

R(E)H

SOBRE A EXISTÊNCIA DE OUTRAS MENTES NA EPISTEMOLOGIA DE HUME (I)

Carlota Salgado Ferreira

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

csalgadinho92@hotmail.com

Resumo: Hume mostra que a questão de saber se os objetos do conhecimento, paixões e, mais em geral, juízos, existem exterior e independentemente da mente, é indecidível por meio de raciocínios (probabilísticos e demonstrativos). Porém, não coloca a questão de saber como se explica a atribuição de uma mente a outros eus, dos quais apenas o corpo – que só se distingue de outros objetos pela sua semelhança com o meu próprio corpo – é apreensível pelos sentidos externos. Ao abordar esta questão, o meu principal objetivo é tentar apontar elementos da epistemologia de Hume que permitem uma reconstrução da explicação dessa crença. No presente trabalho, pretendo: i) apontar observações de alguns comentadores que se ocuparam da questão da identidade pessoal em Hume que mencionam – sem abordar diretamente – a questão da crença na existência de outras mentes (designadamente, K. Smith, A. J. Ayer, J. Passmore e D. Garrett); ii) apresentar a abordagem de T. Penelhum – que se aproxima consideravelmente da questão da crença na existência de outras mentes – explicando a sua relevância para o meu propósito; iii) iniciar uma possível contribuição para o tratamento da questão da existência de outras mentes, procurando acrescentar algumas observações à abordagem de Penelhum.

Palavras-chave: Hume, mente, identidade pessoal, objeto externo, crença.

Abstract: Hume shows that the answer for the question of whether the objects of knowledge, passions and, more in general, judgment, exist exterior and independently of the mind, is not obtained by means of reasoning (probabilistic nor demonstrative). However, he doesn't raise the question of how to explain the attribution of a mind to other selves, whose body – that is distinguished from other objects exclusively by its resemblance with my own body – is apprehensible by the external senses. In approaching this question, my main aim is to try to point elements of Hume's epistemology which allow a reconstruction of an account of that belief. In the present work I intend: i) to point observations of some commentators who were concerned with the question of personal identity in Hume that mention – without directly approach – the question of the belief in the existence of other minds (namely, K. Smith, A. J. Ayer, J. Passmore and D. Garrett); ii) to present T. Penelhum's approach – which is considerably close to the question of the belief in the existence of other minds – explaining its relevance to my purpose; iii) to start a possible contribution to the approach of the question of the existence of other minds, trying to add some observations to Penelhum's approach.

Keywords: Hume, mind, personal identity, external object, belief.

1. INTRODUÇÃO

Na secção “Sobre a identidade pessoal” (T 1.4.6), Hume ocupa-se da questão de saber como se explica a crença na identidade pessoal – do que me permite pensar que eu sou uma mesma pessoa ao longo do tempo e apesar de certas mudanças. O tratamento dessa questão passa diretamente por uma resposta à questão de saber o que é um eu, e a conclusão de Hume é que “[este] não passa de um feixe ou colecção de diferentes percepções” (T 1.4.6.4).

Antes de mostrar como a crença num eu simples e idêntico ao longo do tempo e apesar das mudanças, Hume enuncia que essa questão pode ser tratada: i) sob o ponto de vista da imaginação e ii) sob o ponto de vista das paixões e do interesse próprio (T 1.4.6.5). Analisando a questão sob o primeiro ponto de vista – que é o principal foco do presente trabalho – Hume pretende obter a resposta sobre a forma como se gera essa crença, ou seja, que faculdades, princípios e processos cognitivos estão por trás dela (descrita em 4.3). Pelo segundo ponto de vista, Hume pretende chamar a atenção para o facto de que a ideia de eu está presente na formação de determinados afetos da mente – como, por exemplo, o orgulho e a humildade, que se dirigem ao eu. Apesar de a imaginação criar tanto a ideia de objeto externo, como a de eu e a de um outro, estas últimas são retomadas no campo afetivo como objetos, sendo vivificadas com o surgimento das paixões – respetivamente, do orgulho e humildade, e amor e ódio. Para esse efeito, o mecanismo da simpatia é responsável pelo reforço da ideia do outro na minha mente.

Porém, Hume não coloca a questão de saber como se explica a atribuição de uma mente a outros eus, dos quais apenas o corpo – que só se distingue de outros objetos pela semelhança que apresenta com o meu próprio corpo – é apreensível pelos sentidos externos. Com efeito, é certo que agentes cognitivos atribuem um corpo uns aos outros. Essa atribuição parece, antes de mais nada, associada à semelhança que aqueles constatarem haver entre os seus corpos e, com base na convicção de que possuem uma mente, atribuem o mesmo a outros agentes cognitivos – uma mente.

Contudo, o acesso às (supostas ou alegadas) mentes dos outros é mais oblíquo do que a qualquer outro objeto em cuja existência se pode acreditar, nomeadamente, os corpos (desses outros, por exemplo) ou objetos (pretensamente) externos em geral (como mesas e cadeiras). A razão disso é que o que atribuo à mente do outro – percepções e capacidades de natureza cognitiva e emotiva – não é observável pelos sentidos externos, nem suscetível de demonstração (pois não são números, nem figuras geométricas, nem princípios lógicos como “ $\sim(P \wedge \sim P)$ ”). E na medida em que cada agente cognitivo só tem acesso em primeira pessoa a uma mente – a sua própria – em princípio, a convicção de que eu possuo uma mente deve

contribuir em alguma medida para a geração da crença de que o outro possui uma mente, e não apenas um corpo.

Por outro lado, na secção sobre a identidade pessoal no Tratado, Hume trata das noções de eu, alma, pessoa e mente de forma intercambiada¹. Portanto, o tratamento da questão de saber o que explica a crença na identidade pessoal (do próprio) – do que me permite pensar que eu sou uma mesma pessoa ao longo do tempo e apesar de certas mudanças – passa diretamente por uma resposta à questão de saber o que é uma mente (um feixe de percepções). Portanto, na medida em que cada agente cognitivo só tem acesso em primeira pessoa a uma mente – a sua própria – em princípio, a convicção de que eu possuo uma mente deve contribuir em alguma medida para a geração da crença de que o outro é uma outra pessoa, e não apenas um corpo, precisamente porque possui uma mente, e não apenas um corpo.

No presente trabalho, pretendo: i) apontar observações de alguns comentadores que se ocuparam da questão da identidade pessoal em Hume que mencionam – sem abordar diretamente – a questão da crença na existência de outras mentes (designadamente, K. Smith, A. J. Ayer, J. Passmore e D. Garrett); ii) apresentar a abordagem de T. Penelhum – que se aproxima consideravelmente da questão da crença na existência de outras mentes – explicando a sua relevância para o meu propósito; iii) iniciar uma possível contribuição para o tratamento da questão da existência de outras mentes, procurando acrescentar algumas observações à abordagem de Penelhum.

O ponto i) será tratado na secção 2, e o ponto ii), na secção 3. O tratamento do ponto iii) é tratado na secção 4, e divide-se em dois momentos. No primeiro (secção 4.1), procuro acrescentar um elemento da teoria das paixões de Hume – o mecanismo da simpatia – que reforça a proposta de T. Penelhum. Esta consiste em identificar o problema da distinção entre o eu próprio e o eu dos outros, o que, para este autor, justifica a necessidade de se recorrer ao ponto de vista da imaginação previamente ao ponto de vista das paixões e do interesse próprio, a fim de tentar explorar a questão da identidade pessoal da forma mais completa possível. O segundo momento consiste em desenvolver a sugestão de Penelhum de que a reconstrução de uma explicação humeana para a crença na existência de outras mentes passa pela conjugação das explicações de Hume do surgimento das crenças na identidade pessoal ou a ideia de eu (em 4.2) e na existência exterior dos objetos da percepção (em 4.3).

¹ Tal como nota C. Swain (cf. SWAIN, 2006, p. 134).

2. A EXISTÊNCIA DE OUTRAS MENTES: COMENTÁRIOS

Na literatura de comentário ao autor, o problema da crença na existência de outras mentes não parece ser o mais popular. Vejam-se alguns exemplos. Kemp Smith incluiu a crença na existência de outros eus numa série de crenças cujo fundamento Hume se houvera empenhado em negar:

Hume, não pode ser questionado, *defendeu* que a teoria não fornece nenhum fundamento a crenças às quais ele, ainda assim, aderiu – crença na existência independente dos objetos dos corpos, crença em causas (algumas das quais são experienciadas e algumas das quais são ‘secretas’), *a crença na existência do eu e de outros eus* [itálico meu] (SMITH, 1966, p. 8; tradução minha).

Porém, esta inclusão não é fiel às palavras de Hume, onde a questão das razões que eventualmente se tem para acreditar na existência de outros eus (e as suas mentes) não surge em nenhum momento.

O facto de Hume não ter tratado a questão de saber como se gera o caso especial da crença na existência de outras mentes – que não se confundem com qualquer outro objeto – foi uma falta notada por A. J. Ayer:

Um ponto que estranhamente escapa à observação céptica de Hume consiste na *atribuição de identidade aos outros* [itálico meu] e no facto de essas atribuições dependerem da identificação dos respectivos corpos (AYER, 1980, p. 109)

Porém, o autor não refere claramente a necessidade de responder a essa questão, nem a retoma no restante da sua obra de comentário.

A interpretação de D. Garrett ao problema da confissão do Apêndice² é construída a partir de algumas proposições que Hume aceitaria no seu sistema³, e a insatisfação de Hume

² Antes de apresentar a sua proposta concreta, o autor elenca um vasto número de autores que se preocuparam em responder, na sua grande maioria, a questões ligadas à confissão de Hume no Apêndice ao *Tratado*, no qual mostra insatisfação com a sua teoria da identidade pessoal (cf. GARRETT, 1997, pp. 167-80). Essas questões relacionam-se ou com as motivações de Hume para essa confissão, ou com a eventual ilegitimidade da explicação de Hume relativa à ideia de eu (próprio) e dos princípios que o autor julga capazes de unir as várias percepções num feixe, não passando pela questão da formulação da ideia do outro. Por esta razão, não me ocuparei dessa discussão no presente texto.

³ Concisamente, as proposições são: (A) todas as percepções distintas são existências distintas; (B) a mente é incapaz de perceber alguma conexão real entre existências distintas; (C) uma percepção se mantém conectada a um feixe em virtude de uma relação de semelhança ou causa e efeito com outra percepção pertencente a ele ou em razão de uma conexão real com um eu substancial; (D) a função causal de percepções qualitativamente idênticas (como, por exemplo, duas impressões do cheiro de uma flor) se distinguem apenas em virtude de sua posição espacial ou temporal, a menos que a mente perceba uma conexão real entre pelo menos uma delas e uma percepção distinta; (E) muitas percepções não *estão em nenhum lugar*; (F) duas percepções de um tipo, numericamente distintas, mas, qualitativamente idênticas (incluindo percepções que *não estão em nenhum lugar*), podem ocorrer simultaneamente em mentes diferentes (cf. GARRETT, 1997, pp. 180-1).

dever-se-ia à descoberta de que a aceitação dessas proposições torna sua teoria da identidade pessoal inconsistente. Concretamente, o problema que Garrett aponta é o de saber a que feixe pertencem (duas ou mais) percepções que não se distinguem por semelhança (visto que seriam qualitativamente idênticas), tampouco pela sua função causal (visto não estarem posicionadas no tempo nem no espaço). Essas duas percepções têm de estar conectadas a um mesmo feixe ou a nenhum, visto que não seria possível conceber que elas existissem em duas mentes. O problema poderia ser resolvido se elas possuíssem uma conexão real com um eu substancial ou com outra percepção de um feixe⁴. Se assim fosse, apesar de espacial e temporalmente idênticas e indistinguíveis, ambas estariam realmente conectadas a um ou outro feixe particular. Visto que a teoria da identidade pessoal de Hume não possibilita essas soluções, o problema permanece⁵. Garrett parece, então, preocupado com uma questão que tangencia o problema da existência de outras mentes – afinal, o problema da indecisão ou dúvida sobre a que feixe pertence uma certa percepção supõe, pelo menos, a possibilidade de existir mais que uma mente à qual essa percepção pode pertencer – sem o colocar diretamente.

J. Passmore parece fazer uma demanda mais próxima da busca por uma explicação da atribuição de uma identidade (que envolve a atribuição de uma vida mental) a outros eus, do mesmo gênero da que se atribui a si próprio. Passmore nota:

[Não] há maneira de distinguir certas [percepções nossas] como percepções de percepções de outro, e, certamente, nenhum método para compará-las com as próprias percepções de outra pessoa (PASSMORE, 1968, p. 81; tradução minha)

Porém, assim como Ayer, não mostra a necessidade de resposta à questão, tampouco a retoma na sua obra de comentário.

3. A PERTINÊNCIA DE UMA RECONSTRUÇÃO

3.1 Exposição

A proposta de Penelhum aponta o mesmo problema que Passmore havia apontado, mas a daquele parece mais promissora. Como bem notou no início do seu artigo, uma forma de amenizar a aparência de inconsistência entre as palavras do livro I e os restantes livros do

⁴ Respetivamente, (C) e (D) da nota de rodapé anterior.

⁵ Cf. GARRETT, 1997, pp. 181-5.

Tratado consiste em desenvolver a ideia de que o tratamento da questão da identidade pessoal pode ser feito a partir do ponto de vista da imaginação e do ponto de vista das paixões e do interesse próprio. Tendo isso em consideração, Hume apenas se referiria, então, sob dois pontos de vista complementares (apesar de distintos) de uma mesma coisa – a maneira como seres humanos se representam para si e entre si.

Penelhum começa a sua proposta mostrando que mesmo Hume atribuía um papel principal às teses presentes no livro I (em 1.4.6) e um papel secundário às que são presentes a partir do livro II (sobre as paixões), na constituição da ideia de eu e do outro. O comentador começa por enunciar as palavras de Hume no contexto da explicação da crença na identidade pessoal:

[A] nossa identidade com relação às paixões serve para *corroborar* [itálico meu] a nossa identidade em relação à imaginação, fazendo que as nossas percepções distantes se influenciem umas às outras (...) (T 1.4.6.19; PENELHUM, 1992, p. 283)

Seguidamente, comenta:

[A] palavra-chave nesta frase é “corroborar”. O trabalho psicológico de estabelecer a crença na identidade própria é primeiramente o trabalho do entendimento e a imaginação, e a vida das paixões reforça-o (p. 283; tradução minha)

Mas apesar de reconhecer mérito às interpretações que procuram mostrar a riqueza das considerações de Hume acerca das paixões para a questão da identidade pessoal, o autor discorda da posição de acordo com a qual “Hume responde ao problema dos outros eus na sua explicação das paixões indiretas”⁶ (PENELHUM, 1992, p. 284). Assim, segue-se, no seu artigo, uma nota de considerável importância. Penelhum lembra que ao tratar da origem das paixões do orgulho e da humildade, Hume atesta que o seu *objeto* é o eu (*self*), e que este não pode ser simultaneamente *objeto* e *causa* dessas paixões, ou seria suficiente para suscitá-las (cf. T 2.1.2.3 e PENELHUM, 1992, p. 284). O mesmo vale para o amor e o ódio, cujo objeto é o eu (*self*) do outro. O comentário interessante de Penelhum é: Hume mostra que a ideia do eu é uma condição (ou, poder-se-ia dizer, condição necessária) das paixões indiretas, mas não a sua única condição (ou, poder-se-ia dizer, condição suficiente). Se é assim, as paixões não podem surgir sem que essa ideia (do eu próprio ou do outro) exista previamente na mente.

⁶ Penelhum critica explicitamente N. Capaldi (na sua obra *Hume's Place in Moral Philosophy*) e R. Henderson (no seu artigo “David Hume on Personal Identity and the Indirect Passions”).

Nesse sentido, o autor nota a necessidade de explicar o reconhecimento do eu relativamente a si mesmo entre outros, portanto, de explicar como se gera a distinção entre o eu e o outro, para explicar o próprio surgimento das paixões na mente:

[A]pesar de Hume poder ser absolvido da inconsistência na sua explicação psicológica de como vimos a acreditar na unidade do eu, há ainda uma grande lacuna no seu sistema: ele não nos diz nada acerca de como adquirimos a distinção entre o eu cuja unidade (ou, antes, a crença nessa unidade) ele, de facto, explica, e a existência de outros eus com os quais lidamos. Isto (...) deixa sem explicação a aquisição de uma distinção fundamental que é requerida para a vida emocional acerca da qual nos fala (...) (PENELHUM, 1992, p. 283-4; tradução minha)

Mais à frente, diz:

Hume tem de pressupor que alguém que sente orgulho já sabe que o fenómeno que o gera é algo relacionado com o eu (dele ou dela), assim como que ele ou ela se volta para uma contemplação do eu pelo estímulo desse fenómeno. (...) [A]pesar de a ideia do eu ser “produzida” pelo orgulho no sentido de que é invocado [called up] por este, ele tem de ser, em todas as instâncias, uma ideia que temos e já usamos. É preciso que esteja no nosso reportório. Não haveria como o mecanismo do orgulho e da humildade ser a origem da nossa consciência da distinção entre nós próprios e os outros; pois esta requer que já tenhamos essa consciência (PENELHUM, 1992, p. 286; tradução minha)

Ainda:

Parece-me que, em alguma medida, [a teoria das paixões de Hume] depende repetida e fundamentalmente de o sujeito se reconhecer a si mesmo (a) como um sujeito *entre outros*, cada um dos quais também possui uma vida mental privada (pp. 288-9; tradução minha)

Portanto, sem uma explicação sobre como se gera a distinção entre o eu e o outro, Hume estaria impossibilitado de explicar o surgimento das paixões. Deste modo, Penelhum aponta a necessidade de procurar e sistematizar os processos cognitivos que constituem condições necessárias para que, no contexto da interação com outros eus (e por essa mesma interação), seja possível que as paixões reforcem a ideia de eu e do outro, argumentando que para que a reforcem – tal como Hume previa na sua explicação da contribuição da dinâmica das paixões para esse fim – essa ideia tem de existir previamente. Sob essa justificação, Penelhum nota (com razão) que essa demanda deve ser cumprida com recurso às teses de Hume em relação à identidade pessoal sob o ponto de vista da imaginação, portanto, da maneira como essa faculdade engendra as ideias que são *objetos* aos quais as paixões indiretas se dirigem.

Penelhum vai mais longe e declara que seria útil fornecer uma reconstrução do processo pelo qual o eu se pode reconhecer a si mesmo como tal entre outros eus, visto que Hume não o fez:

Apesar de, dado esse reconhecimento, a teoria das paixões nos dizer muitas coisas profundas sobre como cada um de nós vem a formar uma auto-imagem pela interação com os outros, ela mesma não pode ser a fonte desse reconhecimento. E Hume não incluiu, na sua explicação da natureza humana, outra explicação de onde esse reconhecimento vem.

Pode ser que seja fácil escrever esta história, apesar de suspeitar que haverá várias versões dela se o tentarmos. Parece certo, no entanto, que todas serão reconstruções simpáticas, pois o próprio Hume não a ofereceu (p. 289; tradução minha)

E ainda antes de apresentar o seu argumento contra os seus opositores, Penelhum adianta claramente como julga ser interessante empreender essa reconstrução:

[P]ode-se, especulativamente, construir alguma explicação [para a crença nos outros eus] por uma combinação do que ele diz sobre a nossa crença em objetos externos com o que ele diz sobre a unidade do eu; mas isto seria, de facto, construção especulativa, e não é feito para nós pelo próprio Hume (PENELHUM, 1992, p. 284; tradução minha)

3.2. Comentários

Para mostrar a pertinência desta última sugestão de Penelhum, começo pela evidência bibliográfica de que Hume responde à questão do surgimento da crença na identidade pessoal (pelo menos em parte) da mesma maneira que à questão do surgimento da crença na existência exterior dos objetos da percepção (que envolve a atribuição de uma identidade aos mesmos). Este aspeto não escapa à análise de autores como D. Garrett (cf. 1997, p. 163), T. Penelhum (cf. 1992, p. 282) e D. Ainslie (cf. 2008, p. 145)⁷. Julgo que o facto de Hume ter imbricado as duas questões no tratamento da questão da relação de identidade mostra que é difícil tratar uma das questões sem a outra. Mas a importância destas teses de Hume para a abordagem da questão da existência de outras mentes prende-se mais eminentemente com razões teóricas.

Relativamente às considerações de Hume sobre a identidade pessoal, é de notar algo que pode parecer uma obviedade: quando acredito que alguém possui uma mente, acredito que esta opera pelos mesmos princípios que a minha. Portanto, é postulada uma semelhança entre a minha arquitetura cognitiva e a daquele que suponho ter uma mente (pelo menos no caso de outros seres humanos). Se é uma *mente* que atribuo aos outros, ela deve ser do mesmo tipo que a minha (seja ela apenas um feixe de percepções ou não) – caso contrário, não diria que os outros

⁷ Ainslie descreve brevemente o problema da crença na existência exterior dos objetos da percepção recorrendo aos fatores que Hume enumera para explicar a identidade pessoal. Uma análise atenta dessa sua descrição pode ser proveitosa para tornar intuitivo que o problema de que se trata em ambos os casos, a saber, da atribuição de uma identidade a objetos que são (apenas) muito estreitamente semelhantes (cf. AINSLIE, 2008, p. 145).

possuem uma mente, mas qualquer outra coisa. Além disso, dado o caráter oblíquo do acesso que se tem a outras mentes (contanto que existam de facto), por contraste com o acesso privilegiado que se tem à própria mente (cf. p. 2), julgo que a explicação da crença na identidade pessoal opera um papel determinante na geração da crença na existência de outras mentes, pois, no interior do sistema de Hume, a explicação do que consiste uma mente é o da explicação da identidade pessoal (própria) – quer o eu se reduza a uma mente, quer não. Uma descrição detalhada do surgimento desta crença é o objeto de 4.2.

Para além disso, o dado (em princípio) intuitivo de que as mentes dos outros estão fora da minha mente e a sua ação não depende de nenhuma ação da minha parte parece ter uma justificação metafísica. A crença no caráter exterior e independente (relativamente à minha mente) da mente do outro parece ser uma condição para essa atribuição, pois se não tiver esse estatuto, essa suposta mente não passa de *parte* da *minha* mente. Portanto, as teses de Hume relativamente a este tópico devem ser determinantes para se explicar a crença na existência de outras mentes, pois esse estatuto (exterior e independente) parece ser um requisito necessário para a condição metafísica da mente do outro: se não tiver esse estatuto, não se trata de *outra* mente. A explicação de Hume sobre o surgimento da crença na existência exterior dos objetos da percepção, a partir de uma confusão entre semelhança e identidade, é o objeto de 4.3.

Deste modo, a importância das considerações de Penelhum para o meu propósito reside, primeiro, no facto de ter chegado próximo da demanda por uma explicação de como se gera a crença na existência noutras mentes. Segundo, o favorecimento do ponto de vista da imaginação para esse fim é interessante para o meu propósito pois este é o que permite explorar o surgimento da ideia do ponto de vista da crença na sua existência – por contraste com esse surgimento devido à geração de um afeto na mente (uma paixão, que reaviva essa ideia). Este ponto de vista permite tratar a mente como objeto de crença à semelhança de qualquer objeto da percepção e sobre o qual se formulam raciocínios causais. Portanto, permite encarar a mente como objeto de conhecimento sob o mesmo ponto de vista que qualquer objeto (pretensamente) externo.

Ainda assim, vale notar que a questão que Penelhum coloca – de como surge a distinção entre o eu e os outros – não se refere diretamente a mentes, tampouco a pessoas. Talvez não possa ser respondida pela simples reconstrução de uma explicação (que Hume não ofereceu) de como surge a crença na existência de outras mentes. Antes, para responder diretamente à sua questão, talvez seja necessário responder a questões ligadas à distinção entre corpo, mente e da identidade de uma mente e de uma pessoa, afinal, não é óbvio que o reconhecimento de mim e do outro exija exclusivamente a simples atribuição de uma mente (a ambos). Associado à questão da identidade pessoal, o papel do corpo aparece apenas na primeira *Investigação*,

como algo que está causalmente relacionado com a mente, sendo instrumento da ação na vida prática. Algumas destas questões seriam, por exemplo, se atribuir identidade a uma mente (ou a um aglomerado de mente e corpo) é suficiente para se atribuir a um feixe de percepções o caráter de pessoa; em que medida ser ou possuir uma mente é suficiente para a atribuição de uma identidade a um eu; se um eu é diferente de uma pessoa; o que é um corpo e em que é que se distingue de uma mente; qual é o princípio de união entre corpo e mente; se o corpo é parte integrante de um eu e de uma pessoa; como é que o eu reconhece o seu corpo e a sua mente como tais – e, posteriormente, elabora o mesmo tipo de inferência relativamente aos outros eus mais (questão mais diretamente ligada à que Penelhum coloca). Para que a sua questão – de como surge a distinção entre o meu eu e outros eus – fosse respondida de forma mais completa ou satisfatória, seria necessário indagar sobre a importância do *corpo* para a constituição de um eu. Estas questões não serão tratadas no presente texto.

Ainda assim, penso que uma tentativa de reconstrução da explicação da crença na existência de outras mentes pode ser encarada como condição necessária para se responder à questão de saber como se constrói uma ideia que pode ser mais complexa do que a de mente, a saber, a de um eu – que, se não se define como uma mente, pelo menos envolve uma. Uma explicação da crença na existência de outras mentes exige (pelo menos no interior da epistemologia de Hume) uma explicação de como se distingue entre a minha mente e a mente do outro. Portanto, julgo que estas podem oferecer elementos para uma explicação da distinção entre o eu próprio e o eu do outro.

Na próxima secção (4.1), pretendo mostrar que (e como) a existência do mecanismo de simpatia reforça a consideração de Penelhum sobre a precedência da ideia de eu relativamente ao surgimento das paixões indiretas. Encaro esse mecanismo exclusivamente do ponto de vista epistémico, desconsiderando os desdobramentos das teses de Hume relativamente ao seu funcionamento no contexto da dinâmica das paixões. Assim, o objetivo não é a de adiantar reflexões sobre a possível resolução da questão das outras mentes sob o ponto de vista das paixões e do interesse próprio. Antes, é o de tornar mais claro e intuitivo que é necessário atribuir uma precedência (lógica, se se quiser) à reconstrução de uma explicação da crença na existência de outras mentes (a partir dos elementos que Hume oferece para tal) sob o ponto de vista da imaginação, ou seja, dos processos cognitivos que fazem funcionar os elementos presentes na análise do problema da identidade pessoal sob o ponto de vista das paixões.

4. DESCRIÇÃO DE ELEMENTOS DETERMINANTES

4.1 O mecanismo da simpatia: um fator sintomático

Apesar de não pretender analisar a questão da identidade pessoal sob o ponto de vista das paixões no presente trabalho, vale notar que existem dois elementos da teoria das paixões de Hume que denotam a necessidade de se explicar a geração da crença na existência de outras mentes sob o ponto de vista da imaginação: i) o facto de que o mecanismo de geração das paixões indiretas exige a ideia de um outro, relativamente a quem se desenvolvem paixões como o amor ou o ódio, e ii) a existência do mecanismo de simpatia, pelo qual é possível um agente cognitivo ser afetado pelas paixões de outro agente cognitivo sem se encontrar no seu lugar. O ponto i) foi clara e explicitamente notado por Penelhum e foi explicado na secção anterior (2). O segundo constitui o que acrescento às suas observações, com respeito à relação entre os dois pontos de vista – que, como ficará claro na secção 3, consiste numa antecedência (lógica, se se quiser) do ponto de vista da imaginação relativamente ao das paixões e do interesse próprio. Segue-se a justificação.

Pelo ponto de vista das paixões e do interesse próprio, Hume pretende chamar a atenção para a maneira como a ideia de eu está presente na formação de determinados afetos da mente – como, por exemplo, o orgulho e a humildade, que se dirigem ao eu. As ideias do eu e do outro são retomadas no campo afetivo como seus objetos, sendo vivificadas com o surgimento das paixões – respetivamente, do orgulho e humildade, e amor e ódio. A ideia de um eu (eu própria ou outro) relaciona-se com a ideia das suas qualidades. A contemplação dessas qualidades gera na minha mente um prazer ou dor, e esta conjunção de elementos gera a paixão indireta.

Para explicar a importância da opinião dos outros – que se define pelas suas paixões – na geração do orgulho e humildade, Hume mostra que existe um mecanismo – a simpatia – pelo qual é possível adquirir na minha própria mente os sentimentos que os outros mantêm em relação a mim – aos quais jamais posso ter acesso em primeira pessoa. Esta constitui um mecanismo da mente (de carácter epistémico e que assume uma função social) pelo qual as ideias das paixões dos outros são avivadas, ao ponto de produzir a paixão que o outro sente (cf. T 2.1.11.1-8). Portanto, os homens tendem naturalmente a simpatizar com os sentimentos uns dos outros, através de um tal avivamento das ideias (desses sentimentos) na sua própria mente que são capazes de sentir o que o outro sente. A simpatia é, então, responsável pelo reforço da

ideia do outro na minha mente, previamente ao seu avivamento ao ponto de se tornar (na minha mente) a impressão que o outro sente.

Vale notar que a existência do mecanismo da simpatia no sistema de Hume parece reforçar a observação de Penelhum de que é necessária uma antecedência da ideia do eu (ou do outro) para o desenvolvimento de paixões relativas a ele. Com efeito, se uma paixão relativa a um eu (próprio ou outro) só pode surgir mediante a existência prévia dessa ideia (para que possa ser seu objeto e haja qualidades que despertam essa paixão), como seria possível deter a paixão *do* outro (mediante o mecanismo de simpatia) sem que houvesse um outro que detém essa paixão, com a qual se simpatiza? Assim, vale acrescentar à observação de Penelhum que a existência do mecanismo da simpatia constitui outra evidência de que o surgimento das paixões indiretas já deve supor que se detenha, previamente, a distinção entre o eu e o outro. Se não fosse assim, nem sequer faria sentido pensar que a simpatia é um mecanismo que transfere paixões de alguém para alguém. Caso o outro não fosse identificado como um objeto diferente do eu, mas com uma identidade que faz dele uma *pessoa* diferente de mim (e não apenas um *objeto* diferente de mim), seria sem sentido pensar que um simples corpo tem propriedade, qualidades morais, que sente paixões e tem motivos para agir.

Deste modo, apesar de não ser objeto do presente trabalho analisar a questão da identidade pessoal sob o ponto de vista das paixões e do interesse próprio, vale notar que existem pelo menos dois elementos da proposta de Hume relativamente às paixões que denotam a necessidade de explicar a geração da crença na existência de outras mentes sob o ponto de vista da imaginação: i) o facto de o mecanismo de geração das paixões indiretas exigir a ideia de um outro, relativamente a quem se desenvolvem paixões como o amor ou o ódio⁸, e ii) a existência do mecanismo de simpatia, pelo qual é possível um agente cognitivo ser afetado pelas paixões de outro agente cognitivo sem se encontrar no seu lugar

O surgimento de paixões por simpatia supõe que um agente cognitivo está autorizado a encarar as paixões e os *sinais* das paixões dos outros como semelhantes aos seus próprios. Para tal, tem de sentir efetivamente essas paixões, ou ser capaz disso, mesmo que pela primeira vez por simpatia. Como saberia, por exemplo, que uma feição que julgo ser triste denota o que, no meu íntimo, é tristeza? Pode-se começar por responder: pela linguagem, afinal, basta perguntar ao outro o que sente para desfazer o equívoco. Mas, uma vez que todas as impressões de reflexão são estados originais e sobre os quais pouco se pode dizer, como saber que as alegrias do outro não ocorrem numa simetria inversa às minhas tristezas e vice-versa? Como

⁸ O que já foi notado por Penelhum.

se constroem significados que se possa dizer que são realmente comuns, isto é, que espelham a mesma impressão (neste caso, de reflexão)?

Hume deixou claro que i) a semelhança entre os homens (entre os seus corpos e mentes, a partir de efeitos observáveis), ii) uma inferência causal dos comportamentos dos outros para os seus motivos, e iii) o facto de apenas se poder detetar sentimentos nos outros que também sejamos capazes de sentir, estão entre os principais fatores que fazem funcionar o mecanismo da simpatia.

Mesmo sendo possível, posteriormente, esclarecer mal-entendidos – por meio da linguagem – parece que o carácter comum do significado das palavras assenta no facto de que sinto paixões e crenças na minha mente e, por isso, dadas as semelhanças físicas (observáveis) entre os humanos, das suas ações, sou capaz de atribuí-las aos outros. Por exemplo, acredito que uma ação em direção a alguma coisa denota desejo e que a repulsa denota aversão e não o contrário, portanto, que “querer” é o que move um agente a uma ação, e não “não querer”; que paixões como a tristeza ou o ódio são tipos de dor e paixões como a alegria ou o amor são tipos de prazer, e não o contrário. Mesmo havendo a possibilidade de perguntar pela paixão em causa, pela atuação do mecanismo de simpatia, apenas vou sentir *a paixão que o outro sente* se a sua resposta for verídica, o que não tem a ver com a possibilidade de o outro mentir, mas de “prazer” e “dor”, “agradável” e “desagradável”, “querer” e “não querer” significarem o mesmo para ambos (ou, pelo menos, muito semelhante). Portanto, tal supõe que quando sinto um certo tipo de prazer ou dor por simpatia, o que acontece na mente do outro é que também sente esse tipo de prazer ou dor (ou muito semelhante), e tal vale igualmente para expressões de rosto ou ações (de aprovação ou repulsa). Independentemente da forma como se adquire a ideia do próprio corpo, da sua conexão com a mente e a conexão destas com a ação (cf. IEH 7.1.9-16), parece que até mesmo o corpo é atribuído a um outro homem de acordo com a sua semelhança ao que construímos relativamente ao eu, e o mesmo vale para as suas ações – que são observáveis.

Considero que este aspeto é (apenas) sintomático por concordar com Penelhum na precedência do ponto de vista da imaginação relativamente ao das paixões e do interesse próprio. Este ponto de vista permite ilustrar e reforçar o primeiro ponto de vista. Trata-se da formação da ideia de eu (ou de outro), não do seu avivamento: as paixões configuram a ideia de eu, acrescentam-lhe elementos, preenchem o feixe de perceções (pois as paixões de cada um são parte considerável desse feixe), mas as paixões não se poderiam referir ao eu (ou ao outro) se essa ideia já não tivesse sido formada previamente na mente – pelo entendimento ou imaginação.

4.2. A ideia de eu

Na secção sobre a identidade pessoal no *Tratado*, Hume aborda a questão de saber o que mantém uma pessoa a mesma pessoa, o que é explicado pela noção de *mente*. Para responder a esta questão mais geral, a primeira questão que Hume coloca é a da possibilidade de existir um eu que seja substrato das perceções e que mantém uma identidade ao longo do tempo apesar das constatáveis mudanças. Uma vez que a mente não possui nada a não ser impressões e ideias, o eu só pode ser uma impressão ou uma ideia. Não é uma impressão (de sensação ou de reflexão), porque não existem impressões contínuas – portanto, também não pode ser uma ideia particular da memória. A ideia que se tem dele não é intuitiva, porque não se tem dele um conhecimento imediato, a partir da simples consideração dessa ideia (cf. T 1.4.6.1,2). Tampouco é uma conclusão de um raciocínio demonstrativo ou de um raciocínio causal.

Lembrem-se rapidamente dois dos princípios da sua epistemologia: i) o Princípio da Cópia, de acordo com o qual todas as ideias simples derivam de impressões simples, o que significa que não pode haver uma ideia simples na mente que não seja precedida por uma impressão simples (cf. T 1.1.1.6-9)⁹; ii) o Princípio da Separabilidade, de acordo com o qual todos os objetos que são diferentes são distinguíveis, e todos os objetos distinguíveis são separáveis pelo pensamento ou imaginação e, inversamente, todos os objetos que são separáveis (pelo pensamento ou imaginação) são distinguíveis e diferentes (cf. T 1.1.7.3)¹⁰. Hume recorre (implicitamente) ao primeiro princípio para concluir que se não existe uma impressão contínua e invariável, não temos nenhuma ideia de um ser contínuo e invariável (o substrato das perceções) que seja precedido por uma impressão desse tipo. Recorre (de novo, implicitamente) ao segundo princípio para concluir que se todas as nossas perceções, para além de descontínuas, são separáveis e diferentes, então não se pode manter nenhuma relação (necessária) de inerência entre nenhuma das nossas perceções e o seu (suposto) substrato. Por essas razões, Hume pensa que a única definição inteligível de eu é a de um feixe ou coleção de perceções sucessivas, e a ideia de um eu unívoco, idêntico a si mesmo apesar das mudanças, é um erro ou ficção, e de acordo com o mesmo critério, a crença na sua existência é injustificada (cf. T 1.4.6.6, 7).

⁹ Hume designa-o por “princípio da prioridade das impressões sobre as ideias” (cf. T 1.1.1.12). Para um esclarecimento acerca do debate em torno das questões da forma e o estatuto deste princípio (que excedem largamente o escopo do presente texto), cf. GARRETT, pp. 41-57.

¹⁰ O princípio é apresentado sob a sua forma original no *Tratado*. Para um esclarecimento acerca do debate em torno das questões da forma e o estatuto deste princípio (que excedem largamente o escopo do presente texto), cf. GARRETT, 1997, pp. 58-75.

Porém, a crença na existência de um eu é a de um substrato das percepções ou aquilo a que se supõe que as percepções se referem (cf. T 1.4.6.2, 4; Ap. 25), quer como simplesmente presentes à mente, quer como relacionadas entre si, e supõe-se a sua continuidade e identidade ao longo do tempo. Surge, assim, a segunda questão que Hume coloca nessa secção do *Tratado*: o que explica que se possua a crença num eu substancial. Segue-se a explicação de Hume sobre como surge essa crença.

As percepções que compõem uma mente (onde se inclui impressões de sensação e de reflexão, ideias e raciocínios presentes na memória, ideias da imaginação – *fancy*) são relacionadas. As relações que se mantêm entre elas e que Hume aponta como responsáveis pela união das percepções num feixe, que gera a ideia de eu ou mente, são a semelhança e a causalidade, estabelecidas pelo entendimento. A isso, acresce a função da memória – de reter as percepções relacionadas. A atividade dessas duas faculdades prepara a da imaginação, que forja a identidade pessoal por uma confusão da semelhança estreita com a identidade.

Constata-se que as percepções se relacionam por causalidade¹¹: impressões causam ideias; ideias e juízos tornam-se raciocínios; impressões de reflexão surgem de sensações e ideias (por assim dizer, soltas, não relacionadas); as mesmas impressões de reflexão causam impressões do mesmo tipo¹²; raciocínios causam crenças, e assim por diante. Hume explica também que o princípio de causalidade atua no sentido de estabelecer uma conexão entre impressões e ideias, mas também entre a vontade e os movimentos do corpo – a ação – apesar de alertar para o facto de que o acesso que temos a essa conexão está sujeito aos mesmos limites de qualquer raciocínio causal, afinal, só temos acesso às próprias impressões, ideias e ações, sendo desconhecida para nós a causa daquela conexão. Portanto, vale lembrar que a relação causal que pode ser estabelecida entre impressões e ideias – que envolvem lembranças, sentimentos, raciocínios, desejos, intenções – é da mesma natureza que a de qualquer outra relação causal entre objetos (pretensamente) externos: a sua sucessão constante é observável (neste caso, no sentido interno), mas não a relação causal, isto é, o exercício do poder de uma percepção sobre outra. No limite, uma consequência cética desta constatação de Hume é que é possível que essas percepções não mantenham nenhuma relação causal.

Por outro lado, as percepções têm de ser conservadas na memória para que, a partir da sua sucessão e pelo exercício do hábito e dos princípios de associação, possam ser relacionadas

¹¹ Note-se que tal só é possível a partir de uma sucessão de percepções interrompidas presentes à memória e aos sentidos. Tal é, aliás, o que dá início também ao processo de formação da crença na existência do mundo exterior: o carácter invariável e contínuo dos objetos da percepção é-lhes atribuído com base na interrupção das percepções.

¹² Dada a interpretação proposta – de encarar crenças como impressões de reflexão – aqui se inclui o caso de as crenças causarem paixões.

por causalidade. Portanto, a memória congrega lembranças de sensações, de impressões de reflexão, de raciocínios, de ideias da imaginação *fancy* – no sentido em que me posso lembrar de ter concebido uma ideia desse tipo. Por sua vez, essas percepções (isoladas e relacionadas) são recordadas e apresentam-se como semelhantes, e é justamente essa semelhança entre percepções (ou conjuntos de percepções) que são lembradas – e entre os próprios atos de rememoração – que é confundida com a identidade. As percepções não parecem manter nenhuma diferença entre si a não ser no momento em que são relembradas, e mesmo as novas percepções que são acrescentadas à memória formam um conjunto coerente com as que já eram antes relembradas, pois no momento do seu aparecimento também é (ou pode ser) relembrado. A semelhança que mantêm é tão estreita que o cenário em que são ocorrências diferentes (que não respeitam a uma mesma memória) e aquele em que se trata das mesmas memórias num substrato que as congrega são indistinguíveis, e por isso semelhança – que se pode estabelecer entre atos de rememoração – também é decisiva para a criação da ficção do eu. Assim, dá-se um assentimento a esta última hipótese, devido à facilidade com que se pode transitar entre as percepções – maior no caso de existir uma mente que é uma espécie de superfície onde existem do que no caso de não existir o que as congregue e permita a sua rememoração e relação.

4.3. Mundo Externo

Hume pensa que para que o objeto possua um caráter *exterior e independente*, tem de existir de forma *contínua* – não interrompida – e *distinta* da mente de quem o observa (ou pode observar). Além disso, se tiver uma existência contínua, deve ser *idêntico* – o mesmo ao longo do tempo. Portanto, parece que a mente acredita que se o objeto tem uma existência contínua e é idêntico, então é exterior e independente da mente ou, dito de outro modo, que se se pode acreditar que o objeto é contínuo e idêntico, pode-se concluir que a sua existência é exterior e independente da mente. Para se concluir a continuidade do objeto observado, parte-se da *constância e coerência* da experiência observativa – que é encarada como um sinal dessa identidade e continuidade. Portanto, o que Hume procura mostrar é que a constância e coerência da experiência observativa me faz perceber a sua continuidade (num determinado grau), que leva à suposição da identidade, que leva à suposição da exterioridade e independência do objeto (relativamente à mente).

Ao tratar a questão a origem da crença na identidade dos objetos da percepção, Hume descarta a possibilidade de serem as faculdades dos sentidos, da razão demonstrativa e do entendimento a forjar a noção de existência exterior e independente (da mente), concluindo

que a faculdade responsável por essa crença é a imaginação. Hume apresenta três argumentos para mostrar que não são os sentidos:

i) a sua operação é interrompida, do que se segue que aceitar que os sentidos seriam responsáveis por aquela crença implicaria aceitar a contradição de que os sentidos continuam a operar mesmo quando cessam a sua operação (cf. T 1.4.2.3);

ii) para que pudessem forjar a crença na continuidade dos objetos, teriam de ser capazes de apreender tanto o objeto como o agente cognitivo que apreende – caso em que ele deixaria de sê-lo para passar a ser objeto; uma vez que a apreensão de si próprio pelos sentidos é muito escassa (pois posso ter sensações incompletas daquilo que chamo de “meu corpo”, mas não da minha mente), os sentidos não conseguem mostrar a diferença entre o objeto apreendido e o agente cognitivo que o apreende e, portanto, não podem garantir o caráter exterior e independente dos objetos observáveis (cf. T 1.4.2.5-6);

iii) assim como não são capazes de mostrar a distinção entre o objeto apreendido e o agente cognitivo que o apreende, também não mostram (nem poderiam mostrar) mais do que uma percepção, e o que mostram depende invariavelmente da sua operação (cf. T 1.4.2.3-4) – justamente por ser uma sempre uma percepção; mas a mente apenas consegue formar ideias de coisas que não são percepções a partir das percepções que lhe são presentes¹³; para que pudessem mostrar tanto as percepções como o que lhes subjaz (mas não é uma percepção), teriam de mostrar o objeto como parece ser (aos sentidos) e como é de facto (aparte da forma como aparece aos sentidos), o que é impossível, porque os sentidos apenas são capazes de mostrar o que aparece (que, por definição, depende da operação dos sentidos) (cf. T 1.4.2.7).

Hume aceita que a razão demonstrativa – presente no conhecimento de relações de ideias – não é responsável por esta crença, sob as evidências de que esta não é obtida por meio de argumentos, que as tentativas de demonstração da existência exterior e independente (da mente) dos objetos da experiência são conhecidos apenas por filósofos, e que a maioria da humanidade possui essa crença (cf. T 1.4.2.15).

Por outro lado, todo o conhecimento de relações de ideias trata do que é necessário – daquilo cujo contrário implica contradição – portanto, os objetos próprios da demonstração são as relações de ideias, não questões de facto – cujo contrário não implica contradição. Apesar disso, é constatável que a razão demonstrativa pode gerar algum juízo sobre questões de facto – justamente, relativo ao seu caráter contingente (no sentido lógico). Da mesma maneira, também me parece plausível pensar que ao pensar sobre os dados dos sentidos – do que os

¹³ Por esse motivo, Hume classifica estas ideias como *relativas*, distinguindo-se das percepções apenas pelas relações que lhes são atribuídas (cf. T 1.2.6.8-9).

sentidos, em si mesmos, dão a conhecer – a conclusão seja exatamente aquela que Hume explica ao defender que os sentidos não são responsáveis pela crença na continuidade dos objetos apreendidos por aqueles. Penso que isto nos deixa em posição de concluir que os argumentos sobre o que está implícito na sensação são argumentos da razão demonstrativa. Por esta razão, parece que, em relação a questões de facto, a razão demonstrativa retira conclusões de acordo com o que os sentidos, por si só, parecem mostrar.

Hume começa por considerar que a mente é distinta de cada uma das suas perceções – mesmo que se considere uma mente (apenas) um feixe de perceções. Se é assim, também é separável dos objetos que (eventualmente) suportam a perceção. O autor julga que o mesmo vale para perceções e objetos: conceber que não há mais perceção não força a conceber que aquilo de que se tem uma perceção deixou de existir. Então, conclui que:

[Uma] interrupção no aparecimento aos sentidos não implica necessariamente uma interrupção da existência. A suposição da existência contínua dos objetos ou perceções sensíveis não implica qualquer contradição. Podemos facilmente dar livre curso à nossa inclinação para o supor. Quando a semelhança exacta das nossas perceções nos faz atribuir-lhes identidade, podemos afastar a interrupção aparente mediante a ficção de um ser contínuo que pode encher estes intervalos e preservar nas nossas perceções uma perfeita e total identidade (T 1.4.2.42)

Hume considera que se, de facto, os objetos têm uma existência contínua, têm de se apresentar dessa forma na experiência observativa, que ou estes seriam os únicos sinais a partir dos quais se poderia partir para forjar a crença na continuidade dos objetos percebidos. Passo à explicação detalhada de como Hume considera que essa crença se gera de facto: para serem considerados *contínuos*, devem apresentar-se de forma *constante* e *coerente* na experiência observativa.

Pela simples rememoração, posso constatar que apresenta uma certa *constância*, por uma intuição das semelhanças que estas mantêm entre si. Diante da diversidade das experiências observativas, reconheço semelhanças entre diversos aspetos, ou mesmo pormenores – aliás, é em virtude dessas semelhanças que considero que se *repetem*. Por exemplo, habito a minha casa, entro e saio de cada compartimento, cumpro diversas tarefas, interrompendo-as para sair ou para dormir. A minha experiência observativa do compartimento onde tenho uma lareira é constante no sentido em que percebo que ela não apresenta nenhum sinal de mudança: a sala não aumenta nem diminui de tamanho, as paredes não mudam de cor nem textura, a lareira ou os móveis não mudam de posição, e essas semelhanças verificam-se em toda a minha casa. Para além do facto de que a relação de semelhança é intuitiva, esta conclusão parece justificada pelas minhas impressões e respetivas memórias.

Porém, alguns pormenores vão-se alterando ao longo da experiência observativa. Hume dá um exemplo: estou no escritório e ouço um barulho que me sugere que se trata de uma porta a abrir, até que entra um mensageiro com uma carta para mim; a inferência causal (relativamente simples) que havia elaborado até então com respeito a portas abrirem e pessoas poderem entrar em casas depois de abrirem a porta etc., envolvia a percepção de uma pessoa que o fazia – vejo-a e ouço-a; neste caso (e pela primeira vez), apenas ouço a porta a abrir e, depois, o mensageiro entra para me entregar a carta, mas não o vi a abrir a porta, pelo que poderia duvidar que não foi ele o responsável por isso, mesmo tendo entrado em minha casa. Esta mudança na experiência observativa é incorporada numa explicação geral de como e porque é que portas se abrem, sendo os pormenores reajustados nesse complexo de premissas de forma a que não tenha de admitir nenhum elemento extraordinário. Para que esta experiência observativa mantenha uma *coerência* ou não entre em contradição com as restantes relativas a pessoas que abrem portas, devo supor que, sem que eu tenha visto, o mensageiro abriu a porta, e que havia uma porta para abrir – o que explica que se distingam apenas no pormenor de ver (ou não) a pessoa que abre a porta.

Portanto, devo supor uma continuidade na operação dos objetos apesar de não os perceber, o que implica a sua existência contínua. Devo supor que os objetos continuam a operar da mesma maneira constante que havia experienciado até então, para que possa estabelecer a relação causal em questão: que o mensageiro abriu a porta ou que o seu movimento causou a abertura da porta, produzindo aquele barulho e permitindo que ele tivesse entrado na minha casa. Assim, “esta observação, que a princípio era completamente arbitrária e hipotética, adquire força e evidência por ser a única que me permite conciliar estas contradições” (cf. T 1.4.2.21). A constância é o primeiro fator que contribui para a atribuição de uma coerência à experiência observativa com base nas instâncias que entram em contradição com a observação habitual.

A crença na continuidade dos objetos resulta de “uma espécie de raciocínio causal”, em que o entendimento está envolvido de forma oblíqua ou indireta. Na geração dessa crença, conclui-se que apesar de não se observar os objetos, eles continuam a sua operação da mesma maneira que se pôde observar no passado. Essa “espécie de raciocínio” distingue-se dos restantes no sentido em que não relaciona – contrariamente a estes – apenas objetos percebidos, mas sim algo que não é uma percepção. Um raciocínio causal parte da semelhança entre casos no passado para casos no futuro e a crença nas relações causais é gerada pela propensão a acreditar que o futuro será como fora o passado. Por contraste, a crença na existência contínua dos objetos não parte de uma contrariedade constatada na observação, sendo gerada para ultrapassá-la. Essa crença não se explica simplesmente pelo exercício do hábito e dos princípios

de associação, já que a relação causal envolvida na sua geração – a de que os objetos continuam a operar da maneira constante que pudera observar no passado, mesmo quando não estou a percebê-los – envolve mais do que objetos perceptíveis pelos sentidos. Essa relação é a que suporta as próprias cadeias causais inferidas num raciocínio causal propriamente dito: é porque os objetos operam continuamente da maneira (constante) que se pudera observar no passado que se pode estabelecer relações causais entre esses objetos. Não se trata de prever um curso de acontecimentos no futuro com base no curso de acontecimentos observado no passado – aquele, semelhante a este – porque parte do que está envolvido não é suscetível de observação. Por isso, a crença na continuidade do objeto não é gerada por um raciocínio que envolve um cálculo de probabilidades, mas parece oferecer um suporte metafísico para os seus conteúdos.

Portanto, para Hume, a crença na existência contínua dos objetos percebidos e a crença numa relação causal (portanto, baseada numa relação causal) têm em comum o facto de que em ambos os casos se exige uma experiência constante e o exercício do hábito. Além disso, aquela crença resulta, em parte, de uma inferência causal, já que atribuir uma coerência à experiência observativa consiste exatamente em subsumir todas as suas instâncias nas relações causais que atribuo aos objetos que percebo e associo pelos princípios de associação, e a razão dessa coerência é a continuidade da sua existência: a conclusão da continuidade da existência dos objetos relacionados garante a sua regularidade perfeita e a constância da experiência observativa – sendo este último o único dado a que se tem um acesso intuitivo. Seguindo o exemplo de Hume, a única maneira de considerar todas as experiências observativas em que portas se abrem coerentes entre si é supor que existe uma pessoa que abre a porta sem que tenha de presenciar a sua operação; essa suposição permite-me não encarar essa experiência observativa como anómala comparada com as outras (em que vi alguém a abrir a porta).

Hume conclui que a única faculdade que pode ser responsável pela própria postulação da continuidade dos objetos é a imaginação, ainda que a sua operação seja conjugada com a do entendimento. Para explicar a geração desta crença, Hume mostra como a convicção na continuidade dos objetos é apoiada na atribuição de uma *identidade* (a esses objetos), já que julga que a única forma de continuarem a existir após a experiência observativa é mantendo-se os mesmos ao longo do tempo. Esta parece ser uma condição necessária para que se possa considerar que este continua a existir e a operar sobre outros mesmo quando nenhuma mente perceba essa operação.

Hume considera que a identidade é postulada diretamente a partir da constância da experiência observativa. Os raciocínios ou fluxos de pensamento se dão por transições entre ideias, que se fazem maioritariamente por meio de relações (entre essas ideias). Estas transições podem exigir mais ou menos esforço da mente, de acordo com a facilidade com que se dão. No

caso das percepções que se vem a supor que denotam um objeto idêntico, a transição é tão fácil e suave que se torna impercetível, fazendo parecer que se está diante do mesmo objeto. Por exemplo, observo a mobília do meu quarto, fecho os olhos e volto a abri-los, constando uma semelhança perfeita entre as percepções que tive, mas também entre os próprios atos de perceber os objetos em questão, de tal forma que sou levada a confundi-las, tomando-as pelas mesmas (cf. T 1.4.2.36).

A razão que Hume apresenta para isto é que a semelhança que se produz não é apenas na associação de ideias, mas de disposições ou atos da mente pelos quais se concebem esses objetos associados por semelhança: a disposição da mente pela qual se concebe uma percepção muito semelhante a outra é quase a mesma que aquela pela qual se concebe um objeto idêntico a si mesmo (cf. T 1.4.2.25, 33-6). Portanto, a semelhança entre as impressões de que disponho, mas também entre os atos pelos quais as tenho presente à mente é tão perfeita que a imaginação não é capaz de distingui-los uns dos outros, intercambiando entre eles de maneira indistinta, como se se tratasse de apenas um objeto, ao invés de vários (em número), ainda que cada instância de observação desse suposto objeto idêntico a si mesmo conte como uma percepção distinta.

A crença na continuidade e identidade dos objetos da percepção supõe a formação da ideia de *tempo*. Mediante a sucessão de experiências – interrompidas – podem perceber-se semelhanças entre os seus objetos tais que parece haver uma invariabilidade na experiência (nos aspetos que os objetos apresentam) e a sua única diferença parece ser em *número* – trata-se de *várias* percepções distintas, e não de apenas *uma*. É pela percepção das semelhanças e diferenças entre percepções (mudança de percepção e percepção de grau de semelhança) que se adquire a noção de tempo. Portanto, para que se considere que objetos que não apresentam nenhuma diferença (à exceção do número), é necessário ter uma variedade de experiências observativas, mas também proceder a uma comparação de grau de semelhança entre elas (cf. T 1.4.2.46). Assim, Hume conclui que o princípio de individuação dos objetos da percepção – que determina a atribuição de uma identidade numérica – é a sua invariabilidade ao longo da sucessão em que aparecem com outros (objetos), percebida mediante uma comparação entre aspetos que cada um deles apresenta nas experiências observativas (cf. T 1.4.2.30-31)¹⁴.

Mas por maior que seja a semelhança constatável entre experiências observativas, elas são *numericamente distintas*: aliás, esse é o único aspeto que as distingue, porque tudo o resto apresenta uma semelhança perfeita. Dá-se um conflito entre as faculdades, assente na

¹⁴ Porém, antecipado em T 1.1.5.4, onde Hume considera que a relação de identidade “é comum a todos os seres cuja existência tem alguma *duração* [itálico meu]”.

contradição entre descontinuidade e identidade: consultando a razão, conclui-se que as percepções são interrompidas; consultando a imaginação, conclui-se que apesar da sua interrupção, a semelhança (em todos os aspetos sensíveis) entre certas percepções sugere que o objeto a que se referem é o mesmo, mantendo uma identidade (consigo mesmo). Para a razão, a possibilidade de as percepções não se referirem a um objeto idêntico a si mesmo permanece em aberto, porém, sendo descartada para a imaginação. Dada a semelhança entre percepções, a imaginação tende a confundir-las, assim como aos atos da mente particulares pelos são concebidas, tomando-os como os mesmos.

Hume explica que a única forma de disfarçar esta contradição é supor a identidade do objeto, para que se possa tomar os objetos e atos da mente pelos mesmos, ao invés de distintos (apesar da sua estreita semelhança):

A passagem suave da imaginação através das percepções semelhantes faz-nos atribuir-lhes uma identidade perfeita. O modo descontínuo do seu aparecimento leva-nos a considerá-las como outros tantos seus semelhantes, mas contudo distintos, que aparecem a intervalos certos. A perplexidade derivada desta contradição gera a propensão para unir estes aparecimentos descontínuos pela ficção de uma existência contínua (...) (T 1.4.2.37)

O “passo em falso” a que a imaginação procede é o de impor uma identidade numérica aos objetos das impressões que apresentam uma semelhança absoluta, em vez de concordar com as conclusões da razão – da sua distinção em número¹⁵.

Porém, Hume explica, perante a contradição entre a razão e a imaginação, é à conclusão da imaginação que se dá assentimento (a despeito da razão), por esta ser mais natural ou irresistível: é mais fácil ou económico considerá-los o mesmo do que considerá-los diferentes. Hume considera que o que contraria as tendências naturais da mente provoca-lhe um mal-estar sensível, contrariamente ao que está de acordo com essas tendências, que lhe traz satisfação e as fortalece. A mente encontra-se numa situação de mal-estar perante esta oposição, da qual se tenta desfazer impondo a existência contínua dos objetos e assentindo a ambas as conclusões: existe um objeto que é idêntico a si mesmo, que suporta as percepções, que são distintas e interrompidas entre si (cf. T 1.4.2.38). Portanto, basta acrescentar a identidade numérica do objeto para se poder concordar simultaneamente com as conclusões de ambas as faculdades.

¹⁵ Sob o ponto de vista do carácter exterior, independente e distinto (relativamente à mente) dos objetos, Hume contrapõe-se tanto ao senso comum quanto aos filósofos modernos. O que estes mantêm em comum é que ambos atribuem aquele carácter aos objetos, e este é, para Hume, um passo precipitado, na medida em que apesar de a imaginação ser levada a encarar as percepções como instâncias observativas de um mesmo (e único) objeto, a razão informa que os sentidos não mostram mais do que a interrupção dessas percepções, sendo impossível transmitir qualquer informação sobre o número de objetos que eventualmente suportam a percepção – talvez a conclusão da imaginação esteja correta, ou talvez a cada percepção corresponde um objeto externo, ou talvez ainda nenhum objeto externo suporte a percepção.

Portanto, a crença na existência contínua dos objetos da percepção envolve esta espécie de disfarce ou fuga de uma contradição em duas instâncias: i) perante a contrariedade entre experiências observativas – as habituais e as que as contradizem em algum aspeto – para que se possa aceitar que as relações causais estabelecidas para as experiências habituais valem também para as que parecem constituir uma exceção daquelas; ii) perante a contrariedade entre as conclusões da razão (da interrupção e variedade das percepções) e da imaginação (da identidade dos objetos da percepção), para que se possa aceitar que o objeto é idêntico a si mesmo, mas as percepções que se tem dele são distintas e interrompidas.

A atribuição de uma identidade numérica aos objetos da percepção impõe uma regularidade nos objetos sobre os quais se elaboram raciocínios causais que é superior àquela que seria possível atribuir-lhes caso se ficasse pela semelhança estreita entre as percepções. Se a única maneira – pelo menos, que Hume encontra – de passar das percepções aos seus (supostos) objetos é a partir da postulação da sua continuidade, não seria possível acreditar que os objetos que correspondem às percepções de que disponho na minha mente (presentes aos sentidos e na memória) continuam a operar mesmo quando não os percebo se não lhes atribuisse uma identidade. De facto, os raciocínios causais poderiam dispensar a atribuição da identidade aos seus objetos, já que o seu essencial consiste em esperar uma experiência observativa no futuro semelhante à do passado – do que não se segue que haja um suporte metafísico comum para essas experiências. Mas Hume julga ser constatável que a facilidade com que a mente transita entre ideias semelhantes – ao ponto de parecerem a mesma – a condiciona a atribuir uma identidade ao seu objeto. Por sua vez, esta é a condição da continuidade dos objetos da percepção, que é postulada devido à necessidade de conferir uma coerência à experiência observativa do passado. Portanto, a razão do prolongamento da regularidade dos objetos por parte da imaginação deve-se a esta tendência a passar da semelhança (das percepções) à identidade (dos objetos). A razão desta tendência, para Hume, é a tendência a seguir um curso de ideias mais fácil em detrimento de um mais complexo, e a facilidade é determinada pela maior semelhança que as ideias mantêm entre si.

O autor atribui uma conexão necessária entre a continuidade, a distinção e a independência das percepções (relativamente à mente), tal que:

(...) se os objectos dos nossos sentidos continuam a existir mesmo que não sejam apreendidos [isto é, de forma contínua], a sua existência é naturalmente independente e distinta da sua percepção; e *vice-versa*, se a sua existência for independente da percepção e se distinguir dela, eles devem continuar a existir mesmo que não sejam apreendidos [isto é, de forma contínua] (T 1.4.2.2)

Talvez se possa presumir que a sua exterioridade – posição no espaço relativamente à mente – também poderia entrar neste condicional – pelo menos porque não parece possível as

percepções serem distintas e independentes da mente sem que estejam fora da mesma (cf. T 1.4.2.23, 47).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

1. Acrescentei à nota de Penelhum – de que o surgimento das paixões indiretas denota a necessidade de se explicar o surgimento das ideias do eu (próprio e do outro) a partir do ponto de vista da imaginação – a observação de que também a existência do mecanismo de simpatia denota a mesma necessidade. Estes seriam dois elementos da teoria das paixões que revelariam a precedência do ponto de vista da imaginação relativamente ao ponto de vista das paixões e do interesse próprio (apesar de este último complementar o primeiro), no tratamento da questão da identidade pessoal.

A meu ver, uma vez que o funcionamento deste mecanismo depende da identificação de uma semelhança entre os comportamentos dos outros e os meus, a existência do mecanismo de simpatia e o papel concreto que desempenha na geração das paixões indiretas é também indício de que o início do processo de formação da crença na existência de outras mentes pode começar com a constatação da semelhança entre os meus comportamentos e outros comportamentos visíveis (que eventualmente se infere que são de outro eu). Esse mecanismo só funciona devido a essa constatação: o comportamento do outro mostra o seu motivo (que é sua causa), que é aquilo com que eventualmente venho a simpatizar, e que se torna o meu próprio sentimento. Quando atribuo ao outro uma mente, atribuo-lhe um conjunto de percepções semelhantes às que eu mesma possuo: ideias soltas, memórias, crenças, raciocínios, paixões. Esta constatação é determinante para a geração de paixões justamente devido ao acesso oblíquo que se tem à suposta vida mental do outro: não é por observar as suas próprias paixões que adquiero uma paixão por simpatia, mas a partir da constatação da nossa semelhança. Só posso pensar que a paixão que sinto por simpatia é a mesma que o outro sente se interpretar o seu comportamento como semelhante ao meu. Da mesma maneira, só posso inferir a existência de uma arquitetura mental semelhante à minha mediante uma comparação prévia com a minha própria arquitetura mental.

Deste modo, pelo menos por ora, parece que a ideia da minha mente deve ser se não prévia, pelo menos simultânea ao estabelecimento de duas relações: i) de causalidade entre o meu corpo ou ação e a minha mente; ii) de semelhança entre a minha mente e a mente do outro. Portanto, a atribuição de uma identidade ao eu parece ser condição necessária da atribuição de

uma identidade ao outro. Porém, pelo menos no momento, parece ser indiferente se essas ideias são concomitantes ou se a ideia da identidade do eu antecede a da identidade do outro.

A partir daí, acrescenta-se, para a suposição da existência da mente do outro, uma relação causal entre ações e motivos semelhante à que se tem um acesso sob o ponto de vista da primeira pessoa, pois é assim que o próprio Hume reconhece que relacionamos a nossa ação com os nossos motivos e pensamentos. Portanto, a relação de causalidade também parece desempenhar um papel importante na atribuição de uma mente ao outro, uma vez que para encarar um comportamento de outro como uma ação (um ato voluntário e não uma reação a um instinto, por exemplo), é necessário encará-lo como efeito de um motivo (moral ou não). Portanto, exige-se que esse motivo seja sua causa, requisito que dificilmente poderia cumprir caso não fizesse parte de uma mente.

Relativamente a essa relação causal entre ações e motivos estabelece-se uma segunda relação de semelhança entre o eu e o outro: assim como me comporto de uma maneira determinada em virtude de certos motivos – para cuja existência se exige a existência de crenças, desejos, raciocínios, paixões – o outro, que se comporta de forma semelhante, deve fazê-lo por uma causa semelhante: a existência de motivos. Esta semelhança não se resume à que se percebe nos corpos, mas inclui uma repetição da experiência: tenho repetidas experiências de que esses corpos muito semelhantes (ao meu) mostram comportamentos muito semelhantes aos próprios, portanto, essa semelhança denota a mesma relação causal entre estados mentais e comportamentos.

A propósito das relações pelas quais a imaginação é responsável no processo de aquisição da crença na existência de outras mentes, acrescenta-se uma última nota de conclusão. Parece ser fácil inferir um primeiro papel do corpo no processo de aquisição da crença na existência de outra mente (que não a própria), afinal, os comportamentos (que são movimentos do corpo) são aquilo de que os sentidos externos dispõem como eventual efeito de um ato mental, aquilo que, na faculdade da imaginação, pode ser objeto de uma primeira associação (por semelhança) com o eu, a fim de implantar a ideia da mente do outro (e respetivo eu). Apesar disso, requer-se uma resposta às questões relativas à importância da noção de corpo para a constituição de um eu (cf. pp. 10-11) para que se possa, posteriormente, responder à questão de Penelhum – a saber, de como se distingue o eu próprio do eu dos outros.

Diferente da questão da importância do corpo para a constituição da identidade de um eu, e a juntar à própria reconstrução dos elementos envolvidos na geração da crença na existência de outras mentes, uma outra questão merece resposta. Restringindo agora a atenção à mente, há ainda outra questão que merece ser respondida no futuro: não é pertinente apenas saber como se infere a existência de outra mente, mas também de como se lhe atribui uma

identidade, afinal, a um mesmo corpo (cuja identidade é atribuída da mesma forma que a qualquer objeto inanimado) podem estar associadas várias mentes. Seguindo as palavras de Hume relativamente à crença na existência exterior e contínua dos objetos da percepção, em princípio, a própria existência (exterior e contínua) supõe a sua identidade. Mas os elementos necessários para acreditar na sua identidade devem ser discriminados.

2. A meu ver, a relevância das teses de Hume relativamente à crença na existência exterior e independente dos objetos da percepção para a reconstrução do processo de aquisição da crença na existência de outras mentes levanta duas questões ligadas a teses sobre racionalidade teórica de Hume.

Por um lado, a possibilidade de que nada está por trás da conexão entre mente e corpo é real para Hume, afinal, o autor não atribui um estatuto especial a esta conexão causal relativamente a outras, tampouco dispõe de elementos na sua epistemologia que suportem a existência de um ente sobre o qual assenta o feixe de percepções. Se a crença na existência de outras mentes (e outras *pessoas*, com uma identidade semelhante à minha própria) tiver a mesma natureza que a crença na identidade pessoal, esta conclusão estende-se ao caso daquela. Assentir à existência de objetos externos e num eu não afasta a sombra do solipsismo, afinal, o seu contrário permanece possível e essa crença resulta não de raciocínios (demonstrativos ou probabilísticos), mas de um instinto natural. E se se supõe que outras mentes possuem o mesmo estatuto, o mesmo se pode concluir relativamente às mesmas.

Por outro lado, as crenças na identidade pessoal e na existência de um mundo externo (que também supõe a postulação da identidade do objeto em questão) resultam de uma tendência que tem uma função vital para a sistematicidade e continuidade dos raciocínios que são formulados: os raciocínios probabilísticos e crenças adquirem uma força e vivacidade muito maiores na mente se se supuser que os seus objetos têm um conjunto de qualidades a ser desvelado por esses raciocínios probabilísticos do que se supuser que cada nova impressão (e conseqüente ideia) constituem novos entes, apesar de essas práticas (de raciocínio e de trocas intersubjetivas) estarem apoiadas num pressuposto metafísico que jamais pode ser confirmado (cf. pp. 21-2). Pode pensar-se que a crença na existência de outras mentes possui a mesma vantagem.

REFERÊNCIAS

- AINSLIE, D. “Hume on Personal Identity”. In: RADCLIFFE, E. S. (ed.). *A Companion to Hume*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008
- AYER, A. J. *Hume*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1981.
- GARRETT, D. *Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1997.
- HUME, D. (1739). *Tratado da Natureza Humana*. 3ª edição. Trad. João Paulo Monteiro. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2012.
- _____. (1748). *Tratados Filosóficos I: Investigação sobre o Entendimento Humano*. Trad. João Paulo Monteiro e Pedro Galvão. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2002.
- PASSMORE, J. *Hume’s Intentions*, 3rd edition. London: Duckworth, 1968.
- PENELHUM, T. “The Self of Book 1 and the Selves of Book 2”. *Hume Studies*, v. 15, n. 2, 1992.
- SMITH, N. K. *The Philosophy of David Hume*. London, McMillan, 1996.
- SWAIN, C. G. “Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy.” In: S. TRAIGER, S. (ed). *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*,. Malden: Blackwell Publishing, 2006.