**A "doença dos eruditos" e a triangularidade da ideia de triângulo: uma análise do conceito de espaço no tratado de Hume**

**RESUMO**

A análise do conceito de espaço no Tratado da natureza humana de Hume o compromete com uma série de teses positivas sobre sua natureza e sobre o conteúdo representado por sua ideia: o espaço é finitamente divisível, e sua ideia é composta de pontos coloridos ou táteis não-extensos, o que o leva a concluir que a ideia de espaço é ela mesma espacial. Esse conjunto de teses parece comprometer Hume com uma teoria idealista do espaço. Neste artigo, elucido os argumentos de Hume a favor de suas teses positivas e examino seu comprometimento com o idealismo através de uma caracterização da natureza das proposições do Tratado.

**ABSTRACT**

Hume's analysis of the concept of space in the Treatise of Human Nature commits him to a series of positive assertions on its nature and on the content represented by its idea: space is finitely divisible, and its idea is composed of colored or tactile non-extended points, which leads him to conclude that the idea of space is itself spatial. These assertions seem to commit Hume to an idealistic theory of space. In this paper, I propose to elucidate Hume's arguments for his positive theses and to examine his commitment to idealism through a characterization of the nature of Treatise's propositions.

[...] diversas paixões podem estar dispostas de maneira a formar uma figura circular, e [...] um certo número de aromas, em conjunção com um certo número de sons, pode formar um corpo de doze polegadas cúbicas.1 (HUME, 2000, p. 239)

Tal é a natureza do desespero, esta doença do eu, esta doença até a morte. A pessoa desesperada está mortalmente doente [...] Ser salvo dessa doença pela morte é uma impossibilidade, porque a doença e seu tormento - e a morte - são precisamente essa inabilidade para morrer. (KIERKEGAARD, Søren. A doença até a morte. p. 134-135. parte I, A, XI)

São bem conhecidas as polêmicas teses defendidas por Hume sobre a percepção e a natureza do espaço no Tratado da natureza humana:2 partindo da capacidade finita da mente humana para imaginar e perceber sensivelmente o espaço, ele conclui, através de uma série de argumentos e experimentos mentais,3 que nossas ideias e impressões espaciais não são divisíveis ao infinito, mas são, ao contrário, compostas por átomos perceptivos, minima sensibilia. Ao demonstrar que o que vale para as percepções deve valer também para a realidade, ele afirma que o espaço não é, em si mesmo, infinitamente divisível.4 Dado o ceticismo final de Hume sobre a existência de objetos externos à mente, e dado que a percepção do espaço é inseparável da percepção de objetos espaciais (os quais teriam de ser, então, necessariamente, objetos internos), essa passagem das percepções para a realidade não é inteiramente clara; ela talvez signifique apenas que, quer objetos espaciais existam ou não fora da mente, a crença inevitável em sua existência deve ter os mesmos conteúdos que aqueles descobertos por uma análise da experiência espacial feita a partir de objetos internos à mente.

O ceticismo de Hume tem a peculiaridade de apontar para seus próprios limites, de tal forma que o exame crítico e racional das opiniões tanto do senso comum quanto dos filósofos não impede uma retomada das crenças naturais produzidas pela imaginação no momento mesmo em que tal exame é suspenso, e em que o cético volta a compartilhar as opiniões dos demais homens. Essa retomada, porém, não se dá apenas como uma volta às mesmas posições originais da visão de mundo pré-filosófica. Sendo uma crítica não apenas aos filósofos e aos matemáticos, mas também ao senso comum, o ceticismo de Hume termina por ultrapassar os limites de validade para os quais ele mesmo tinha apontado inicialmente, atingindo as crenças naturais e desenvolvendo uma pretensão de legislação sobre as opiniões para além do período de duração de seu exame crítico. No que diz respeito ao ponto em exame aqui, a natureza do espaço, Hume acreditava poder indicar o que deve ser pensado por aqueles que, deixando de fazer filosofia, voltam a olhar o mundo com olhos inocentes - não tão inocentes, porém, já que a existência de uma extensão infinitamente divisível, por exemplo, estaria eliminada desse senso comum "purificado" pela crítica.5

Provavelmente, ou pelo menos tendencialmente, os limites ao ceticismo voltarão a se impor, não devido a uma deliberação consciente, mas devido à força do costume e da empatia com o modo de vida da maioria dos homens, de tal maneira que essa reforma das crenças comuns pode perder algo de seu impacto inicial. Hume parece seguir Descartes nessa concepção acerca dos limites da persuasão, presente em suas Meditações, segundo a qual, durante o tempo em que percebemos ideias claras e distintas, não podemos duvidar delas, de tal forma que a dúvida hiperbólica só pode ser exercida no momento em que desviamos nossa atenção das evidências presentes e, retrospectivamente, consideramos as razões de duvidar da correspondência de nossas ideias com a realidade. Na presença das razões de duvidar, afirma Descartes, as antigas persuasões são separadas de suas evidências, e apenas por isso podem ser passíveis de dúvida.6 No caso de Hume, a força da persuasão também se desloca entre dois polos, o da crítica cética, atingindo as crenças da filosofia, da ciência e do senso comum, e o dessas mesmas crenças, que retomam (ou ao menos tentam retomar) seus direitos após o término da crítica. A persuasão cética deriva, como em Descartes, da consideração de razões de duvidar claras e distintas, mas agora interpretadas no contexto empirista e naturalista, segundo o qual uma ideia é clara se é reconduzida à impressão sensível ou reflexiva que lhe deu origem (ao considerar as crenças a serem criticadas por esse método de investigação, o Tratado mostra justamente não apenas que não encontramos fundamentos para muitas delas, mas que não podemos encontrá-los).7 A persuasão característica das crenças espontâneas do senso comum (e até mesmo da filosofia e da ciência), por sua vez, seria um efeito produzido pelos hábitos firmes e constantes que lastreiam essas opiniões, e não por razões evidentes. Que as ideias claras e distintas se situem sempre, para Hume, do lado da crítica, e nunca ultrapassem esse limite para estabelecer fundamentos sólidos para as crenças naturais é o que o distingue, em última análise, de Descartes. Mesmo a crítica racional será vítima de si mesma, e nada além do silêncio parece restar como alternativa.

Entretanto, para além de uma crítica contra as opiniões estabelecidas, Hume parece por vezes querer fundamentar positivamente uma teoria alternativa sobre os objetos das crenças naturais, substituindo-os pela visão correta - naturalista e empirista - de seu próprio sistema. É isso o que parece estar em jogo na determinação da tese positiva segundo a qual o espaço é finitamente divisível. Veremos, mais adiante, que a própria teoria naturalista de Hume não escapa das razões de duvidar elencadas pela crítica cética - ou seja, as próprias teses expressas no Tratado serão, de forma autorreferente, denunciadas como obscuras segundo os próprios critérios propostos pelo Tratado. Nada escapará às razões de duvidar, e até mesmo o domínio das proposições humianas será desestabilizado perpetuamente pelo ceticismo. Mas, por ora, procedamos como se houvesse teses positivas a serem estabelecidas.

**1 A divisibilidade ao infinito da extensão e os pontos coloridos não-extensos**

O momento decisivo no estabelecimento das teses propriamente humianas acerca do espaço é a exposição dos dois experimentos mentais da Seção I, Parte II, Livro I, o do grão de areia e o da mancha de tinta sobre o papel, os quais visam a provar que a extensão é finitamente divisível, respectivamente, no âmbito da imaginação e da sensação. Os argumentos a priori apresentados na Seção II, que têm basicamente a estrutura de reduções ao absurdo, servem mais para refutar a posição contrária, defendida pelos matemáticos e pelos filósofos escolásticos, do que para trazer evidências positivas à teoria do próprio Hume.8 O fato de que a evidência positiva da teoria seja dada por experimentos mentais envolvendo a imaginação e os sentidos é um índice do que Hume tomava como sendo um bom critério de correção: em última análise, o experimento crucial é o da mancha de tinta, relativo às impressões, a partir do qual as ideias da própria imaginação seriam corrigidas.9 Nesse experimento mental, Hume pede ao leitor que contemple uma mancha de tinta sobre uma folha de papel, e que, em seguida, afaste esta última de seus olhos gradualmente, até que, no momento imediatamente anterior ao desaparecimento da mancha, veja apenas o dado último da sensação, a saber: um ponto não-extenso colorido.10 Como devemos entender as propriedades de "não ser extenso" e "ser colorido" atribuídas a esse ponto?

Que o ponto seja não-extenso é um requisito para o fato de ele ser o elemento último da percepção: se se tratasse de um ponto ele mesmo extenso (um "ponto físico", no vocabulário adotado por Hume), ainda poderia ser dividido em partes (no experimento em curso, o equivalente dessa nova "divisão" seria seu afastamento a uma distância superior) e não seria, por hipótese, o componente último da percepção. A crítica, de inspiração berkeleyana, que Hume dirigiu à distinção das qualidades em primárias e secundárias, proposta por Locke no Ensaio,11 encontra nesta parte do Tratado um limite surpreendente: se é verdade que, segundo Hume, todo objeto figurado é um objeto colorido, a recíproca não é verdadeira - o que mostra não que a distinção deva ser restabelecida no contexto da teoria humiana, mas apenas que as ideias das assim chamadas "qualidades primárias" (espaço, extensão, figura) são, para Hume, ideias complexas,12 e que seus componentes últimos não são eles mesmos qualidades primárias.

Que o ponto não-extenso seja colorido é um requisito de sua perceptibilidade visual: porque é a qualidade própria da visão, a cor é uma condição necessária da percepção de objetos reais pelos olhos. Ora, segundo Hume, o espaço não é, como em Locke, uma ideia separada acompanhando a percepção dos objetos extensos, mas é apenas a ordenação de pontos coloridos não-extensos no campo visual.13 A ideia do espaço, entendido como o sistema total de coordenadas no qual os objetos visuais se encontram, só pode ser, pois, uma ideia abstrata formada a partir da percepção direta de porções determinadas do espaço, uma vez que é sempre pelo preenchimento real de objetos coloridos que espaços particulares são percebidos visualmente. Sendo uma ideia abstrata, ela é, portanto, um conceito empírico, tanto quanto os conceitos gerais designados pelos termos "árvore" ou "cavalo"; sendo um dado imediato da percepção, ela não contém em si nada além do que aquilo que é dado diretamente na impressão.14 Não seria possível supor, por exemplo (como poderiam fazer os defensores racionalistas da divisibilidade da extensão ao infinito), que, a ideias sensíveis de porções determinadas e particulares do espaço, fossem acrescentados conteúdos advindos de uma outra faculdade (a razão pura, presumivelmente), de tal forma que o que era pensado pela imaginação como sendo composto de partes finitas fosse então subsumido a um conceito superior de espaço, que incluiria em si a infinitude de partes.15

Como, entretanto, Hume explica o fato de que um conjunto de pontos coloridos não-extensos possa formar uma extensão colorida? Ele trata dessa questão no contexto da resposta às objeções "matemáticas" contra sua teoria da divisibilidade finita; uma vez, porém, que é preciso, nesse momento, estabelecer não apenas uma refutação contra os matemáticos, mas também a explicação positiva de um fenômeno psicológico, novamente aqui Hume recorre, em sua resposta, a um experimento mental envolvendo a imaginação.16 A objeção considerada é a seguinte: porque, por suposição, a extensão é, segundo a teoria de Hume, composta por pontos não-extensos, sua simplicidade excluiria a possibilidade de eles se tocarem, formando assim um contínuo de pontos contíguos, já que a definição de "toque" parece envolver o contato de partes externas de um dado objeto, e que os pontos não-extensos são perfeitamente simples. Se isso fosse verdade, todo toque seria equivalente a uma penetração, de tal modo que nenhum espaço contínuo poderia ser formado a partir de pontos não-extensos. A resposta de Hume é formulada em dois passos: em primeiro lugar, ele redefine o conceito de "penetração", e, em seguida, usa esse conceito, assim redefinido, em um experimento mental. A própria redefinição é formulada usando um experimento mental preliminar: supondo que sejam dados dois corpos sem nenhum espaço vazio contido dentro de seus perímetros (tal como é o caso, entre outros, dos pontos simples),17 e que eles estejam se aproximando um do outro, ocorre penetração entre eles quando, no momento final de sua aproximação, "o corpo resultante de sua união não seja mais extenso do que qualquer um dos dois" (T., 41). Ora, essa redefinição faz coincidir os conceitos de "penetração" e "aniquilamento" - pelo menos na medida em que este último é entendido como o aniquilamento de um dos corpos e a preservação do outro: supondo que os dois corpos em questão sejam pontos da mesma cor (digamos, vermelho), devemos admitir que, antes da aproximação completada, temos a ideia de dois pontos; após sua sobreposição, percebemos apenas um ponto. "É impossível à mente", conclui Hume, "preservar qualquer noção de uma diferença entre dois corpos da mesma natureza existindo no mesmo lugar ao mesmo tempo" (T., 41).18

O uso do experimento mental seguinte visa precisamente a estabelecer que não é necessário que toda aproximação entre dois pontos coloridos gere o aniquilamento de um deles - em alguns casos, pode haver contiguidade sem sobreposição. "Para auxiliar a fantasia", continua Hume, imaginemos dois pontos de cores distintas, um vermelho e outro azul; ora, podemos certamente imaginar esses dois pontos como sendo contíguos, formando "um objeto composto e divisível, que pode ser distinguido em duas partes" (T., 41), sem que haja penetração - isto é, sem que haja aniquilamento. O experimento mental, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, não se limita à suposta constatação introspectiva da possibilidade desse fenômeno assim descrito; ao contrário, ele contém um raciocínio complexo, e não uma simples constatação factual. O argumento tem a forma de uma redução ao absurdo peculiar, na qual os elementos em jogo seriam, em última análise, imagens;19ainda assim, uma evidência positiva (a saber, a imaginação de uma possibilidade, seguida de uma negação da possibilidade da tese contrária) é fornecida para fundamentar a verdade da tese defendida.20 Caso não concordássemos que é possível haver pontos contíguos dotados de cores diferentes, pergunta Hume, "Qual deles seria aniquilado, o vermelho ou o azul? Ou ainda, se as duas cores se fundissem numa só, que nova cor seria produzida por essa união?" (T., 41). O raciocínio implícito aqui é o seguinte: não há nenhuma razão a priori pela qual pudéssemos decidir qual dos dois pontos, o vermelho ou o azul, seria aquele a ser aniquilado por ocasião de seu encontro, uma vez que ambos são igualmente pontos simples, distinguidos apenas por suas qualidades simples; ou seja, não haveria nenhuma razão, na natureza dos pontos, que pudesse determinar uma resposta racional para essa pergunta. Ora, deveríamos poder afirmar de forma a priori qual dos dois pontos seria aniquilado, caso fosse realmente impossível imaginá-los coexistindo de forma contígua - isto é, a única forma de estabelecer essa impossibilidade lógica seria apresentar um argumento a priori a seu favor, pois só um argumento a priori é suficiente para estabelecer uma impossibilidade lógica. A existência de tal argumento, por sua vez, implicaria a existência de conexões necessárias entre as ideias simples, de tal modo que a percepção dessas conexões necessárias fundamentaria o raciocínio a priori a respeito de qual dos dois corpos seria aniquilado. Mas não há (não pode haver) conexões necessárias entre ideias simples.21 Logo, não é impossível que os dois pontos coloridos se toquem sem penetração. Ou ainda: dois pontos coloridos não-extensos podem formar uma extensão contínua. Na verdade, a conclusão é mais forte do que a enunciação de uma mera possibilidade: porque não podemos decidir de forma a priori qual dos dois pontos será aniquilado, nossa mente é levada necessariamente a supor que eles coexistem de forma contígua. Essa é a única imagem possível que pode surgir como resultado do experimento; ora, uma imagem qualquer deve ser formada; logo, essa imagem deve ser formada - ou seja, a prova de sua possibilidade implica sua realidade.22 A imagem que aparece como a conclusão desse argumento23 é a imagem de um campo visual vermelho e azul, interpretado como a conjunção contígua de pontos coloridos não-extensos. Hume não se detém na explicação positiva de como pontos simples podem se tocar sem haver aniquilamento; para o sucesso da argumentação, basta constatar que de fato percebemos imagens coloridas extensas, conjugado à tese de que não há necessariamente penetração (reinterpretada como aniquilamento) entre os pontos que as compõem.24

Um raciocínio similar é aplicado no caso em que a decisão a priori em questão fosse a de determinar qual cor seria resultante da penetração dos pontos azuis e vermelhos. É verdade que, nesse caso, há o acréscimo de uma premissa oculta, a saber: que nunca antes vimos o resultado da mistura de azul e vermelho; essa premissa, porém, está de acordo com o caráter a priori da prova requerido por Hume para o sucesso de seu objetor: se esse último pretendesse apresentar uma prova forte de impossibilidade (isto é, uma impossibilidade lógica), seria preciso que ele apresentasse uma imagem nova, distinta, portanto, de uma ideia de memória. De outro modo, uma ideia de memória seria importada de forma indevida para responder à questão - na medida em que essa ideia de memória seria a ideia obtida pela mistura de outras tonalidades de azul e vermelho, ainda que muito semelhantes às envolvidas no experimento mental (notemos que dois pontos quaisquer de uma cor - por exemplo, dois pontos azuis - são apenas semelhantes, e nunca idênticos, de tal forma que o que chamamos de uma figura macroscópica monocromática é, na verdade, sob um exame mais acurado, o resultado da conjunção de numerosos pontos de cores semelhantes).

Se o argumento de Hume for bem-sucedido, ele terá mostrado que a ideia visual de uma determinada porção da extensão é essencialmente a ideia de um campo visual colorido e finito, composto por pontos coloridos não-extensos. Cada um desses pontos, por sua vez, é o objeto de uma ideia distinta, de tal modo que a ideia de uma porção da extensão é uma ideia complexa, formada por um número de ideias simples que, embora seja grande, é ele também finito. Mas a teoria humiana do espaço não se limita a afirmar a divisibilidade finita da extensão; ela encontra, nessa conclusão, sua formulação mais radical: afirmar que a ideia de espaço é composta ou complexa não significa apenas afirmar que a ideia de espaço representa uma realidade espacial complexa;25 alem disso, é preciso concluir também que a ideia de espaço ela mesma é espacial. Na famosa Seção sobre a imaterialidade da alma (Livro I, Parte IV, Seção V), essa tese é enunciada sem reservas:26 "a idéia mesma de extensão não é copiada de nada além do que de uma impressão, e conseqüentemente deve concordar perfeitamente com ela. Dizer que a idéia de extensão concorda com algo é dizer que ela é extensa" (T. 239-240).

**2 A espacialidade da ideia de espaço e o argumento contra a substancialidade da alma**

Nessa Seção V, Hume compara ideias que envolvem o espaço com outras que não o envolvem, tendo em vista estabelecer dois argumentos simetricamente opostos a favor de uma única tese, a saber, a prova da incompreensibilidade da noção de substância para explicar a natureza da alma. Apesar de não envolver contradições, tais como as encontradas no "sistema concernindo objetos externos" (T. 232), as explicações usuais da natureza da alma formuladas tanto pelos filósofos e teólogos quanto pelo senso comum estão envoltas em obscuridades, todas, em última análise, decorrentes da tentativa de elucidá-la através da aplicação do conceito de substância, quer entendamos essa última como um ser material ou imaterial. Segundo os defensores da ideia de substância, a existência das percepções supõe a existência de um suporte de inerência distinto delas. A ideia de sujeito de inerência é impossível porque seria preciso que ela tivesse se formado a partir de uma impressão correspondente; ora, uma impressão só poderia representar uma substância se fosse semelhante a ela (T., 232-233) - mas, por suposição, a substância é uma entidade distinta das impressões que ela suporta. Logo, não podemos formar nenhuma ideia de substância, pois ela teria de ser correspondente a uma impressão simples conectada necessariamente a outras impressões simples - "não temos nenhuma idéia perfeita de nada, a não ser de uma percepção [...] Não temos, pois, nenhuma idéia de uma substância" (T., 234).

Seria tentador, mas errado, entender a afirmação de Hume nesse ponto, segundo a qual a natureza da alma não compartilha as contradições demonstradas acerca da natureza dos corpos, como se ela indicasse, ainda que implicitamente e com algumas reservas, a adoção de um idealismo filosófico radical, de estilo berkeleyano.27 A realidade exclusiva de substâncias imateriais é uma tese central de Berkeley, mas, para Hume, a questão acerca da natureza da alma se mostra tão incompreensível quando a consideramos ser uma substância material quanto quando a consideramos uma substância imaterial:

Segundo esse modo de ver as coisas, não podemos deixar de condenar os materialistas, que juntam todo pensamento com a extensão. Entretanto, um pouco de reflexão nos dará uma razão equivalente para condenar seus antagonistas, que juntam todo pensamento com uma substância simples e indivisível. (T., 239)

O idealismo é, pois, uma doutrina filosófica sem sentido quando interpretado a partir do conceito de substância: nesse caso, ele deve ser recusado tanto quanto o materialismo realista acerca dos corpos externos.28 Mas em que consiste então "esse modo de ver as coisas" próprio de Hume, que lhe permitiu chegar a tais conclusões? A chave para entender os argumentos dessa parte do Tratado já foi enunciada mais acima: trata-se da tese segundo a qual uma percepção só pode representar algo se for semelhante a ele - o que, por sua vez, é uma instância do que os comentadores usualmente chamam de Princípio da Cópia, formulado desde as primeiras linhas do livro, segundo o qual a relação de representação supõe a relação de semelhança.

A exigência de semelhança entre o representado e a representação (o que, para ser coerente com as teses do Tratado sobre a existência de objetos externos, relaciona apenas impressões a ideias) explica simultaneamente a rejeição da explicação substancialista acerca da natureza da alma e a afirmação de que a ideia de espaço é ela mesma espacial; na verdade, há entre essa rejeição e essa afirmação uma equivalência. No que diz respeito à rejeição da explicação substancialista, o movimento é duplo. Partindo da tese que nega haver conjunção local entre coisas espaciais e coisas não-espaciais (por exemplo, entre distâncias e paixões), Hume nega duas teses contrárias, a saber: que a alma é uma substância material e que a alma é uma substância imaterial. A alma não pode ser uma substância material porque, nesse caso, como a relação de inerência que supostamente vige entre percepções e suas substâncias implica a conjunção local de ambas, deveria haver conjunção local entre um corpo extenso composto de partes e um pensamento ou percepção; ora, essa última "é um ser inteiramente inseparável e indivisível" (T., 234); logo, caso houvesse conjunção local entre ambos, uma percepção teria de ser localizada à direita ou à esquerda, acima ou abaixo de um determinado ponto da substância corporal pensante, o que é absurdo.29 Por outro lado, a alma não pode ser uma substância imaterial porque, nesse caso, a substância pensante, ao imaginar uma extensão determinada, teria de estar ela mesma à esquerda ou à direita, abaixo ou acima dessa percepção, entendida como uma sua modificação (T., 240), o que é igualmente absurdo.

Mas em que sentido essa dupla negação da substancialidade da alma implica a afirmação de que a ideia de extensão é ela mesma extensa? Para entender a equivalência entre a tese negativa e a afirmativa, é preciso observar que a crítica à noção de substância não pode ser compreendida a menos que eliminemos uma ambiguidade que aparentemente perpassa os argumentos reproduzidos acima. De fato, Hume parece, em uma leitura menos atenta, formular nesse trecho proposições contrárias sobre a natureza das percepções, de tal modo que ambas não poderiam, nesse caso, ser simultaneamente verdadeiras. Ora, para seus argumentos contra a substancialidade serem válidos, é preciso interpretar ambas as proposições como simultaneamente verdadeiras - e é preciso não só que Hume atribua essas crenças aparentemente contrárias aos defensores da tese da substancialidade da alma, mas que ele mesmo as aceite, pois seu argumento é construído a partir de uma teoria sobre a natureza das percepções que ele toma como correta. Sendo assim, é preciso mostrar que sua contrariedade é apenas aparente, e que elas na verdade se integram em uma teoria coerente. A aparente ambiguidade é a seguinte. Por um lado, Hume parece afirmar de modo absoluto que nenhuma percepção é extensa, divisível e localizável em um ponto do espaço: supondo que uma coisa extensa é o sujeito de inerência do pensamento, diz ele, ou bem o pensamento existe em apenas uma de suas partes (mas, nesse caso, essa parte teria de ser indivisível), ou bem ele existe em todas as partes; mas, nesse último caso, "também ele deve ser extenso, e separável, e divisível, tanto quanto o corpo, o que é inteiramente absurdo e contraditório" (T., 234). Por outro lado, ele parece afirmar que as percepções têm as mesmas propriedades dos objetos que representam - nesse caso, a espacialidade: "Aquela mesa, que neste exato momento aparece diante de mim, é apenas uma percepção, e todas suas qualidades são qualidades de uma percepção. Ora, a mais evidente dentre todas essas qualidades é a extensão". Daí se segue, conclui Hume, que "a percepção se compõe de partes" (T., 239).

Essa ambiguidade não pode ser eliminada por uma mera distinção entre dois sentidos da palavra "percepção", um deles indicando o ato de perceber, e o outro, o conteúdo percebido - pois, se Hume estivesse usando, nessa passagem, esse termo de forma ambígua, seu argumento contra a noção de substância seria falacioso. Para ele ser válido, é preciso que a noção de substância material e a noção de substância imaterial sejam ambas simultaneamente incompatíveis com a mesma noção de percepção. De fato, se tomássemos a impossibilidade da conjunção local como indicando, no primeiro caso (o da substância material), sua relação com o ato de percepção, enquanto que essa mesma impossibilidade fosse tomada como indicando, no segundo caso (o da substância imaterial), sua relação com o conteúdo da percepção, deveríamos concluir não pela falsidade da disjunção de proposições contrárias ("A substância é material ou a substância é imaterial"), mas antes por sua verdade - ou seja, tomando a disjunção como sendo verdadeira, e dado que ela é uma disjunção exclusiva, concluiríamos pela verdade de uma das duas proposições, a saber, "A substância é imaterial", a qual seria perfeitamente compatível com a tese de que ela é o sujeito de inerência de um ato de percepção ele mesmo imaterial, cujo conteúdo seria a extensão pensada, apenas essa última sendo extensa (i.e., pensada como sendo extensa). Se fosse assim, o argumento de Hume seria facilmente refutado pelos Cartesianos, segundo os quais é perfeitamente possível que a mente tenha ideias cujo conteúdo é uma representação do espaço, sem que isso transforme a própria mente e suas ações em algo espacial.

A ambiguidade mencionada acima só é, pois, eliminada quando percebemos que a primeira afirmativa não é de fato absoluta: a propriedade de ser espacial não deve ser negada da natureza de toda e qualquer percepção, mas apenas de uma sua subclasse.30 O exemplo fornecido na continuação do trecho citado em T., 234, antecipa sua posição final sobre o assunto, indicando que o que é "absurdo e contraditório" reside apenas na atribuição de espacialidade às percepções circunscritas a essa subclasse: "Pois quem poderia conceber uma paixão com uma jarda de comprimento, um pé de largura e uma polegada de espessura?"; mais adiante (T., 235), cheiros, sons e sabores completarão a lista dos pensamentos não-espaciais. Há, segundo Hume, dois tipos de conteúdos de percepção, os espaciais e os não-espaciais; não pode haver, entre esses dois tipos de percepção, nenhum tipo de conjunção local, já que nenhum membro da subclasse das percepções não-espaciais pode, por definição, ser localizado em algum ponto do espaço. Nos dois casos, o que está em questão univocamente é o conteúdo das percepções, uma vez que os atos perceptivos são, por definição, inextensos. Logo, o que Hume enuncia na conclusão acima deve ser interpretado como a afirmação da impossibilidade de que percepções não-espaciais sejam espacialmente conjugadas com percepções espaciais, e não como uma atribuição irrestrita de não-espacialidade a todas as percepções.

O exemplo do figo e da azeitona dispostos nas extremidades opostas de uma mesa ilustra perfeitamente esse ponto (T., 236). Ao formarmos as ideias complexas dessas duas substâncias, atribuímos equivocadamente a cada uma delas seus respectivos sabores, localizando-os na extremidade da mesa em que cada uma se encontra - ou, mais precisamente, circunscrevemos os sabores nos limites coloridos e tangíveis do figo e da azeitona. Embora atribuamos inadvertidamente a qualidade do sabor a uma parte do espaço, ela é, na verdade, explicada pelas relações de causalidade e contiguidade temporal: experimentamos frequentemente a qualidade do sabor do figo conectada de forma coexistente com sua figura, e formamos crenças causais ligando a presença de uma à existência da outra. Mais do que inadvertência, tal conexão é o resultado de uma tendência da mente, explicada pela impressão de reflexão que se manifesta como a satisfação sentida quando "completamos a união" (T., 237) causal pelo acréscimo da ficção de uma conjunção espacial que, a rigor, é impossível.

Sendo assim, é só quando compreendemos que as percepções do espaço são elas mesmas espaciais que os argumentos propriamente humianos contra a substancialidade da alma são compreensíveis, uma vez que a divisão das percepções em duas subclasses garante que eles formem um só raciocínio coerente. Entretanto, no que diz respeito à subclasse das percepções espaciais, o que significa precisamente afirmar que uma percepção não apenas representa o espaço, mas é ela mesma espacial?

**3 O Princípio da Cópia aplicado às percepções espaciais**

Para responder a essa pergunta, voltemos ao texto que define a natureza do espaço, localizado na Seção II da Parte II desse mesmo Livro I. Hume estabelece sua teoria sobre a extensão e o espaço pela negação prévia da tese oposta, que defende a divisibilidade ao infinito da extensão. Um dos momentos centrais de sua crítica é elaborado sob a forma do seguinte experimento mental:

Em primeiro lugar, tomo a menor idéia que consigo formar de uma parte da extensão; e, certo de que não existe nada menor que essa idéia, concluo que tudo que descubro por meio dela tem de ser uma qualidade real da extensão. Repito, então, essa idéia uma, duas, três vezes, e assim por diante, e vejo que a idéia composta de extensão produzida por essa repetição aumenta sempre, tornando-se duas, três, quatro vezes maior etc., expandindo-se até finalmente atingir um tamanho considerável, que pode ser maior ou menor, conforme eu repita mais ou menos vezes a mesma idéia. Quando suspendo a adição de partes, a idéia de extensão pára de aumentar. Em troca, percebo claramente que, se prosseguisse ao infinito com a adição, a idéia de extensão também se tornaria infinita. (T., 29)

Não nos deteremos no exame da conclusão desse experimento mental.31 O que importa notar é que ele depende da aceitação da tese segundo a qual uma ideia pode ser maior ou menor, aumentar ou diminuir, de acordo com a adição ou subtração de suas partes componentes (em última análise, as ideias dos pontos não-extensos coloridos e-ou tangíveis, ou qualquer uma das partes da extensão compostas por eles). Porque percebemos sempre uma quantidade finita de pontos, há um limite máximo para a adição (coincidente com os limites de nosso campo visual ou o alcance de nossos órgãos táteis) e um limite mínimo para a subtração (coincidente com os pontos não-extensos coloridos ou tangíveis). O que vale para as ideias vale também para as impressões: as sensações visuais podem se organizar em um campo visual grande ou pequeno, e as táteis podem abarcar um espaço maior ou menor.

Limitemo-nos aqui, por economia expositiva, ao caso das percepções visuais, sabendo que tudo o que for demonstrado delas também se aplicará às percepções táteis. Limitemo-nos também às ideias visuais particulares, uma vez que a ideia geral de espaço é, como toda ideia abstrata, a ideia de um objeto particular que cai sob o termo que a nomeia, acrescida de mecanismos imaginativos que permitem sua extensão potencialmente indefinida. Sendo assim, quer percebamos diretamente uma certa porção particular do espaço, quer imaginemos o espaço em geral, a imagem mental que teremos diante de nós será sempre a de uma porção particular do espaço. Logo, a afirmação de que as ideias de espaço podem aumentar ou diminuir sempre dirá respeito a ideias particulares do espaço, ou seja, a porções espaciais particulares percebidas pela mente. Pensemos, pois, na ideia de uma determinada porção espacial, isto é, em uma área colorida; tal ideia é composta pelas ideias dos pontos não-extensos coloridos. Como vimos acima, afirmar que a ideia de espaço é composta significa afirmar que a própria ideia é espacialmente composta pelas ideias dos átomos perceptivos.

Tomemos de empréstimo a teoria cartesiana das ideias,32 que, embora não seja, como veremos adiante, inteiramente aplicável ao Tratado, poderá fornecer ao menos um ponto de partida para a interpretação da tese de Hume sobre a espacialidade da ideia de espaço. O modo de ser das ideias comporta, segundo Descartes, um duplo aspecto: por um lado, toda ideia, considerada como um modo do pensamento, isto é, como uma percepção, contém em si um tipo de realidade denominada "formal"; por outro lado, na medida em que cada ideia representa uma coisa distinta de outras, ela contém em si uma realidade "objetiva", isto é, um "ser por representação". Considerando as ideias formalmente, todas elas são idênticas entre si: o adjetivo "formal" indica apenas a característica essencial do ser atual da coisa que ela qualifica, ou seja, refere-se a uma determinada qualidade, essência ou natureza existente em ato. Assim, por exemplo, a realidade formal de um determinado corpo é a de ser um modo particular da substância extensa,33 enquanto que a realidade formal das ideias é a de ser uma percepção particular do sujeito pensante. O critério de individuação das ideias não pode ser dado, pois, por sua realidade formal: considerando duas ideias a partir somente dessa última, ambas caem sob uma descrição idêntica, a saber, ambas são percepções particulares. O que individua uma ideia é sua realidade objetiva: o sol existindo formalmente no céu, independentemente de ser pensado, e o sol existindo por representação na mente, são duas entidades distintas, da mesma forma que são distintas entre si a realidade objetiva da ideia do sol e da ideia de uma mesa.34

Dada essa distinção cartesiana, porém, e assumindo que ela se aplica (com reservas, e apenas preliminarmente) à teoria de Hume, parece que se tornou ainda mais, e não menos, misterioso afirmar que uma percepção, que, por suposição, é uma realidade mental e, portanto, não-extensa, é espacial - o que, porém, é o que está implicado pela tese de que "a idéia de espaço é ela mesma espacial", a não ser que essa última enunciasse apenas a afirmação trivial segundo a qual a realidade objetiva da ideia de espaço representa um conteúdo espacial - o que, certamente, não é a intenção de Hume.35

Para resolver essa dificuldade, notemos, primeiramente, que Hume não pode aceitar inteiramente a explicação cartesiana para a distinção entre realidade formal e realidade objetiva dos objetos das ideias - e, por isso mesmo, não pode aceitar, estritamente falando, sua noção de "objeto mental", devendo eliminar dela, ao menos, uma propriedade relacional importante. De fato, para Descartes, um objeto pode existir de duas maneiras: seja objetivamente, como a modificação mental de uma substância pensante finita, seja formalmente, instanciado em uma substância pensante ou extensa:36 por exemplo, o Sol existe como um objeto no intelecto ou como um objeto no céu. Ora, Hume nega, como vimos, que a mente seja uma substância, e, na verdade, nega qualquer legitimidade para a noção mesma de substância em geral, ainda que aplicada a objetos externos.37 Logo, a distinção entre dois tipos de realidade dos objetos das ideias, uma objetiva e outra formal, não pode ser retomada sem que sejam propostas modificações na teoria cartesiana - ou seja, a base da diferença entre os dois aspectos (formal e objetivo) dos objetos das ideias não pode ser uma distinção entre as substâncias pensante e extensa. A alternativa humiana é afirmar que há, entre o pensamento e o objeto pensado, uma relação de copertencimento em uma só entidade, a saber: o estado de coisas complexo que é constituído por ambos. Como sugere Richard Aquila, ao opor as teorias das ideias de Descartes e de Espinosa, precisamente a respeito da noção de objeto mental, uma ideia, para Espinosa, "qua modo de uma atividade mental, é um certo estado de coisas envolvendo o objeto dessa atividade".38 O que Aquila afirma sobre Espinosa pode ser atribuído, com reservas, a Hume. Deve-se lembrar que Hume, na Seção do Tratado que estamos examinando, discute longamente algumas posições de Espinosa sobre a coexistência de pensamento e extensão, tendo em vista refutar os "teólogos" antiespinosistas, ao mostrar que as teorias desses últimos convergem, quando bem elucidadas, para o ateísmo do autor da Ética demonstrada à maneira dos geômetras. Essa disposição polêmica contra Espinosa não deve, porém, nos impedir de ver os inúmeros pontos de contato que ele mantém com Hume. Em particular, a percepção e o objeto percebido são, para Hume, essencialmente uma realidade complexa - ou seja, um estado de coisas: "ser uma percepção" não é uma propriedade que possa ser analisada como uma expressão relacional conjugando a representação de um objeto externo possivelmente existente à modificação de um objeto factualmente existente que seria a alma substancial,39 uma vez que a existência da alma não é nada além do que a existência de uma série de presenças objetivas "que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível" (T., 252), e uma vez que a própria noção de "objeto externo" é insustentável. A consciência de objetos não pode, pois, ser pensada como sendo uma coisa que pensa em objetos: ela não é nada além do que o fato de que algo é pensado - não um sujeito de consciência, mas a "própria subjetividade",40 entendida como uma conjunção não de "coisas", mas de eventosmentais.41 Neste ponto, entretanto, intervém uma nova peculiaridade de Hume frente a Espinosa, o que dá às teses do primeiro uma direção completamente diferente das do segundo: porque, segundo Hume, a existência de "objetos externos" é no mínimo indecidível, e mesmo contraditória, o estado de coisas que une em uma só realidade a percepção e seu objeto não é, como para Espinosa, explicado por uma teoria da expressão conjugando um modo do da substância pensante a um modo correspondente da substância extensa,42 mas antes é a relação existente entre uma impressão simples e a ideia simples causada por (e semelhante a) ela. Hume repete incansavelmente que o objeto de uma ideia simples é a impressão que lhe deu origem, desconsiderando o objeto externo.43 O estado de coisas que une impressão e ideia não exprime uma união analiticamente necessária entre os dois itens: ao contrário, é uma tese central do Tratado que a relação entre uma ideia simples e seu objeto (a impressão simples que a causou) deriva apenas da casualidade natural, sendo, portanto, dita "necessária" apenas nos limites dessa última. Que a união entre ambos seja logicamente contingente fica patente, entre outras passagens, pelo contraexemplo ao assim chamado "Princípio da Cópia" fornecido pelo caso do "matiz ausente de azul", apresentado logo no início do livro.44 Ainda assim, trata-se de um estado de coisas extremamente frequente, como toda regularidade natural.45 Daí por que, embora a impressão simples e sua ideia correspondente sejam entidades realmente distintas, ou seja, dois itens mentais relacionados pela noção de "cópia", de tal forma que a ideia pode pensar uma impressão não mais existente, há entre elas uma conexão íntima, que permite a Hume expressar-se, em certas passagens, como se a própria impressão ressurgisse como ideia46 - o que apenas exprime a noção de que há um estado de coisas complexo no qual um objeto (a impressão) é pensado (pela ideia).

Se ideia e objeto são ambos pensados como itens mentais, a relação de semelhança existente entre a realidade objetiva da ideia e a impressão que lhe é correspondente se torna, pois, uma relação entre qualidades homogêneas: o espaço percebido sensivelmente e o espaço pensado por uma ideia são qualitativamente uma só e mesma coisa, distinta apenas pelos graus de força e vividez que separam, sempre e naturalmente, ideias de impressões. Hume parece afirmar que a o correlato extramental da ideia de espaço é uma mera ficção (na Seção II da Parte IV do Livro I); uma interpretação possível para essa afirmação a restringiria à ideia de um objeto externo substancial, dotado de identidade transtemporal, deixando de fora outras realidades (por ex., objetos instantâneos, e mesmo o espaço em geral), cuja existência seria apenas indecidível, e não contraditória. Mas essa primeira impressão não se confirma, uma vez que a ideia mesma de objeto externo implica que ele é pensado como tendo uma existência contínua e independente da mente - ou seja, como sendo uma substância. "O" espaço, por sua vez, não é nada além do que uma ideia abstrata formada a partir de ideias relacionais particulares. O espaço tomado "em si mesmo" é redutível, assim, às impressões espaciais. A ideia do espaço e o espaço "em si mesmo" (i.e., a impressão do espaço) são ditas realidades "espaciais" exatamente no mesmo sentido, uma vez que as distinções de graus não modificam as qualidades relacionadas por eles.47 Podemos concluir com Hume, pois, que a ideia do espaço é espacial simpliciter. Essa consequência torna-se inteligível quando a interpretamos no contexto da tese sobre a divisibilidade finita das percepções espaciais. Na percepção de um campo visual, composto, como todo campo visual, por pontos coloridos não-extensos, a realidade objetiva de cada ponto colorido distribui-se espacialmente, de tal modo que podemos dizer, por exemplo, que um determinado ponto visual vermelho está à esquerda de um outro ponto visual azul, o qual, por sua vez, está acima de um outro ponto visual azul, e assim por diante no mesmo sentido que dizemos que a "realidade" espacial - i.e. a aparência espacial das impressões correspondentes - distribui espacialmente seus pontos inextensos. A percepção de uma totalidade espacial não é nada além do que a percepção simultânea de cada uma de suas partes.

Na verdade, a atribuição de localização espacial às percepções espaciais é uma decorrência direta da análise de seu conteúdo: o espaço, como vimos, não é uma ideia simples distinta das ideias simples dos pontos coloridos, mas se reduz à forma de ordenação desses pontos no campo visual - ou seja, é a ideia da ordenação das impressões dos pontos coloridos.48 O conteúdo próprio da ideia de espaço é, pois, a forma da espacialidade, assim como o conteúdo próprio da ideia de tempo, na analogia perfeita que Hume estabelece entre ambos na Parte II do Tratado, não é nada além do que a sucessão das percepções na mente, i.e., é sua forma de apresentação sucessiva. Os ecos kantianos dessas formulações não nos devem fazer esquecer que, para Hume, o conceito de espaço é empírico, formado da mesma maneira que conceitos mais prosaicos tais como "cadeira"; o fato de que ele é o pensamento de uma forma de apresentação nos permitiria aproximá-lo, de forma igualmente cuidadosa, da intuição formal kantiana, desde que retirássemos dessa última qualquer caráter a priori. O que Hume pretende mostrar é que só através de composições espaciais (diagramas, esquemas, figuras) podemos representar o espaço. Logo, a ideia de triângulo, por exemplo, é ela mesma triangular: porque toda ideia é a cópia exata de uma impressão, a triangularidade percebida objetivamente nessa última será representada em uma ideia correspondente como a ordenação triangular das ideias simples de pontos coloridos não-extensos. Pensar em um triângulo, diria Hume, é pensar triangularmente. De modo similar, o acréscimo de ideias simples aumenta uma ideia espacial, e seu decréscimo a diminui. Uma percepção pode aumentar até um certo limite e diminuir até outro; uma ideia pode ser maior ou menor do que outra. Na verdade, nada, até onde podemos saber, além de percepções, possui dimensões espaciais.

Eis aí a anunciada "descoberta importante": enquanto certos entes existem fora do espaço, algumas propriedades atribuídas à realidade extensa devem ser atribuídas também a suas percepções; a propriedade relevante neste caso é a localização espacial - mas o mesmo pode ser dito de todas as propriedades definitórias da extensão (distância, contiguidade, largura, altura, profundidade, figura, movimento, separabilidade, divisibilidade).49 Dito de outra forma: entes não-espaciais não podem constituir (ser partes reais de) uma realidade espacial; ora, a realidade objetiva do espaço é composta por pontos realmente distintos; logo, esses pontos têm uma realidade independente, cujo modo de ser é ele mesmo espacial. Em T., 235, essa conclusão foi antecipada; nele, Hume afirma que a razão pela qual a propriedade da conjunção local com a extensão não pode ser atribuída a uma certa classe de percepções, a saber, àquelas que não representam o espaço (paixões, desejos, cheiros, sabores, etc.) é precisamente o fato de essas percepções não terem conteúdos espaciais (ao contrário, uma outra classe das percepções, a saber, as percepções espaciais do tato e da visão, estão unidas por conjunção local com a matéria): "O que é extenso", diz aí Hume, "deve ter uma figura particular, como quadrangular, redonda ou triangular; nenhuma das quais concordará com um desejo, ou de fato com qualquer impressão ou ideia, exceto daqueles dois sentidos [viz., a visão e o tato] mencionados acima". A máxima "condenada por muitos metafísicos" segundo a qual "um objeto pode existir, e ainda assim não estar em parte alguma" (T., 235) aplica-se apenas às percepções de qualidades não-espaciais, e não às impressões e ideias do espaço dadas pela visão e pelo tato. As demais percepções não-espaciais não possuem, pois, localização espacial50 - justamente porque elas não são semelhantes às impressões espaciais. A conclusão negativa de Hume ("Se eles [viz., objetos e percepções] parecem [appear] não ter nenhum lugar particular, eles podem possivelmente existir da mesma maneira; uma vez que o que quer que concebamos é possível" - T., 236) supõe implicitamente sua versão positiva: as percepções visuais e táteis aparecem como imagens do espaço, e podem, pois, existir espacialmente.51

Fica então clara a distinção entre duas subclasses de percepções pressupostas pelo argumento de Hume: há conjunção local entre percepções espaciais, e não há conjunção local (mas apenas relações de causalidade) quando estão envolvidas percepções não-espaciais; como ele diz em T., 250: "Nem todas as nossas percepções são suscetíveis de uma união local com o que é extenso ou com o que é inextenso, havendo algumas delas de um tipo e outras de outro". Quando prova, nesse trecho, a possibilidade de interação causal entre mente e corpo, em uma defesa do "dualismo cartesiano" contra os críticos da "glândula pineal", que poderia parecer aos desavisados surpreendente, Hume aproxima-se de Descartes no mesmo movimento em que se afasta dele muito mais radicalmente do que seus críticos tradicionais: o que interage causalmente não é uma substância extensa e outra pensante, mas duas classes de percepções, as extensas e as inextensas; o caráter inexplicado da união causal, denunciado incessantemente pelos filósofos "pós-cartesianos", é precisamente a base para a teoria humiana da causalidade, fundada na mera repetição dada na experiência.

Graças à ausência de conjunção local de uma classe de percepções com a matéria, Hume pode condenar, pois, o materialista, que conjuga todo pensamento com a extensão - mas ele condena igualmente seus antagonistas, os idealistas, que conjugam todo pensamento com uma "substância simples e indivisível" (T., 239). Ora, esse segundo movimento de negação só se torna inteligível se compreendermos que Hume defende a tese de que uma segunda classe de percepções, distinta da primeira, tem a propriedade da conjunção local com a matéria - do que é um índice o fato de que é precisamente nesse momento que a frase "A idéia de extensão é extensa" é formulada. O idealismo é, pois, impossível, pois ele não explica como "impressões e idéias realmente extensas" podem incorporar uma "substância simples e indivisível" (T., 240). Ao mostrar, no resto dessa Seção, que os idealistas incorrem no mesmo erro do "universalmente infame" Espinosa, Hume trata de provar precisamente que todas as qualidades que são aplicáveis aos objetos das impressões devem ser aplicadas a suas ideias.52 Ou seja, ele prova que as ideias do espaço são elas mesmas espaciais. Sem a realidade formal de um sujeito e de um objeto substanciais e suas modificações, tudo que resta é um evento mental cuja realidade objetiva é a representação de um objeto qualitativamente homogêneo,53 a saber: a forma do espaço, a disposição dos pontos coloridos dada segundo uma certa ordem de impressões. Em que sentido, entretanto, Hume não é um idealista com relação ao espaço, uma vez que seu ser é reduzido a ser percebido?

**4 A falsa opção entre materialismo e idealismo e o estatuto das proposições doTratado**

Para responder a essa pergunta, é importante notar que essa Seção (especialmente T., 245) antecipa a Seção seguinte, sobre a ausência de identidade pessoal: não temos nenhuma ideia distinta de substância, que permita explicar suas diversas percepções como ações de um ser que permanece idêntico a si mesmo ao longo de modificações.54 De fato, ao recusar tanto o materialismo quanto o idealismo, a imagem da mente que se revela assemelha-se à famosa caracterização da natureza das pessoas formulada em seguida: a alma não é nada além do que um "feixe de percepções" - e, nesse conjunto organizado de percepções, algumas delas são espaciais e têm a propriedade da conjunção local com a extensão, enquanto outras não são espaciais nem estão em conjunção local com as primeiras. Como já assinalamos acima, seria um equívoco pensar que a teoria humiana do espaço o comprometa com uma espécie de idealismo filosófico, por mais tentadora que essa aproximação pareça à primeira vista. Em uma leitura mais superficial, a relação de semelhança entre as ideias espaciais e suas impressões correspondentes, interpretada a partir da noção de uma qualidade homogênea modificada apenas por graus de força e vividez, parece abrir as portas para a entrada triunfal do filósofo idealista - ninguém menos do que o "grande filósofo Dr. Berkeley", nas palavras da Seção VII da Parte I, Livro I.55 Mas, de fato, tal porta não é aberta - o que permanece dentro do Tratado não é permeável a essas doutrinas filosóficas estabelecidas. Qual é exatamente a posição final de Hume sobre a natureza do espaço, se materialismo e idealismo são, aparentemente, as duas posições mutuamente exclusivas e exaustivas que podem ser adotadas sobre ela?

Há algo de essencialmente instável naquilo que se poderia denominar a "posição final" de Hume sobre esses pontos. O complexo texto da Seção VII, Parte IV, que encerra o Livro I do Tratado, onde é avaliado, metalinguisticamente, o estatuto do discurso empregado no próprio Tratado, é, como mostrou brilhantemente Annette Baier,56 uma sucessão dialética de posições alternadas na qual é difícil entrever a posição de onde o próprio Hume as articula. Para Baier, porém, como se sabe, há algo que pode ser denominado "a posição final de Hume", a saber: um naturalismo purificado do racionalismo solipsista, um naturalismo ao mesmo tempo determinado socialmente, no qual as regras epistemológicas são dadas pela atividade reflexiva de busca de normas comuns a uma comunidade de investigadores, que não excluem disposições afetivas, ao lado de uma racionalidade modesta, de tal forma que os Livros II e III, que tratam, respectivamente, das paixões e da moral, forneceriam aos resultados do Livro I não apenas novos temas de estudo, mas um método filosófico novo, normas de correção baseadas nos sentimentos e na vida social dos homens.57 O retrato de um Hume purgado dos erros da metafísica que emerge desse quadro pintado por Baier, porém, me parece mais saudável e otimista do que a figura efetiva que julgo entrever nessas páginas. O rosto que se mostra aí é o de um homem acometido de uma doença, a "doença dos eruditos", para a qual toda tentativa de cura apenas agrava seus sintomas58 - "uma doença que nunca pode ser radicalmente curada, voltando sempre a nos atormentar, por mais que a afastemos, e por mais que às vezes pareçamos estar inteiramente livres dela" (T. 218). Um desses sintomas seria, justamente, aliás, o conjunto de teses sobre o espaço que Hume se viu obrigado, como resultado de suas análises, a adotar, especialmente sua percepção espacial do espaço, suas ideias triangulares do triângulo. A filosofia é essa doença sem cura, que deforma as percepções do homem comum, até o ponto de torná-los paradoxais, ao menos aos olhos do vulgo, mas que não se confunde tampouco com o ceticismo radical (uma posição "ridícula", diz Hume),59 nem com o naturalismo sociológico de Baier - e muito menos com uma espécie de naturalismo positivista que alguns enxergaram, por pura miopia, no texto. A metafísica idealista ou materialista, essa, já vimos, é uma alternativa igualmente descartada. Nada parece ter sobrado de pé. Qual é, então, a origem dessa doença, e qual é a etiologia de seus sintomas?

No Capítulo 6 de sua biografia de Hume, intitulado precisamente "A doença dos eruditos", termo pelo qual Hume caracteriza seu próprio estado mental durante os quatro anos que antecederam o período de composição doTratado, em 1734, Ernest Mossner narra as desventuras de saúde que atingiram o jovem David, tomado por uma paixão febril pelos estudos.60 Aparentemente, Hume sofria de uma espécie de fadiga intelectual extrema, após um período de grande dedicação ao desenvolvimento de suas ideias, cujos sintomas iam desde a introspecção mórbida, a angústia, a suspeita e o temor de ser dotado de uma "fraqueza de espírito", até manifestações psicossomáticas intensas (palpitações, problemas digestivos, etc.). Mas ele não deixava de identificar na doença, caracterizada como "um grande peso sobre mim",61 nas suas palavras, sintomas intelectuais e filosóficos; diz Hume em um documento dessa época: "Descobri que não era capaz de seguir nenhum curso de pensamento por uma visada continuada, mas apenas por repetidas interrupções, refrescando meu olho de tempos em tempos em outros objetos"; e continua:

[...] ainda assim juntei o material bruto para muitos Volumes; mas, ao reduzi-lo a palavras, quando se deve trazer a idéia compreendida em linhas gerais mais para perto de si, de modo a contemplar suas partes mínimas, e mantê-la firmemente diante de seus olhos, de modo a copiar essas partes em ordem, acho isso impraticável para mim, nem são meus espíritos preparados para tal severo emprego. Aqui jaz minha maior miséria. Não tenho nenhuma esperança de expor minhas opiniões com tal elegância e precisão de forma a atrair para mim a atenção do mundo, e preferiria viver e morrer em obscuridade a produzi-las mutiladas e imperfeitas.62

É notável que, nas reflexões finais sobre sua própria posição filosófica ao final do Livro I, na Parte IV, Seção VII, Hume as estruture em torno de metáforas médicas (a busca de uma "cura dessa melancolia e delírio filosóficos" T., 269),63 e que as alternadas disposições de espírito aí descritas sejam semelhantes, simultaneamente, a uma tentativa de diagnóstico e a um processo terapêutico. Dizer que ele apenas descreve essas disposições é, porém, não compreender em absoluto o texto, pois na verdade o que ele faz, como mostra Baier, é encenar dramaticamente as mudanças e dobraduras quase infinitas dessa doença do espírito, a euforia sucedida de desespero, e a nova alegria que tenta recuperar seu domínio até sucumbir mais adiante. É notável também que, no trecho citado acima, a doença se manifeste propriamente no momento da expressão escrita das ideias, quando suas partes se mostram enfim incoerentes e nenhuma habilidade do escritor é capaz de remediar esse defeito. A escrita do Tratado, afinal, parece ser, assim, ainda uma tentativa de lidar com a "doença dos eruditos" que afligiu o jovem Hume. Só quando lemos o Tratado levando em conta que ele é o registro por escrito de uma sucessão dinâmica de crenças inconciliáveis - isto é, de eventos psicológicos -, ao invés de tomá-lo em bloco como um sistema de teses, entendidas como proposições tomadas abstratamente, podemos evitar ver nele uma conjunção de posições contraditórias. Assim, por exemplo, a Parte II do Livro I, dedicada a determinar natureza do espaço e do tempo, finaliza, em sua última Seção, com a enunciação de uma dúvida cética que atinge globalmente a ideia mesma de objetos dotados da propriedade de existência "fora" da mente (isto é, de uma existência dada de forma independente de ser pensada por uma mente), mostrando que essa ideia é simplesmente contraditória.64 Ora, como o espaço e o tempo só podem ser pensados quando a imaginação é preenchida por objetos reais e particulares existindo no espaço e no tempo, a conclusão inevitável é que essa última é reduzida à existência das impressões na mente. Existir e ser percebido acabam por se identificar. Mas o idealismo não é tampouco uma posição metafisicamente defensável. Entender a narrativa da Seção VII, e na verdade do Tratado em sua totalidade, como a expressão dessa sucessão dinâmica de eventos mentais, bem como da variedade de atitudes epistêmicas a eles associadas, é uma condição necessária da inteligibilidade do texto. Temos, diante de nós, um processo parecido com o das Meditações cartesianas, no qual persuasões instáveis são continuamente abaladas por razões para duvidar, sem contar, porém, com o consolo final de um Deus bondoso e veraz, e onde tudo que resta, portanto, é a sucessão alternada de opiniões incompatíveis entre si e insustentáveis isoladamente - em suma, o mais completo ceticismo.65

O começo da Seção VII caracteriza a filosofia como um todo, e principalmente as proposições do Tratado, a partir de um elenco de sentimentos aflitivos (desconfiança com relação ao futuro, apreensão, desespero, melancolia, desalento, temor, desconsolo), associados a uma conflituosa relação consigo mesmo (ambição infundada, fraqueza e desordem das faculdades, confusão, solidão, dúvida e ignorância, desagregação do eu e desmoronamento das opiniões, hesitação) e com os outros (abandono, ódio, desaprovação, indiferença, temor dos outros de serem tragados pela mesma tempestade que o aflige, inimizade, disputas, calúnia, contradições, difamação, união de todos contra ele, falta de aprovação, com o resultante enfraquecimento das próprias opiniões). Alternando estados de aparente "cura", fornecida principalmente pela "natureza" (desatenção, força dos costumes compartilhados, etc.) com outros de recaída em um "humor irritadiço", Hume se vê acuado diante da tentativa inútil de esquecer os paradoxos insolúveis a que suas reflexões o conduziram.66 Nessa alternância de posições, ora nos encontramos diante de uma descrição de estados epistêmicos, nos quais se é levado de forma necessária a "viver, falar e agir como as outras pessoas" (T., 269),67 ora formulamos máximas epistêmicas, isto é, proposições prescritivas sobre as opiniões que devemos ou não adotar (o ceticismo radical, as opiniões do senso comum, o naturalismo, etc.).68

O balanço infindável entre essas duas disposições perdurará enquanto não abandonarmos o vocabulário epistêmico normativo (essencialmente contaminado pela doença da razão, mas no qual o filósofo pretende, ilusoriamente, prescrever remédios para uma impossível cura) e enquanto não adotarmos um vocabulário passional normativo.69O vocabulário epistêmico normativo envolve uma espécie de contradição performativa, na qual a obediência à norma a desmente:70 o uso da razão pura desemboca necessariamente ou bem em paralogismos ou bem no ceticismo radical, de tal modo que qualquer prescrição racional (quer ela aponte na direção do exercício da razão, quer na suspensão total do juízo) é minada desde sua raiz: "não estabelecemos, e não podemos estabelecer, como uma regra, que [reflexões sutis] não deveriam nenhuma influência - o que implicaria uma contradição manifesta" (T., 268, grifo meu). Isto é, se a razão prescrevesse sua autolimitação, em uma espécie de ceticismo irrestrito, o único motivo para a adotar seria a crença irrestrita na própria razão, enquanto que, se ela prescrevesse a adoção dos paralogismos, ela se veria imediatamente refutada por si mesma. Não é possível pedir racionalmente para não ser racional - nem, por outro lado, para sê-lo, diante das contradições que a todo momento emergem. Já o vocabulário passional normativo enuncia máximas cujo conteúdo não é cognitivo: uma força e uma fraqueza da mente explicam a adesão às proposições do Tratado. No caso da força, duas paixões (a curiosidade e a ambição de glória) (T., 271) constituem a razão pela qual Hume prossegue em sua atividade filosófica; sua "fraqueza" constitutiva (T., 271) é a propensão inevitável presente em alguns homens para refletir intensa e criticamente para além daquilo que é dado sensivelmente.71 Apesar de ter de se submeter ao poder dos sentidos e do entendimento (lembremos: o entendimento não é mais do que a imaginação regrada), o ceticismo, que é aparentemente superado pela "cega submissão" às crenças da vida cotidiana (também caracterizada, no início desse novo movimento dialético (T., 269), como uma "crença indolente"), volta a se manifestar nesse mesmo momento como uma revolta, pois ao adotar a regra que o faz submeter-se a uma tal cega submissão, diz Hume, na verdade, "mostro ainda mais perfeitamente minha disposição e princípios céticos". Mas, continua ele, o que se segue daí? Devo lutar "contra a corrente da natureza", que me proporciona "indolência e prazer" (T., 269)? Quais seriam as razões para esse comportamento? (lembremos que toda razão para agir é um motivo passional). O que o justificaria? (e lembremos também que esse comportamento, como ocorre com toda ação intencional, é regido não apenas por causas, mas também por razões para agir). O que ocorre agora é que temos, aparentemente, uma espécie de déficit motivacional para lutar contra a natureza através do sintoma do abandono da filosofia. Ou seja, não se trata mais do fato de que tal abandono implica uma espécie de "contradição manifesta", na medida em que é recomendado por uma regra epistêmica de exame crítico da razão por ela mesma, mas se trata agora de abordar o mesmo fenômeno do ponto de vista de seu aspecto afetivo, perguntando por suas razões, tomando esse termo no sentido não de argumento racional, mas de motivação para agir. A linguagem volta, sintomaticamente, a ser normativa, como indica a série de perguntas que Hume dirige a si mesmo: "Que obrigação tenho de fazer um tão mau uso de meu tempo?"; "E a que fim isso pode servir, seja em prol da humanidade, seja em meu próprio interesse?" (T., 270). Ao adotar um ceticismo superior ao ceticismo ingênuo dos Pirrônicos, o qual pretendia ilusoriamente poder suspender todos os juízos, a opção parece ser pela "insensatez agradável" (idem, ibidem): continuamos a propor teorias e a examinar criticamente a razão e os sentidos, sabendo, entretanto, que as proposições resultantes não são fundadas em nada mais do que na "força" e na "fraqueza" da mente assinaladas acima. Devemos, assim, distinguir duas dimensões, uma interna às teorias e outra metateórica.

No interior da teoria, as proposições devem ser aceitas ou recusadas em função de "princípios firmes" ou "sentimentos adequados à prática e à experiência comuns" (T., 272), de modo a constituírem um "sistema de opiniões" que, "senão verdadeiras (pois isso seria talvez esperar demais), sejam ao menos satisfatórias para a mente humana e resistam à prova do exame mais crítico" (idem, ibidem). Embora um naturalismo sóbrio dê o tom das teses guiadas por esses princípios, na medida em que as proposições abstrusas da metafísica não resistem às razões de duvidar promovidas pelo mais elementar exame crítico da razão,72 a própria ciência empírica da natureza humana não pode evitar as conclusões paradoxais a que um exame da razão por si mesma inevitavelmente conduz.73

Já no nível metateórico, a regra de correção é exclusivamente passional: a razão (ou causa) pela qual alguns homens fazem filosofia é reduzida ao sentimento de prazer refinado que ela lhes proporciona, de tal modo que esse é o verdadeiro cético:74 aquele que, compelido pela natureza a produzir juízos, sabe reflexivamente que eles não têm um fundamento epistêmico último. Enquanto o "ridículo" cético Pirrônico pretende rejeitar toda filosofia e toda ciência em nome de suas opiniões críticas, a concepção "mais verdadeiramente cética" desconfia das próprias dúvidas filosóficas, tanto quanto de suas convicções, sabendo que sua teoria tem como único fundamento a "satisfação inocente" daquelas duas paixões mencionadas acima. O que Hume propõe não é uma impossível "cura" para a doença filosófica de que foi (fomos) acometido (s), mas apenas uma forma de torná-la crônica, permitindo que a disposição solitária e introspectiva conviva de forma relativamente pacífica com a vida comum dos homens, na medida em que ambas compartilham os mesmos "fundamentos".75 A reflexão deixa de ser a norma de si mesma, o que faz com que, nesse novo nível metateórico, os problemas céticos de autorreferência deixem de existir. A norma passa a ser externa, dada pelo sentimento - mas, precisamente por isso, ela nada acrescenta ao ceticismo radical que informa o conteúdo das análises filosóficas "fundamentadas" por ela. O que é abandonado com isso não é apenas, como quer Baier, o racionalismo clássico, mas toda normatividade epistêmica no nível metateórico. A investigação crítica da filosofia se aproxima, assim, da literatura e da história (daí a importância que Hume concedia à expressão literária de sua filosofia76 e, em geral, à expressão escrita de suas ideias), e conta com os mesmos "fundamentos" passionais da moral.

No caso das teses humianas acerca do espaço, elas podem evitar o falso dilema entre idealismo e materialismo na medida mesmo em que o Tratado compreende a atividade filosófica como um processo de esclarecimento, mais do que como o estabelecimento definitivo de uma teoria - o que vai contra a visão mais otimista do início do Livro I, com seus prospectos de estabelecimento de uma ciência natural do homem. Se entendermos o estilo que rege a escrita do Tratado como a encenação dramática do conflito interno da razão, esse início deixará de ser figurado como uma etapa primitiva que sobreviveu à redação final do texto, para ser pensado como um seu elemento constituinte. Compreendendo a filosofia como um processo de esclarecimento, além de continuar "pesquisas filosóficas mais elaboradas", devemos nos deter também (e, talvez, sobretudo) em "pontos particulares, segundo a perspectiva como os examinemos naquele instante particular" (T., 273, grifos do autor).77 Esse processo que examina sobretudo objetos particulares, cedendo à crença momentânea derivada de sua contemplação, não deixa de ter certos protocolos e certas teses positivas, bem como de assinalar algumas posições filosóficas que são recusadas absolutamente. O caso do conceito de espaço ilustra bem essa ambivalência. Particularmente importante na categoria das teorias recusadas é o idealismo filosófico, que pareceria à primeira vista ser uma posição compatível com a de Hume. Ora, o idealismo requer uma determinação puramente racional da natureza das coisas em si mesmas a partir da categoria de substância imaterial, enquanto o naturalismo humiano circunscreve sua validade aos limites do que "aparece", explicando causalmente sua estrutura. Dentre as teses positivas sobre o espaço enunciadas pelo Tratado, encontram-se a da divisibilidade finita da extensão, a da existência de pontos coloridos ou táteis compreendidos como minima sensibilia, a da espacialidade da ideia de espaço e até mesmo, admitindo a contaminação da teoria naturalista com a "mistura bruta e terrena" do senso comum, a da existência de um mundo espacial, povoado por homens dotados de órgãos sensíveis e por objetos que os afetam.78 Mas esse processo de investigação e de estabelecimento de teses positivas é muito melhor entendido como uma terapia racional que permanece em boa parte em aberto do que como um sistema fechado e estável de proposições.