente nos satisfazer em saber que algumas coisas estão conectadas e se seguem invariavelmente umas às outras, sem sermos capazes de descobrir a cadeia que se dá entre elas. É a essas conexões que damos o nome de *leis da natureza*; e, quando dizemos que uma coisa produz outra por uma lei da natureza, isso não significa nada mais que isso, uma coisa que, em linguagem popular chamamos de *causa*, é constante e invariavelmente seguida de outra, que chamamos de *efeito*, e que não sabemos como estão conectados. (REID, 2013, p. 127)

Aqui, Reid utiliza a causa e efeito como elementos da experiência, assim como Hume, porém de maneira diferente. Hume utiliza a causalidade para relacionar as percepções em nossa mente, afim de compor a concepção de eu na seção *Da identidade pessoal*. Reid afirma que o poder causal vem de Deus a partir da constituição humana. Segundo ele, "há leis da natureza pelas quais as operações da mente são reguladas, há também leis da natureza que governam o sistema material" (REID, 2013, p. 128). Então, sabemos que há uma causa que provém de Deus, mas esta não é no sentido de causar uma ideia. Se assim fosse, a mente seria ativa e possuiria uma ligação com o imaterialismo, como Berkeley defende. "Em sua teoria da visão, ele de fato parece aceitar que há um mundo externo material: mas ele acreditava que esse mundo externo era apenas tangível, e não visível" (REID, 2013, p. 125). Portanto, o objeto visível "não era externo, mas estava na mente" (REID, 2013, p. 125). Mas para Reid, a mente é passiva, em que os objetos externos, ou signos, são reais e o que apreendemos deles são coisas significadas por eles (REID, 2013, p. 108).

A causa de Reid sugere que ao ver um objeto "a aparência que sua cor produz pode ser chamada de *sensação*, que me sugere uma coisa externa como a causa; mas sugere também a direção e a posição individuais dessa causa, com respeito ao olho". Para toda percepção há um poder causal não originado propriamente pela mente, mas advindo de Deus. E este fazendo parte do senso comum, não há como duvidar ou explicá-lo.

A causalidade abordada por Hume no *Tratado da natureza humana* descarta ideias a priori a partir das impressões baseadas nos princípios de semelhança e contiguidade (T 1.4.5.30). Reid aborda que isso parece não ser suficiente para descartar o inatismo, já que a experiência tida anteriormente não garante que ela tenha ocorrido realmente ou que foi por poder divino que ela está em nossa mente. Ele defende a ideia de que a única causa eficiente é a vontade de Deus: responsável para que a percepção de um objeto seja independente causalmente de uma impressão.

Daí surge o dualismo de Reid: a impressão dos objetos externos e reais não pode causar uma percepção dada a incompatibilidade entre a matéria e os atos mentais. Desta forma, os objetos externos causam a impressão através de um poder divino que resulta em uma sensação seguida da percepção. Esta percepção se refere à causa da impressão dada. "Então, a sensação me sugere um objeto externo como causa ou ocasião dela" (REID, 2013, p. 106). Por isso, Reid aponta que mesmo que nossos órgãos sensíveis, como a visão por

exemplo, estivessem inativos, ainda poderíamos conceber percepções, já que “se nos ativermos devidamente à operação de nossa mente no uso dessa faculdade, perceberemos que a aparência visível dos objetos é raramente considerada por nós” (REID, 2013, p. 89). Porém, de que maneira isso pode ocorrer?

Ele pode compreender tanto quanto qualquer outro homem, não só a ordem, as distâncias e os movimentos dos corpos celestes, mas também a natureza da luz e as leis da reflexão e refração de seus raios. [...] Para compreendermos a razão disso, devemos distinguir entre a aparência que os objetos produzem nos olhos e as coisas sugeridas por essa aparência: e também, no caso da aparência visível dos objetos, devemos distinguir entre a aparência da cor e a aparência da extensão, da forma e do movimento. (REID, 2013, p. 87)

Desta forma, até mesmo um cego que começasse a enxergar, será capaz de comparar a forma visível dos objetos com as sensações obtidas anteriormente através do tato e da audição. “Buscamos provar que um homem cego pode formar uma noção de extensão e forma visível dos corpos, a partir da relação que ela tem com a extensão e forma tangíveis.” (REID, 2013, p. 123).

Hume baseia-se na teoria de impressões e ideias, portanto, toda ideia é uma cópia da impressão. Levando em consideração a diferença entre uma impressão e os objetos externos, há possibilidade de um objeto ser diferente da sua impressão. Porém, é preciso raciocinar primeiramente a partir do objeto (T 1.4.5.20). Partindo do objeto, temos as impressões dos mesmos. Então, a mente só consegue conceber as qualidades dos objetos, já que as mesmas se estendem as impressões. As percepções dos objetos externos podem ser distintas, visto que não podemos conceber as qualidades reais dos objetos a não ser através das impressões. Desta forma, Hume afirma que as percepções que estão em nossa mente são semelhantes aos os objetos materiais reais. A seguir, será abordado a filosofia do senso comum, a qual Reid defende, e a contrapõe com o ceticismo presente na obra de Hume.

3.3 O MÉTODO EXPERIMENTAL NA FILOSOFIA DO SENSO COMUM

Thomas Reid sempre respeitou e de certo modo elogiou Hume, porém estruturou suas críticas baseadas no senso comum, conforme sua obra *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum*, onde se dedica a uma pesquisa e interpretação profunda da obra humeana *Tratado da natureza humana*. Ele trata de Hume como um filósofo

totalmente cético, determinado a negar a existência de um mundo exterior e basear-se totalmente nas concepções da mente humana.

A obra de Thomas Reid possui uma semelhança com a teoria humeana no que se refere as investigações da natureza humana. Para ele, não há muita inovação da filosofia no que se refere à mente e suas operações, porém é preciso ter cuidado para que não ocorra erros e ilusões acerca do ceticismo. Reid desenvolve sua teoria baseando-se em uma analogia entre a biologia e o estudo da mente. Conforme já mencionado, apreendemos a anatomia humana através da dissecação dos corpos e da mesma forma deve ocorrer com a mente para que ela seja apreendida (*Investigação*, 2013, p.20).

Segundo Reis (2010), Broadie aponta algumas dificuldades para a utilização deste método reidiano. A primeira diz respeito à análise de diversos corpos para a investigação da anatomia humana, enquanto para investigar a anatomia da mente só é possível a análise da própria mente com clareza e precisão. As outras mentes são interpretadas a partir de sinais emitidos por outra pessoa e não trazem a certeza de dados corretos para a investigação.

A segunda dificuldade refere-se à variedade de características que a mente humana possui em cada pessoa. Reid afirma que possuímos dois poderes naturais: poderes autônomos e poderes condicionados. A percepção sensível é um exemplo de poder autônomo do ser humano, pois trata-se de um poder dado por Deus como condição para a preservação da espécie humana e animal. Os poderes condicionados são aqueles que necessitam de educação, e na medida que estes poderes variam, se torna cada vez mais difícil do homem manter seus princípios comuns.

Outra dificuldade que Reis (2010) expõe refere-se à maneira como nossas percepções chegam a nossa mente, já que não conseguimos reconstruir as etapas mentais que ocorrem. As percepções unem-se por meio de associações ou hábitos. Segundo Reid, a compreensão da mente humana parte dos componentes mais simples para os mais complexos, ou seja, a análise dos cinco sentidos perceptivos é o ponto de partida para o conhecimento das demais faculdades da mente humana.

Reid analisa a teoria de Descartes sugerindo que o argumento “Penso, logo existo” é uma falácia, já que afirma possuir a mesma forma argumentativa que “Durmo, logo existo” ou “Não faço nada, logo existo”. Parece que Descartes queria provar a existência do pensamento

e não da existência humana (REID, 2013, p. 24). Logo remete a um ser que pensa, então a existência da mente humana. Porém, isso nos leva ao infinito, já que não é possível provar a existência do pensamento.

Além deste, Reid descobre outro problema na teoria cartesiana: o problema da identidade (REID, 2013, p. 25). Apontando como correto o argumento cartesiano da existência do pensamento, como é possível provar que a sucessão de pensamentos formam uma única e mesma identidade tanto no passado como no presente?

Para Locke, a justificativa deste problema é através da consciência, a qual o homem possui uma ideia de *eu* por meio da memória da sucessão de atos cometidos. Porém, Reid atesta que esta teoria não pode ser verdadeira, já que podemos não nos lembrar de todas nossas ações desde crianças (REID, 2013, p. 25). Ele faz uma crítica ao sistema idealista, procurando mostrar que a crença como uma percepção não-representacional pode ser um princípio do senso comum e toda teoria que procure provar ao contrário é falsa. Para um sistema idealista as coisas que percebemos são apenas ideias em nossa mente (REID, 2013, p. 21). Então, a teoria das ideias é algo afastado do princípio do senso comum.

Reid expõe suas críticas à teoria das ideias. As ideias que surgem em nossa mente parecem não ser resultantes das coisas do modo como as percebemos. E parece que esse é o problema que Hume não consegue solucionar. As ideias são afastadas do senso comum e Reid conclui que não é possível relacioná-las. Obter percepções dos objetos através de imagens mentais é totalmente contraditório ao entendimento humano e ao princípio do senso comum. Se analisarmos e não considerarmos as ideias como fictícias, então é preciso comprovar e conhecer melhor os objetos do conhecimento humano. A existência das ideias não pode ser duvidada, porém se faz necessário explicitar uma teoria não equivocada acerca das mesmas e dos objetos perceptíveis.

Thomas Reid sofre influência de Newton ao estabelecer duas condições, sejam elas: as causas devem existir e serem verdadeiras; e elas devem ser suficientes para produzir o efeito. Reid procura distinguir magnitude real de magnitude aparente em relação às percepções que temos acerca dos objetos. A primeira é a percepção obtida através do tato em que não se modifica sob medidas, ou seja, é invariável. Já a magnitude aparente é aquela observada através da visão, em que o objeto sofre alterações dependendo da posição do observador. Utilizando argumentos lógicos, Reid cita um exemplo: Quanto mais nos afastamos de uma

mesa, menor ela ficará, porém o objeto não sofre alteração de tamanho, já que ele existe independentemente de nós. Assim, tanto a magnitude real como a magnitude aparente podem ser atribuídas a mesa, mas a diferença da imagem para a mente Hume não consegue justificar.

O objetivo do sistema ideal reidiano é justificar como é possível criar a ideia de algo externo e se lembrar disso tempos depois, mesmo quando não vemos mais o objeto. Além disso, pretende explicar como é possível imaginar objetos e coisas que nunca tenham visto e, até mesmo, aquelas que nunca tenham existido. A conclusão pode ser reduzida a uma percepção imediata das ideias da mente, mas o problema está em definir como isso é possível.

Para Reid, os filósofos confundem percepção de sensação. Por exemplo, quando sinto cheiro de alguma coisa me remete a uma sensação; já quando vejo um animal é uma expressão que designa percepção. Porém, essa parece ser apenas uma distinção gramatical e não real.

Além disso, Reid diferencia a percepção da memória e da imaginação. Ver algo, lembrar de algo e imaginar algo são três coisas bem diferentes. A diferença ocorre devido a relação dessas três operações com a crença e com a concepção. Essa teoria é comparada com a teoria humeana. Por exemplo, ao imaginar um unicórnio ou uma planta nada me garante que isso exista ou tenha existido no passado. A única maneira para o entendimento é através da concepção do objeto. Já a memória traz a lembrança de uma crença obtida no passado desta concepção. A percepção, então, é a crença do objeto existente. Porém, como é possível determinar a concepção de algo real e como podemos definir a crença a partir da existência real dos objetos?

Procurando uma resposta para este problema, Reid define a sensação como algo pertencente ao ser humano internamente. Ou seja, ao sentirmos o odor de algo que jamais sentimos antes não conseguimos relacionar este odor ao seu objeto equivalente, e do mesmo modo ao ouvirmos um som que nunca tenhamos ouvido antes. Por isso, a sensação, de modo inexplicável, parece se originar a partir da mente e possuir semelhança com a definição humeana de impressão. Porém, Reid critica Hume, já que este não deixa evidente o que é uma impressão, se seria a afecção pelo objeto ou o próprio objeto obtido através das percepções.

É possível notar uma relação entre o problema reidiano de sensação e o problema humeano de impressão. Por exemplo, ao sentir o cheiro de uma flor, tenho esta sensação e,

através da minha natureza, posso concluir que a flor possui uma causa para este determinado cheiro, ou seja, a causa da sensação. Portanto, confirmamos a existência real da flor descrita. Neste ponto, a dúvida em questão é se uma impressão seria o “cheiro” ou a qualidade da flor. Para Reid, a sensação nos leva a qualidade do objeto e a crença de sua existência devido a própria constituição humana. Então, a sensação desperta a percepção.

Deste modo, podemos afirmar que Reid é um filósofo realista direto. Sua teoria aponta que o conhecimento humano provém da capacidade de conhecimento dos objetos por meio dos sentidos. Hume, ao definir sua teoria, utiliza as impressões e ideias obtidas através das percepções, porém não consegue provar a existência de objetos reais.

Reid critica o ceticismo de Hume quanto a impossibilidade de obter conhecimento através dos sentidos. Para ele, esse ceticismo afetava o desenvolvimento da filosofia moral. Então, ele procura conciliar a filosofia com o senso comum para chegar a um sistema ideal que resultaria em conhecimento verdadeiro. Reid procura detectar os absurdos que devem ser admitidos quando se assente às conclusões céticas de Hume, e mostrar como tais absurdos são incompatíveis com a vida comum.

A diferença entre a filosofia e o senso comum é que, enquanto a primeira trata do conhecimento superior, o segundo trata apenas das opiniões debatidas entre o povo. Essas opiniões não possuem valor epistemológico e a função da filosofia seria provar isso, baseando-se no conhecimento obtido através da razão. Porém, o objetivo não se cumpre, pois nos leva ao erro, conforme Hume cita em sua obra *Tratado da Natureza Humana*:

[...]sinto-me assustado e confuso com a solidão desesperadora em que me encontro dentro de minha filosofia; imagino-me como um monstro estranho e rude que, por incapaz de se misturar e se unir à sociedade, foi expulso de todo relacionamento com os outros homens e largado em total abandono e desconsolo. (T.1.4.7.2)

Reid critica essa posição de Hume, já que o senso comum sempre ocupará lugar de destaque e a razão ficará submetida a ele. Somente os princípios do senso comum seriam inquestionáveis e autoevidentes. As proposições autoevidentes, assim chamadas por Reid, são os princípios do senso comum, também chamados de axiomas em teorias científicas. E o contrário disso seria dito *absurdo*.

Porém, nos tornamos incapazes de determinar uma crença nos princípios comuns a partir da razão. A teoria reidiana esclarece que é desnecessário, já que possuímos a

constituição da natureza humana que sempre nos leva a crer nos princípios do senso comum. Sendo assim, a razão fica submetida aos princípios e não consegue determinar nada sem eles.

Reid aponta também para algumas opiniões que negam o senso comum, e isso parece ser absurdo. Reis (2010, p. 87) chama o termo 'absurdo' de sintomático. Ao contrariar os princípios do senso comum, estamos cometendo uma absurdidade, e poderemos ser considerados alguém com problemas mentais, e que deverá passar por tratamentos médicos. Não há nenhum argumento que possa corrigir esse absurdo.

Por mais que tentamos dizer que estamos contrários aos princípios do senso comum, isso nos leva ao ceticismo. É praticamente incoerente duvidar destes princípios. Não conseguimos negá-los. Nossos sentidos os determinam como verdadeiros.

A teoria reidiana afirma que não é possível estabelecer como necessário a semelhança entre a representação material e a mente. Porém, se há ideias de extensão em nossa mente, então a mente também deve ser extensa. Não é possível aceitar esta premissa e o próprio Reid a refuta, pois, se nossa mente está restringida somente às ideias, não há contato com o mundo externo. Reid ao refutar sua premissa define nossa mente como uma substância inextensa e indivisível (REID, 2013, p. 219), ao contrário de Hume: “a mente não é uma substância, ou que é uma substância estendida e divisível, porque as ideias de extensão não podem estar em um sujeito que é indivisível e não extenso” (REID, 2013, p. 218). Sendo a mente inextensa e imaterial, não há nada que possa ser semelhante à extensão e as aparências que possuímos são determinadas pela crença. O dualismo de Reid não reconhece a fenomenologia de nossa experiência, onde as percepções das coisas materiais estão distribuídas no espaço, e sua teoria é baseada em ideias inatas a partir das leis naturais da constituição humana.

Contrapondo Reid, a teoria humeana não é dualista e não há nada mais em nossa mente além das impressões e ideias de nossas percepções. Não há ideias inatas e os objetos são conhecidos através das aparências que temos deles. O ceticismo humeano mostra as percepções como efeitos que nos levam ao conhecimento e não a ocasiões. É nos objetos que se origina a representação mental.

A concepção de Reid acerca da causalidade defende que não há causas físicas, porém deve haver uma causa ativa nos fenômenos naturais. Ocorre uma contradição e para a defesa de sua teoria, Reid acaba regrido as leis naturais e a determinação de Deus. Então, Deus

causa as leis naturais e estas determinam os eventos físicos. A concepção de causalidade na teoria reidiana é uma determinação divina, a qual Hume não aceitaria. Não há nada que se possa determinar fora da ordem natural, e a causalidade que ocorre entre as percepções e o ser humano segue esta ordem, determinando a identidade pessoal a partir de um feixe de percepções.

A crítica reidiana questiona os princípios de Hume quanto a relação que ele estabelece entre as ideias. Trata Hume como um autor que juntou suas ideias por princípios associativos e não provou nenhuma teoria como verdadeira. Reid aponta suas críticas a fim de defender os princípios do senso comum e que nossas crenças são baseadas nestes princípios. Há uma incompatibilidade da teoria humeana com as crenças do senso comum, já que há distinção entre as mentes. Uma mente se difere da outra, pois o conjunto formado entre os sentidos, sentimentos e a memória é diferente de cada pessoa. Cada um possui um modo de pensar e, por isso, Reid utiliza os princípios do senso comum como algo que é compartilhado por toda a humanidade e, portanto, não há divergência entre as mentes. Já Hume, ao definir a identidade pessoal como uma sucessão de impressões e ideias que se relacionam entre si, descreve que ao mesmo tempo que eu possuo essa sucessão de impressões e ideias também tenho consciência dela mesma.

A seguir, será abordada tese da superveniência, baseando-se na teoria de Searle que parece ser uma boa solução para as dificuldades levantadas por Reid acerca da extensionalidade da mente.

3.4 A TESE DA SUPERVENIÊNCIA

A teoria da identidade possui uma objeção cartesiana. Descartes divide o mundo em duas categorias, *res extensa* e *res cogitans*. A primeira designa as coisas extensas que ocupam espaço (espacial), e a segunda as coisas inextensas (mental). Porém, parece difícil chegar a uma conclusão da localização de uma ideia ou pensamento. Não há um ponto determinado em nosso cérebro onde é possível apontar e dizer que lá se encontra a cor vermelha da maçã, por exemplo. Até mesmo, nossas sensações, como alegria, tristeza não possuem uma localização espacial específica. Por isso, estes estados mentais não podem ser comparados com processos cerebrais.

Para aprofundar essa tese, é preciso definir substâncias lógicas como coisas que existem por si próprias, ocupando lugar no espaço (MASLIN, 2009, p. 83). O cérebro é uma substância lógica. Possui vários elementos minúsculos que o compõem, mas, de modo geral, é uma substância úmida e de massa cinzenta. As moléculas se movem de um lado para outro do cérebro quando ocorrem processos mentais. Porém, na ocorrência de estados mentais esta afirmação acerca das substâncias lógicas se torna inválida, já que estados mentais não possuem uma localização espacial. Desta forma, o mental e o físico se diferem entre si.

Ao tentar atribuir uma localização no espaço para os estados mentais, acabamos nos contradizendo, pois é algo sem sentido e não podem ser substâncias lógicas. Ao sentir dor, por exemplo, esse estado mental está associado ao corpo (MASLIN, 2009, p. 85). Então, envolve duas entidades, uma física (pessoa) e um estado mental (a dor), que estabelecem uma condição: uma pessoa que está sentindo dor em seu corpo. O mesmo ocorre quando pensamos. Podemos identificar onde a pessoa estava quando exerceu determinado pensamento, mas a localização espacial do pensamento em si não é possível apontar, pois estaríamos inferindo a ele uma substância lógica. A única coisa que podemos conceber é um ser pensante.

Segundo Maslin (2009, p. 84), Thomas Nagel aponta argumentos para que a identidade de alguém sentindo uma dor fosse resumida não a partir de um processo cerebral e a sensação de dor, mas entre “o meu *ter* uma certa sensação e o *estar* de meu corpo em certo estado físico”. Deste modo, ambos estariam unidos na mesma localização espacial, mesmo levando em consideração que a dor está ocorrendo em determinada parte do corpo e o eu pensante poderia estar em um hospital.

Justificando o mental e o físico como idênticos, então pode-se dizer, por exemplo, que o sol que nasce todos os dias é o mesmo que se esconde ao final da tarde. Porém, nem todas as coisas podem ser concebidas desta maneira. Um estado mental pode ser somente um processo cerebral, mas processos mentais não são realmente estados mentais. Aqui, o físico predomina sobre o mental. Ou seja, estados mentais são reduzidos aos processos cerebrais. Porém, parece absurdo afirmar isso, já que os estados mentais deveriam possuir propriedades físicas, assim como os processos cerebrais possuem propriedades mentais.

Mesmo considerando duas correntes distintas de eventos, mentais e físicos, é possível negar o dualismo de substâncias. Pode-se enfatizar o mental como dependente do físico,

afirmando a existência do físico. Então, há somente substâncias físicas e as substâncias imateriais são negadas. Mas, segundo Maslin (2009, p. 85), o dualismo de propriedades continua existindo e parece impossível evitá-lo. Os estados cerebrais em relação aos estados mentais, nem todos são iguais. Há alguns estados cerebrais que não fazem uso da consciência humana, como o funcionamento dos órgãos de nosso corpo. Os estados cerebrais possuem propriedades físicas. Mas, aqueles estados mentais conscientes também necessitam de propriedades, estas, mentais. A teoria mente/cérebro envolve um conjunto de eventos aos quais se pode atribuir tanto descrições mentais quanto físicas, por isso há propriedades mentais e físicas. Por exemplo, “uma mudança na vida mental de uma pessoa envolverá fundamentalmente mudanças físicas ou eventos no cérebro da pessoa e não eventos em uma alma não-física” (MASLIN, 2009, p. 85).

Segundo Maslin (2009), há dois problemas que se pode destacar acerca do dualismo: “a questão de como almas incorpóreas podem ser individuadas e identificadas ao longo do tempo”, e “como se pode supor que as almas desfrutem de uma relação causal com o corpo se as duas entidades, supostamente relacionada causalmente, são tão completamente diferentes uma da outra em suas naturezas” (MASLIN, 2009, p. 159-160). É necessário encontrar uma teoria intermediária entre o materialismo radical e o dualismo forte, ou seja, a teoria deve buscar a negação dos estados mentais serem reduzidos totalmente aos estados físicos, porém estes estados mentais não devem ser como a teoria de Descartes, de modo que não possam intervir no mundo.

Levando em consideração o dualismo de propriedades, sejam elas mentais e físicas, Maslin (2009) o compara ao monismo não-redutivo, definido pela impossibilidade de reduzir as propriedades mentais ontologicamente em propriedades físicas. O dualismo de propriedades não depende do dualismo de substâncias (materiais e imateriais), já que podem ser consideradas substâncias físicas e eventos mentais. Por isso, o dualismo de propriedades é ainda um *monismo de substâncias*. Então, há uma dependência do mental sobre o físico e é esta relação que ficou conhecida como “superveniência”.

O método da superveniência é defendido por Donald Davidson, o qual afirma que eventos mentais não podem ser reduzidos meramente a eventos físicos. Rejeitando o dualismo de substâncias, ele aponta para a tese de que os eventos físicos não possuem apenas propriedades físicas mas também mentais irreduzíveis. Então, “propriedades mentais são

supervenientes a propriedades físicas” (MASLIN, 2009, p. 161). Ou seja, as propriedades mentais surgem a partir das propriedades físicas.

Segundo Maslin (2009, p. 161), a superveniência possui três elementos: irreduzibilidade, covariação e dependência. A irreduzibilidade consiste na tese de que as propriedades mentais não podem ser ontologicamente reduzidas às propriedades físicas. De acordo com a covariação, podem existir mudanças nas propriedades mentais se, e somente se, existirem mudanças nas propriedades físicas. Já a dependência baseia-se no fato de que a existência do mental depende necessariamente do físico. O fisicalismo ganha importância, mas não reduz o mental ao físico. A partir destes elementos supervenientes ocorre um dualismo de propriedades ou monismo não-redutivo. Ou seja, o mental só existe devido à existência do físico, e ocorrem alterações mentais quando as físicas também são alteradas. Então, se A depende para sua existência de B; A pode mudar, mas se, e apenas se, B muda; Mas B pode mudar sem que seja necessariamente o caso de que A mude (MASLIN, 2009, p. 162). Se a dependência é eliminada, destacando somente a covariação e a irreduzibilidade, então não há o método da superveniência, já que o mental e o físico tornam-se incompatíveis entre si, por não dependerem um do outro. Portanto, mudanças mentais covariam com mudanças físicas, mas não há dependência entre elas.

O mental é causalmente dependente do físico, mas o físico tem de ser concebido como uma causa que sustente a existência do mental. Por exemplo, uma mudança nos fatos de determinado caso pode alterar um julgamento moral. Descartes sustentava a ideia de que o corpo físico e uma alma imaterial poderiam ser independentes um do outro. Porém, parece não ser possível sustentar essa ideia. O que Maslin (2009, p. 165) evidencia é que a existência das mentes necessita de algo material que as sustente. Ou seja, o mental só existe devido ao físico que faz o mesmo surgir.

3.4.1 O *naturalismo biológico* em Searle

A teoria de Searle defende a tese de que os cérebros causam as mentes, e a chama de *naturalismo biológico* (SEARLE, 1983, p. 264 *apud* MASLIN, 2009, p. 165), relacionando-a com a consciência humana. Afirma que o estudo dos fenômenos da mente está interligado com a consciência, e não há como falar de um sem fazer referência ao outro. O conceito de

naturalismo provém da ideia de mundo natural, relacionado com fisicalismo, já que provém de teorias resultantes das ciências naturais. Segundo ele, do mesmo modo como ocorre a digestão e outros processos em nosso corpo, assim também ocorrem os eventos mentais em nosso cérebro.

Além de afirmar que os eventos mentais provém de aspectos cerebrais, Searle afirma também que tanto os eventos mentais como cerebrais são resultantes do cérebro através da causalidade. Desta forma, rejeita o *epifenomalismo*, posição segundo a qual os eventos mentais são produtos inertes causados pela atividade cerebral. Utiliza a analogia da água para explicar melhor sua teoria:

Nós todos estamos familiarizados com o comportamento da água no macropiano habitual dos objetos cotidianos. Nós conhecemos a sensação de umidade, sabemos que, se pura, é inodora, que pode ser bebida, que adota a forma do interior do recipiente onde é contida e assim por diante. Mas por que a água se comporta dessa maneira? A resposta deve ser encontrada diz Searle, no micropiano, quando nós entendemos que água é um composto de milhões de moléculas de água, individualmente invisíveis, feitas de dois átomos de hidrogênio e um átomo de oxigênio. (MASLIN, 2009, p.165-166).

Searle procura explicar como o comportamento de microelementos podem causar aspectos superficiais. No caso da água, a relação causal entre o comportamento da microestrutura e do macropiano são muito próximos, e parecem ser idênticos: “A explicação de Searle é o *naturalismo biológico*, que ele sintetiza em duas proposições: a consciência é *causada* por processos cerebrais no nível micro e é *realizada* no sistema cerebral no nível macro” (PRATA, 2010, p. 5). Então, o que ocorre é um único fenômeno entre as duas proposições, mesmo que estas sejam numericamente distintas. Searle defende que os aspectos macro são causados pelo comportamento dos microelementos e, sendo comportamentos praticamente idênticos, há um único fenômeno sob duas perspectivas. O mesmo ocorre ao observar algum objeto a olho nu e por um microscópio. Trata-se de fenômenos numericamente distintos, mas remetem ao mesmo objeto. Deste modo, são duas descrições diferentes do mesmo objeto, mas que logicamente descrevem o mesmo objeto visto de duas maneiras.

Para Hume, a causalidade ocorre a partir da relação de existências distintas, que podem ser sinônimos de particulares discretos. Esses não precisam necessariamente ser substâncias lógicas, mas precisam de estados de coisas distintas. Por exemplo, o sorriso remete a felicidade, mas não significa que toda vez que eu sorrir eu esteja feliz, ou que a

pessoa que me vê sorrindo também fique feliz (MASLIN, 2009, p. 166). Estes dois estados de coisas podem ser independentes um do outro.

A relação de causa e efeito, segundo Hume, ocorre por meio da experiência e remete a uma questão de fato. Ocorre entre estados de coisas, mas não ocorre em relações lógicas. Se causa e efeito podem estar logicamente relacionados, trata-se apenas do modo como são descritos. Quando observada as moléculas da água deve-se ao fato de que foram vistas de muito perto, mas não é possível dizer que é devido a relação entre os microaspectos que causaram os macroaspectos. Senão, seria o mesmo que dizer que determinada coisa é causa de si mesmo. A liquidez da água e as moléculas de água remetem ao mesmo aspecto da água. Por isso, não podem ter uma relação causal, já que as causas precisam de existências distintas.

Levando em consideração a consciência e a estrutura neuronal de Searle, esta teoria pode ser aplicada da mesma maneira, já que não é possível apontar para um neurônio em nosso cérebro e dizer que ele é o único responsável pela consciência. no microplano, o cérebro é um constante movimento de moléculas e impulsos elétricos, mas alguém que olhasse para isso jamais iria se deparar com a consciência. Esta é particular de cada pessoa, possui aspecto subjetivo e não pode ser acessada por outras pessoas, diferente das moléculas que qualquer pessoa pode se sujeitar a observá-las. Aqui, Searle diferencia as propriedades subjetivas das propriedades objetivas, sendo as primeiras as responsáveis pelos estados de consciência, e as segundas pelos eventos físicos como processos cerebrais (PRATA, 2010, p. 7). Portanto, parece que não há possibilidade de conceber estados de consciência em processos cerebrais, já que os mesmos não podem ser idênticos.

Ao afirmar que experiências visuais fazem parte do cérebro, na realidade são fenômenos mentais concebidos como fenômenos físicos, ou seja, estados mentais em que o comportamento dos neurônios é puramente physicalista. Mas Searle rejeita o materialismo reduutivo. Aponta que as propriedades mentais, como a consciência e intencionalidade são distintas de propriedades físicas como o calor, por exemplo (MASLIN, 2009, p. 170). Portanto, descreve a tese da irreducibilidade ontológica a partir da afirmação de que o nosso cérebro é responsável por nossas ações. Segundo Searle, “embora pouco saibamos sobre o modo como a ação intencional tem origem no cérebro, sabemos que os mecanismos neurológicos estimulam os movimentos musculares” (SEARLE, 1983, p. 269-270 *apud* PRATA, 2010, p. 7-8). Esta tese recebe críticas de alguns filósofos pelo fato de comprometer

o dualismo de propriedades³ em que Searle rejeita as categorias cartesianas de “mental” e “físico”.

Segundo Searle, se o mental fosse físico, então não seria subjetivo e particular. Já que os aspectos físicos todas as pessoas podem acessar, enquanto o mental é pertencente somente a primeira pessoa. Portanto, parece que o dualismo de propriedades vêm a tona novamente. O que ocorre é o método da superveniência, em que o físico causa o mental, o micro é fonte de causação do macro. Esta tese possui relação com Hume, que também defende a causalidade. Então, na realidade há uma dependência causal da mente sobre o corpo físico, e os processos físicos causam estados mentais.

Porém, para Maslin (2009), o dualismo de propriedades apresenta três problemas: a natureza dos processos mentais que advém dos processos físicos do cérebro, a maneira como os processos físicos dão origem aos estados mentais não-físicos, e de que forma é possível evitar o epifenomenalismo que é a causação da mente para o cérebro. Esta última se vincula com a teoria da mente de Descartes, e será descrita a seguir com mais detalhes.

3.4.2 A natureza das propriedades mentais

Levando em consideração a teoria de Descartes, é possível dizer que ele estava correto ao afirmar a consciência. Sem consciência, não podemos conceber nossa existência. Mesmo com nossas crenças e desejos, só podemos ter acesso a eles quando estamos conscientes. Definir a consciência em linhas parece impossível, porque não há como explicá-la, a não ser pelo simples fato de estarmos conscientes. É algo subjetivo, já que precisamos estar conscientes para experienciar sensações e não há outra pessoa que possa fazer igualmente de tal modo. Não é possível fornecer elementos para a definição da consciência e, segundo Maslin (2009), “não é possível fornecer uma análise não-circular do que a consciência é, e isso, é equivalente a dizer que nenhuma análise é possível, sob qualquer condição”.

Agora, é preciso esclarecer como o cérebro produz aspectos mentais, já que processos físicos são completamente diferentes do que ocorre na consciência. Para McGinn⁴, o problema está em descobrir como a consciência emerge a partir do cérebro. Será possível encontrar uma

3 Neste caso, os filósofos descrevem a cor, a massa e a extensão como propriedades físicas; e a consciência como aspecto não-físico do cérebro (MASLIN, 2009, p. 170).

4 MCGINN, C. *The Problem of Consciousness*. Oxford, Oxford University Press, 1991.

explicação? Parece difícil essa compreensão, já que ultrapassa nossos limites da experiência e de nossos conceitos.

Recorremos a Hume e sua forma de apresentar conceitos através de imagens que se formam a partir da experiência e dão origem às impressões presentes em nossa mente. Porém, nossos sentidos não remetem a todas as impressões, como por exemplo, as ondas de eletricidade que chegam até nossa casa. Neste caso, não há como saber qual a cor destas ondas. Não é possível obter uma impressão pela qual pode-se derivar um conceito apropriado, ao contrário de quando observamos uma mesa marrom da qual experienciamos. Então, segundo Hume, se não há experiência de determinado aspecto, não há conceito do mesmo.

Para a consciência, deve haver alguma teoria que explique sua relação com os estados mentais. Segundo McGinn, a explicação pode ser dada de maneira naturalista, para a compreensão da natureza das propriedades mentais. O cérebro seria o responsável por nos fornecer essa capacidade. Uma hipótese seria a “nossa própria experiência da consciência” (MASLIN, 2009, p. 174). Porém, isso não nos dá a ideia de como os estados mentais dependem do cérebro, nada além de uma experiência consciente. Outra hipótese poderia ser a partir de uma análise do cérebro e da neurociência. Mas essa tese também fracassa, já que ao olhar para o cérebro de outra pessoa não posso saber o que ela está pensando ou o modo como ela apreende uma percepção.

É preciso uma teoria que descreva como eventos mentais surgem do cérebro físico. Deve haver algum método natural que resulte em um pensamento consciente. A crença disso baseia-se na compreensão das causas físicas da consciência. “O que McGinn espera alcançar, de fato, é exibir a conexão necessária entre o físico e o mental, [...] que, bastaria apenas que fosse desvendado [...] em um instante como o mental deve necessária e invariavelmente surgir da atividade física subjacente” (MASLIN, 2009, p. 176). A partir de uma relação causal, o que surge são múltiplos eventos que se relacionam causalmente. Então, para que determinado evento mental ocorra, sempre deve haver um condicional, vinculado por uma conexão necessária.

Assim como ocorre a relação causal entre os eventos físicos, a consciência também seria resultante de processos cerebrais. Segundo a teoria da causalidade, Hume demonstra que, antes da experiência, qualquer coisa pode ser causa de outra. Na realidade não é assim que ocorre, mas poderia ser. Portanto, do mesmo modo, os processos físicos podem originar o

pensamento e a consciência. Por exemplo, em uma pessoa que está sob efeito de drogas, os eventos mentais estão sendo regulados pelo cérebro.

A causalidade entre eventos físicos parece não possuir uma explicação definida. Assim também ocorre com a relação entre os eventos mentais e físicos. Os dois casos são apontados como similares na teoria humeana. Parece que não há como explicar essa relação, já que são eventos que desencadeiam um emaranhado de outros eventos, algo comum para a natureza humana. Por fim, levando em consideração tudo o que foi abordado até agora neste trabalho, parece que não há uma explicação exata acerca da consciência ser resultante dos processos cerebrais.

3.5 CONCLUSÃO

Contrapondo a teoria de Hume, Reid escreve algumas críticas e objeções acerca do *Tratado da natureza humana*. Reid apela ao senso comum, determinando os eventos físicos como parte da constituição da natureza humana. As percepções possuem um poder causal, porém são advindas de Deus, ao contrário do que Hume aponta. Para a teoria humeana, as percepções estão relacionadas pela causalidade dada por nossa mente.

Além disso, Reid defende um dualismo de propriedades, rejeitando a consciência como aspecto fisiológico do ser humano, e o monismo humeano. As impressões que são obtidas através da experiência atingem os nervos de nossos sentidos, e os mesmos transmitem ao cérebro.

O método da superveniência abordado neste capítulo teve como pretensão levar a uma melhor conclusão acerca da identidade pessoal. O mental depende causalmente do físico para sua existência, e então, para a existência de nossa consciência. Não há como não pressupor a consciência ao falar de eventos mentais.

Searle, por sua vez, descreve que processos cerebrais causam eventos mentais, e chama esta teoria de *naturalismo biológico*. Os eventos mentais remetem a consciência. A explicação acerca da relação entre a consciência e os processos físicos advindos do cérebro é semelhante a teoria da causalidade de Hume. Da mesma maneira em que ocorrem eventos físicos e estes se relacionam através de causas, assim também ocorre com a causalidade existente entre a consciência e o cérebro. Porém, alguns filósofos consideram essa tese

inválida e apontam para o *epifenomenalismo*, em que a mente seria constitucionalmente incapaz de fazer uma diferença causal no mundo.

4 CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho foi feita uma análise acerca do problema da identidade pessoal segundo Hume baseando-se no *Tratado da natureza humana*. Além disso, foram apresentadas algumas objeções de Reid quanto à materialidade da alma e, por fim, recorreu-se à tese da superveniência. Procurou-se relacionar as propriedades físicas com as propriedades mentais a fim de definir a concepção de eu.

Iniciamos nosso trabalho descrevendo como a teoria de Hume baseia-se no empirismo para chegar a uma teoria sobre a mente humana. Ele atribui distinção e continuidade nos objetos existentes para tentar solucionar o problema imposto a nossas percepções que se apresentam de maneira interrupta à nossa mente. Por isso, acreditamos na concepção de uma identidade pessoal capaz de manter coesão entre as percepções de nossa mente.

Segundo Hume, a mente nada mais é do que um feixe de percepções, que se relacionam através dos princípios de semelhança e causalidade. Da mesma maneira que atribuímos identidade aos objetos, assim também nossa própria identidade é fictícia.

A causalidade é defendida por ele para que ocorra a relação entre o pensamento e a matéria. Ou seja, nossas percepções não podem ser localizadas no espaço, mas estão conectadas com a matéria. Levando em consideração nossa mente composta por impressões e ideias, através da imaginação nossa mente percebe os objetos externos.

Vimos também que nossa mente cria uma ilusão para a existência de objetos contínuos, já que ao olhar para um objeto, logo olhar para o lado e voltar a olhar o objeto novamente, ele parece não ter sido alterado. Nossa mente atribui semelhança e mesmo que ocorram mudanças no objeto, elas não são percebidas, ou caso percebê-las, a mente reconhece percepções sucessivas e as associa pelos princípios de causalidade e semelhança. Desta maneira, atribui identidade aos objetos.

Porém, nossas impressões não possuem as qualidades de uma substância material assim como os objetos. A definição de substância cabe as coisas que existem por si mesmas. As impressões não possuem existência por si mesmas. Sendo a mente um feixe de percepções (impressões e ideias), então deve existir algo que as sustente. O problema abordado está na relação da mente com os objetos externos.

Na seção *Da imaterialidade da alma*, Hume aponta para a materialidade da mente. Da mesma forma como os objetos possuem extensão e solidez, e são divisíveis, assim também seria nossa alma. O problema abordado está na localização de nossas percepções dentro de uma alma substancial e, portanto, extensa. Não há como apontar para uma percepção presente em nossa mente. Isso é impossível. Então, Hume define as qualidades dos objetos como inextensas e descreve que, da mesma maneira como as qualidades não podem ser localizadas nos objetos materiais, assim também seria em relação as percepções existentes em nossa mente. Ele parece se contradizer acerca desse assunto e, logo, apela ao ceticismo.

Enfim, Hume defende a identidade pessoal a partir da teoria do feixe de percepções presente na seção *Da identidade pessoal*. Por meio da relação de causa e efeito ocorre o movimento que determina a conjunção entre o pensamento e as percepções de objetos distintos e contínuos. Os princípios de causalidade, contiguidade e semelhança são responsáveis pela união das percepções na imaginação. Desta maneira, Hume atribui a crença à identidade pessoal.

Porém, no *Apêndice* de sua obra, ele revela sua insatisfação quanto a teoria da identidade pessoal, e procura corrigir seus argumentos. Evidenciamos o problema acerca do erro de Hume quanto a ilusão que nossa mente cria para reconhecer a identidade pessoal. Segundo Hume, não é possível explicá-la, já que ao refletirmos sobre nossa concepção de eu, logo cedemos a crença de objetos distintos e de nossa própria mente, baseando-se na experiência.

Alguns filósofos, como Reid, apelam para a teoria do senso comum, apresentando algumas objeções ao ceticismo de Hume. É o que foi abordado no segundo capítulo deste trabalho, posteriormente concluindo com a tese da superveniência.

Na obra *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum*, Reid faz um estudo sobre a obra de Hume. Dentre os pontos descritos, destaca-se o monismo humeano e o dualismo reidiano. A materialidade da mente é característica do monismo humeano, em que apreendemos somente a aparência dos objetos. Enquanto Reid aponta que as percepções são obtidas por meio das terminações nervosas de nosso corpo, e estas são responsáveis por transmitir as percepções ao cérebro. Ele critica a relação entre pensamento e matéria.

Como já vimos, Reid utiliza três elementos para a teoria da percepção, sejam eles, concepção, crença e imediaticidade. A concepção está presente em toda operação da mente. A crença é dada a partir de princípios naturais que fazem parte da constituição humana. Sendo assim, as sensações são responsáveis pelas concepções imediatas dos objetos externos. Então, a concepção associada a crença resultam na percepção.

Em sua obra, Reid define a mente como uma substância imaterial e inextensa, contrapondo a materialidade da mente de Hume. Para relacionar atos mentais com os objetos externos, Reid recorre à lei divina, segundo a qual Deus seria o responsável por relacionar as percepções às nossas mentes. Então, se nossa mente fosse material, segundo a tese defendida por Hume, ela deveria ser também divisível e extensa. Para Reid, parece absurdo afirmar ideias extensas em uma mente também extensa.

Apresentou-se também, neste trabalho, a objeção de Reid acerca do movimento que Hume caracteriza como essencial para a origem do pensamento. Então, o pensamento seria composto somente por impressões. Porém, o pensamento não é produzido somente a partir disso. Há também impressões físicas, as quais Reid menciona que são transmitidas dos nervos do nosso corpo para o cérebro. Por isso, o dualismo reidiano se baseia na incompatibilidade entre atos mentais e a matéria.

Este dualismo de propriedades, sejam elas, físicas e mentais, parece ter se originado ainda com Descartes quando o mesmo afirmou duas categorias: *res cogitans* e *res extensa*. Por isso, abordamos a tese da superveniência como uma possível solução para este problema da mente extensa/inextensa e a compatibilidade entre as propriedades físicas e mentais. Superveniência pode ser definida quando o mental é dependente do físico, em uma única substância que chamamos de cérebro.

Para Maslin (2009), a superveniência é composta por três elementos essenciais, sejam eles, a irreducibilidade, a covariação e a dependência. Ao afirmar a dependência do mental sobre o físico, não podemos confundir com propriedades mentais redutivas a propriedades físicas. O que se pretendeu defender é que para a existência do mental é necessário uma substância material para sua sustentação, esta, o cérebro.

Porém, descrevemos a objeção de Searle quanto a tese da superveniência: o *naturalismo biológico*, em que os cérebros são a causa para a origem das mentes. Além disso,

ele nega o *epifenomenalismo*, do qual os eventos mentais são produtos inertes a causa da atividade do cérebro. Searle remete os eventos mentais à consciência, considerando-os sinônimos.

Como vimos acerca da causalidade e da materialidade da mente em Hume, Searle procura resolver este problema. Afirmando elementos micro e elementos macro que compõem um objeto, a única diferença está no estado das coisas distintas. Portanto, não há uma relação causal entre eles, senão determinado objeto seria causa de si mesmo. Relacionando com a possibilidade dos estados de consciência presentes no cérebro, esta hipótese é falha pois os estes não podem ser idênticos. Além disso, se o mental fosse o físico, não teria aspecto subjetivo.

Volta-se ao problema do dualismo de propriedades e a tese da superveniência como melhor solução para o problema da identidade. Parece que Descartes estava certo ao afirmar a consciência humana, já que ela é um meio para conceber nossa existência. Precisamos estar conscientes para saber que existimos. Mas uma explicação para definir a consciência parece não ser possível.

Por fim, abordamos neste trabalho, a maneira como a consciência resulta de processos cerebrais. Retornamos à teoria da causalidade de Hume. Da mesma maneira que ocorre a causalidade entre os eventos físicos, também pode ocorrer na relação entre a consciência e os processos cerebrais. Possuímos uma crença na relação causal dos eventos físicos, mas não conseguimos explicar de que modo ocorre essa causalidade. Então, parece que é assim também com a consciência.

Pretendeu-se descrever a causalidade entre o mental e o físico, ou seja, o mental depende causalmente do físico, como a melhor forma de resolver o problema da identidade pessoal. Não há uma explicação exata para definir a concepção de eu e por mais que tentamos encontrar maneiras para explicá-las, me parece que nenhuma consegue dar conta deste problema.

REFERÊNCIAS

CAPONI, Gustavo. As promessas da biologia molecular em um mundo de sobreveniência gradativa. In: CHITOLINA, Claudinei.; PEREIRA, José; PINTO, Rodrigo (Org.). **Mente, cérebro e consciência**. Jundiaí: UFSC, 2015. p. 131-144.

FARIA, Daniel Luporini de; SOUZA, Helena da Silva. Relação entre as bases biológicas da experiência e o epifenomenalismo. **Revista Páginas de Filosofia**, v. 4, n. 2, p. 55-75, jul-dez/2012.

GUZZO, Fábio Augusto. **Matéria, Alma e Identidade Pessoal em Hume**. 2011. 137 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, 2011.

GUZZO, Fábio Augusto. Os Fundamentos da Identidade Pessoal Em Hume. **Controvérsia**, vol. 7, n. 3, p. 9-17, set-dez/2011.

GUZZO, Fábio Augusto. A teoria humeana da identidade pessoal. **Griot – Revista de Filosofia**, Amargosa, v. 5, n.1, junho/2012.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004. p. 19-202.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. Trad.: Déborah Danowski. 2ª edição. São Paulo: UNESP, 2009. Livro I, p. 19-203. Apêndice, p. 661-682. Sinopse, p. 683-699.

MASLIN, K.T. **Introdução a filosofia da mente**. Trad. Fernando José R. da Rocha. 2ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2009, 284 p.

MONTEIRO, João Paulo. **Hume e a epistemologia**. 1ª ed. São Paulo: 2009, 232 p.

OLIVEIRA, Paulo Roberto. **A Identidade Pessoal na obra de David Hume**. São Carlos: UFSC, 2004.

PEREIRA, José Aparecido. A percepção em Thomas Reid. **Kínesis**, v. 1, n. 2, p. 133-143, out/2009.

PRATA, T. A. John Searle sobre a identidade e a eficácia causal da consciência. **Prometeus**, UFS, v. 3, n. 5, p. 9-23, jan.-junho/2010.

REID, Thomas. **Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum**. Trad. Aline Ramos. 1ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2013, 220 p.

REIS, Matheus Batista dos. **Sobre o problema da identidade pessoal: David Hume e seus críticos**. 2010. 116 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Belo Horizonte, 2010.

ZILIO, Diego. Fisicalismo na filosofia da mente: definição, estratégias e problemas. **Ciências & Cognição**, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 217-240, abril/2010.