

# A objeção de Thomas Reid à teoria humiana da identidade pessoal

Thomas Reid's objection to Hume's theory of personal identity

Vinícius França Freitas

ffvinicius@yahoo.com.br

(Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil)

**Resumo:** O artigo comenta a objeção de Thomas Reid à teoria da identidade pessoal de David Hume. A hipótese avançada afirma que a crítica reidiana não é efetiva porque se baseia numa compreensão equivocada da teoria humiana, a saber, que Hume teria admitido uma tese ontológica negativa - a inexistência de uma mente para além do campo das percepções - e uma tese ontológica positiva - a redução da mente apenas a um feixe de percepções. Após explicar em que medida a crítica de Reid se baseia nesta compreensão, o artigo mostra em que medida Hume não assume nenhuma das duas teses.

**Abstract:** The paper discusses Thomas Reid's objection to David Hume's theory of personal identity. The hypothesis states that this criticism is not effective because it is based on a misunderstanding of Hume's theory, namely, that Hume would have admitted a negative ontological thesis - the inexistence of a mind beyond perceptions - and a positive ontological thesis - a mind reduced to a bundle of perceptions. After explaining in what measures Reid's objection is based upon this misunderstanding, the paper shows why Hume does not accept those theses.

**Palavras-chave:** David Hume; Thomas Reid; mente; identidade pessoal; eu.

**Keywords:** David Hume; Thomas Reid; mind; personal identity; self.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i2p53-69>

## Introdução<sup>1</sup>

O objetivo do artigo é discutir a objeção de Thomas Reid (1710-1796) à teoria da identidade pessoal de David Hume (1711-1776). De acordo com Reid, em primeiro lugar, Hume teria negado a existência de uma mente distinta do feixe de percepções conectadas por princípios de associação - uma *tese ontológica negativa*. Em segundo lugar, Hume teria reduzido a mente a uma coleção de impressões e ideias - uma *tese ontológica positiva*. Ao assumir estas duas teses, Hume não poderia explicar certos fenômenos mentais, como, por exemplo, o que é o sujeito / agente das ações de sentir

---

<sup>1</sup> Agradeço aos pareceristas anônimos da *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* pelas sugestões e críticas que contribuíram para o desenvolvimento do argumento que apresento neste artigo.

(ter impressões), pensar (ter ideias), unir percepções por semelhança, contiguidade e causação, acreditar, deliberar, julgar e sentir-se orgulhoso ou envergonhado. O feixe de percepções, segundo Reid, não seria capaz de explicar todos estes fenômenos. Observo que essa crítica é baseada sobre um pressuposto equivocado, a saber, que Hume teria admitido aquelas duas teses de caráter ontológico, o que ele, em minha leitura, não faz. Hume não nega ou afirma a existência de um substrato de percepções ou defende que a mente é apenas um feixe de percepções. A filosofia humiana não pode explicar o que é isso que tem impressões e ideias e conecta percepções. Longe de representar um problema para Hume, no entanto, o reconhecimento da impossibilidade de se examinar aquilo que está para além do âmbito das percepções revela apenas a coerência de suas conclusões com os pressupostos estabelecidos no início de sua investigação filosófica. Hume não propõe nenhuma hipótese para explicar algo que está para além da experiência. Ele opta, ao invés, por apresentar uma psicologia descritiva de processos mentais, uma explicação das operações que levam o ser humano a acreditar na identidade pessoal.

Na primeira seção, apresento minha interpretação da teoria da identidade pessoal discutida por Hume nas seções 1.4.5 (“Da imaterialidade da alma”) e 1.4.6 (“Da identidade pessoal”) do Livro I do *Tratado da natureza humana* (1739-40). Procuo mostrar que Hume apresenta uma psicologia descritiva da origem da crença na identidade pessoal e que esta psicologia não tem implicações ontológicas - a negação de uma mente como substrato de percepções ou a afirmação da mente como um feixe perceptivo. Na segunda seção, discuto a crítica empreendida por Reid à teoria humiana em duas de suas obras, *Uma investigação sobre a mente humana a partir dos princípios do senso comum* (1764) e *Ensaio sobre os poderes intelectuais do homem* (1785). Argumento que Reid não compreendeu os propósitos de Hume ao investigar a identidade pessoal.<sup>2</sup>

## A teoria humiana da identidade pessoal

Início esta seção notando alguns dos pressupostos metodológicos da investigação filosófica humiana. Para Hume, a filosofia não deve ir além do que a experiência fornece, isto é, além do campo das percepções da mente, das impressões, ideias e princípios associativos. Na “Introdução” do *Tratado*, o filósofo sublinha o princípio de obediência à autoridade da experiência: a investigação filosófica está limitada à observação e experimentação dos fenômenos mentais (2001, p. 22). Por

---

<sup>2</sup> Tanto Hume quanto Reid parecem entender que os termos *pessoa*, *eu* e *mente* têm o mesmo significado. Este uso intercambiável fica claro ao longo de toda a seção 1.4.6 do *Tratado* de Hume. Em Reid, uma passagem é clara a este respeito: “penso, como outro princípio primeiro, que todos os pensamentos de que estou consciente são pensamentos de um ser que chamo *eu mesmo*, minha *mente*, minha *pessoa*” (2002, p. 472). Para os propósitos deste artigo, seguirei ambos neste uso intercambiável dos termos.

essa razão, Hume compromete-se a não avançar nenhuma hipótese que não seja baseada sobre a observação e experimentação dos fenômenos mentais: “é certo que não podemos ir além da experiência. E qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica” (idem, p. 23). Antes de estabelecer hipóteses, é preferível reconhecer a ignorância a respeito da origem e natureza de algum dos fenômenos mentais, se porventura a experiência não puder ser o ponto de apoio para as suas explicações:

Ao ver que atingimos o limite máximo da razão humana, sossegamos, satisfeitos, ainda que, no essencial, estejamos totalmente convencidos de nossa ignorância, e percebamos que não somos capazes de indicar nenhuma razão para nossos princípios mais gerais e sutis, além de nossa experiência de sua realidade (idem, *ibidem*).

O tratamento dado pelo filósofo à questão da identidade pessoal, em minha interpretação, segue fielmente estes pressupostos metodológicos apresentados aqui brevemente.

A. Na seção “Da imaterialidade da alma”, Hume apresenta a discussão do eu para além do campo das percepções. A questão que orienta o desenvolvimento desta seção diz respeito à materialidade ou imaterialidade da alma humana. O filósofo se pergunta: as percepções são inerentes a uma substância material ou a uma substância imaterial? A resposta desta questão, no entanto, depende da resposta a uma outra, a saber, se as percepções dependem da existência de uma substância, isto é, de um substrato de inerência: “*o que querem dizer [os filósofos que discutem a questão] com substância de inerência*” (Hume, 2001, p. 265)? Primeiramente, valendo-se do princípio da cópia - aquele princípio estabelecido no início do *Tratado* que afirma que “*todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão*” (idem, p. 28) -, Hume nota:

Se tivéssemos uma ideia de substância de nossas mentes, teríamos que ter dela também uma impressão - o que é muito difícil, senão impossível, de conceber. Pois como poderia uma impressão representar uma substância, senão assemelhando-se a ela? Pois como poderia uma impressão se assemelhar a uma substância, já que, segundo essa filosofia, ela não é uma substância, e não possui nenhuma das qualidades ou características peculiares de uma substância (idem, p. 265).

Segundo Hume, o exame do campo das percepções revela que não existe uma impressão a que a ideia de substância pudesse remeter. De outro modo, poder-se-ia interrogar: “é ela uma impressão de sensação ou reflexão? É agradável, dolorosa, ou indiferente? Acompanha-nos em todos os momentos, ou só aparece a intervalos? Se a intervalos, em que momentos sobretudo aparece e que causas a produzem” (idem,

p. 264). A observação das percepções da mente não permite afirmar a existência da impressão de uma mente como substância.

Em segundo lugar, Hume nota que o apelo à tradicional definição de substância - uma *substância* é aquilo que existe por si mesmo (idem, p. 265) - não auxilia a escapar da dificuldade de discutir a questão da materialidade ou imaterialidade da alma, uma vez que esta definição é aplicável a tudo o que pode ser percebido. Em outras palavras, o conceito tradicional de substância pode ser aplicado a todas as percepções, de modo que a distinção entre substância e percepção não seria inteligível:

Todas as nossas percepções são diferentes uma das outras e de tudo mais no universo, também elas são distintas e separáveis, e podem ser consideradas como existindo separadamente, e podem de fato existir separadamente, sem necessitar de nada mais para sustentar sua existência. São, portanto, substâncias, até onde a definição acima explica o que é uma substância (Hume, 2001, p. 265).

As percepções da mente não dependem de uma substância, pois, cada uma delas seria, de acordo com a definição tradicional, ela própria uma substância. O raciocínio humano baseia-se sobre dois princípios. Para Hume, tudo o que é concebido claramente pode existir e, do mesmo modo tudo, o que é distinguível é separável pela imaginação:

Desses dois princípios, concludo que, uma vez que todas as nossas percepções são diferentes uma das outras e de tudo mais no universo, também elas são distintas e separáveis, e podem ser consideradas como existindo separadamente, e podem de fato existir separadamente, sem necessitar de nada mais para sustentar sua existência. São, portanto, substâncias, até onde a definição acima explica o que é uma substância (idem, p. 266).

Não é possível se colocar a pergunta acerca da noção de substância como suporte de percepções, pois o debate é destituído de sentido. Tudo o que há na mente humana é percepção, e todas as impressões e ideias existem por si só, na medida em que, enquanto concebidas como existentes, podem ser entendidas como tal. Nem a noção de substância, tampouco a noção de inerência, possuem algum sentido em um debate cuja autoridade refere-se à experiência. Hume reconhece, conseqüentemente, que esta discussão é destituída de sentido: “isso me parece uma razão suficiente para abandonarmos por completo a discussão acerca da materialidade ou imaterialidade da alma, e me faz condenar inteiramente a própria questão” (Hume, 2001, p. 266).

Acredito que as passagens citadas acima conferem base para a interpretação de que o filósofo não se compromete com a tese ontológica sobre a inexistência de um substrato de percepções, seja ele material ou imaterial. Hume não nega que há um eu para além do campo das percepções. Na verdade, ele apenas reconhece a

impossibilidade de se discutir a questão do ponto de vista da investigação pautada pelo método experimental de raciocínio. Se há ou não um eu como substrato de percepções, a experiência não permite conhecê-lo. Portanto, antes de adotar uma tese ontológica negativa, o filósofo opta por abandonar a questão.

B. Na seção “Da identidade pessoal”, mais especificamente, nos quatro primeiros parágrafos desta seção, Hume investiga a existência de um eu no interior do próprio campo das percepções, um eu como impressão ou ideia. Primeiramente, o exame se detém sobre a noção de um eu contínuo e imutável, perfeitamente idêntico e do qual cada ser humano estaria intimamente consciente, tal qual sugerem alguns filósofos:<sup>3</sup>

Há filósofos que imaginam estarmos, em todos os momentos, intimamente conscientes daquilo que denominamos nosso EU [*our self*]; que sentimos sua existência e continuidade de sua existência; e que estamos certos de sua perfeita identidade e simplicidade, com uma evidência que ultrapassa a de uma demonstração (Hume, 2001, p. 283).

Apelando mais uma vez ao princípio da cópia, Hume mostra que,

Lamentavelmente, todas essas asserções positivas [sobre um eu contínuo e imutável] contradizem essa própria experiência que é invocada a seu favor, e não possuímos nenhuma ideia de *eu* da maneira aqui descrita. Pois de que impressão poderia ser derivada essa ideia” (idem, p. 284)?

Sabe-se, com efeito, que a filosofia, no sentido em que Hume a entende, não deve ir além do que a experiência fornece. Adotou-se como procedimento de investigação a obediência à autoridade da experiência, que surge no pensamento humiano como ponto de apoio para a discussão de qualquer matéria. Se essa noção de identidade pessoal perfeita<sup>4</sup> contradiz o que a experiência aponta, ela deve ser, para o bem do próprio pensar filosófico, eliminada da filosofia. Para que isso possa ser feito, Hume não necessita de uma longa cadeia de raciocínios, pois é suficiente que ele se valha do princípio da cópia. Hume não pode encontrar nenhuma impressão, detentora de identidade e simplicidade perfeitas, de que essa suposta ideia de eu, constante e invariável, pudesse se originar:

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

3 Jennifer Welchman (2015) acredita que Hume esteja a se referir às compreensões sobre o eu de Aristóteles, Descartes, Malebranche, Espinosa, Locke, Hobbes e Mandeville (2015, pp. 36-37).

4 Isto é, a noção de um eu simples e idêntico.

Um rápido exame do conjunto das percepções é suficiente para apontar que não existe uma impressão de algo constante e imutável capaz de originar a ideia do eu simples e idêntico. É próprio das percepções serem inconstantes e variáveis: uma impressão de prazer, por exemplo, pode rapidamente ser seguida por uma impressão de dor; a tristeza dá lugar à felicidade em um simples piscar de olhos; essa felicidade pode surgir de um modo deveras mais vivo do que aquele sentimento de felicidade que se apresentou em outro momento. A conclusão, portanto, é de que as percepções são inconstantes e imutáveis, e, por isso, nenhuma delas pode originar a ideia perfeita de identidade pessoal.

O próximo passo no desenvolvimento da seção 1.4.6. é dado no sentido de mostrar que um olhar atento para o conjunto das percepções mostra que a mente não é

Senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento (...) Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade (idem, p. 285).

A teoria do feixe, portanto, sustenta que um olhar para o interior de si aponta uma sequência desordenada de percepções, em constante mudança e sem uma ordem estabelecida. Sejam estas percepções impressões, ideias, sentimentos, paixões, pensamentos particulares, nada se encontra aí que possa ser entendido como um eu perfeitamente simples e idêntico. No limite imposto pela experiência, tudo o que pode ser dito é que o eu, a mente ou a pessoa não é senão um feixe de percepções, um fluxo de impressões e ideias em constante movimento e transformação.

Hume mostrou que não há, no âmbito das percepções, a impressão de algo contínuo e imutável, perfeitamente simples e idêntico, que pudesse ser chamado eu. A mente é apenas um feixe de percepções. Contudo, esta última afirmação deve ser entendida a partir da perspectiva da filosofia experimental. Hume não reduz a mente humana, do ponto de vista ontológico, a um conjunto de percepções. Tal procedimento entra em conflito com a experiência: a observação e a experimentação não autorizam Hume a assumir esta posição. Portanto, Hume não admite a tese ontológica positiva de que a mente humana é um feixe de percepções.

C. Depois de discutir o eu para além do campo das percepções - 1.4.5. - e também o eu no âmbito das percepções - nos quatro primeiros parágrafos de 1.4.6. -, Hume empreende, no restante da seção “Da identidade pessoal”, a discussão da origem da crença na identidade pessoal. A meu ver, nestes parágrafos, o filósofo limita-se a uma psicologia descritiva dos processos mentais que levam o ser humano a acreditar na identidade de sua pessoa ao longo do tempo, pois, ainda que não

exista aquela impressão de eu perfeitamente idêntico, os seres humanos acreditam em uma identidade pessoal.<sup>5</sup>

Neste ponto, cabe um paralelo entre a investigação empreendida em 1.4.6 e a investigação desenvolvida em 1.4.2, na seção intitulada “Do ceticismo quanto aos sentidos”.<sup>6</sup> Nesta seção, Hume pretende descobrir os processos mentais que explicam a crença na existência contínua e distinta dos objetos do mundo exterior, pois “podemos perfeitamente perguntar *que causas nos induzem a crer na existência dos corpos*. Mas é inútil perguntar se *existem ou não corpos*” (2001, p. 220). A investigação filosófica, mantida dentro dos limites da experiência, não permite afirmar se há ou não objetos externos para além das impressões da mente. Esta é uma discussão tão destituída de sentido quanto a discussão sobre a existência de uma mente como substrato de percepções. Por isso, Hume transforma a discussão sobre os objetos externos em uma psicologia descritiva sobre como a natureza humana forma para si a ideia de identidade em relação aos objetos. No caso da investigação sobre o eu, é perfeitamente possível perguntar que causas levam o indivíduo a crer na continuidade e imutabilidade de sua pessoa. Contudo, é inútil perguntar se existe uma mente ou um eu para além do campo das percepções. Hume limita-se a responder a seguinte questão: “o que é, então, que nos dá uma propensão tão forte a atribuir uma identidade a essas percepções sucessivas, e a supor que possuímos uma existência invariável e ininterrupta durante todo o decorrer de nossas vidas” (idem, p. 283)? Hume pretende explicar de que maneira a imaginação, a partir das ideias e das relações associativas estabelecidas entre elas, dá origem a crença na identidade pessoal.

Hume explica, a partir da perspectiva dos processos da imaginação, a crença na identidade pessoal a partir da união de ideias decorrente dos princípios de associação, a saber, os princípios de semelhança e causa e efeito. Esses princípios são capazes de produzir uma transição fácil do pensamento de uma a outra ideia, de modo que essa ideia de eu origina-se do progresso do pensamento, que desliza suavemente pela cadeia de ideias unidas por estes princípios associativos. A memória, além destes dois princípios, desempenha um importante papel na produção desta crença: ela

---

5 Para uma avaliação do papel das análises psicológicas na filosofia humiana e sua relação com os propósitos epistemológicos de Hume, ver Carlos Alberto Ribeiro de Moura (1993).

6 Cabe aqui um esclarecimento sobre a minha interpretação de 1.4.2., uma interpretação que não posso desenvolver sem desviar-me muito do propósito do artigo. Entendo que Hume, nesta seção, assume uma posição cética sobre a existência dos objetos do mundo externo. Do ponto de vista da filosofia experimental, Hume reconhece que não é possível saber se há ou não objetos externos para além das impressões. Contudo, é preciso esclarecer que esta linha de interpretação não é unânime na literatura secundária. Cito, a título de ilustração, a interpretação que supõe em Hume uma forma de realismo cético, como é o caso, por exemplo, das leituras de John Wright (1983, pp 88-89) e Galen Strawson (2014, pp. 128-136). De acordo com esta linha de interpretação, Hume na verdade supunha que os objetos externos de fato existem, contudo, ele defendia que não era possível conhecê-los. Isto é, Hume assumiria um realismo metafísico com um ceticismo epistêmico sobre os objetos externos.

produz a relação de semelhança entre as percepções. A memória faz aparecer as percepções passadas semelhantes às percepções presentes, fazendo com que estas se unam em virtude da relação de semelhança que elas estabelecem:

Pois o que é a memória, senão a faculdade pela qual despertamos as imagens de percepções passadas? E como uma imagem necessariamente se assemelha a seu objeto, a frequente inserção dessas percepções semelhantes na cadeia de pensamento não deve conduzir a imaginação mais facilmente de um elo a outro, fazendo o todo se parecer com a continuação de um objeto único (Hume, 2001, p. 293)?

O princípio de causa e efeito também opera na produção desta crença. Uma percepção, com efeito, é capaz de originar outra, esta última destrói aquela primeira, influencia uma terceira, modifica outra percepção, e assim sucessivamente, de modo que a pessoa é induzida a perceber-se como um *sistema causal*, como um princípio de conexão entre as percepções: “podemos observar que a verdadeira ideia de uma mente humana é a de um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências, encadeadas pela relação de causa e efeito, e que produzem, destroem, influenciam e modificam-se umas às outras” (idem, ibidem). São estes princípios de associação do mundo ideal que unem as ideias na imaginação, de modo a construir uma ideia *fictícia* de identidade pessoal. E é preciso esclarecer: o caráter ficcional dessa ideia diz respeito unicamente à atribuição de uma identidade ao feixe de percepções que não é rigorosamente idêntico. Ainda que a pessoa venha a pensá-lo como perfeitamente idêntico, a sucessão de percepções não possui tal característica. O feixe é constituído por percepções distintas e descontínuas. A ideia de identidade pessoal é fictícia no sentido de que a mente não possui a identidade que lhe é atribuída. Hume não nega a existência de um eu, limita-se a dizer apenas que, do ponto de vista da investigação filosófica baseada sobre a experiência, este eu possui uma identidade fictícia.

### **A objeção de Reid à teoria da identidade pessoal de Hume**

A objeção reidiana atribui à teoria humiana da identidade pessoal as duas teses ontológicas apresentadas na seção anterior: a negação da existência de uma mente distinta das percepções e a redução da mesma ao feixe perceptivo. Esta crítica é apresentada de modo distinto em duas de suas obras, a *Investigação* e os *Poderes intelectuais*.

A. Na *Investigação*, Reid observa, dentre outras teses apresentadas no *Tratado*, que é notável aquela que “desfaz o mundo dos espíritos e não deixa na natureza senão ideias e impressões, sem qualquer sujeito sobre o qual elas pudessem ser impressas” (1997, p. 20). Ao ver de Reid, a proposta apresentada no início do *Tratado*, de fundamentação de uma ciência da natureza humana, não seria senão uma

brincadeira da parte de Hume, uma vez que não existiria sequer natureza humana:

Parece-me ser uma deformação peculiar de humor neste autor ter estabelecido em sua introdução [do *Tratado*], prometendo com uma face grave, não menos do que um sistema completo das ciências sobre um fundamento inteiramente novo, a saber, a natureza humana, quando a intenção do trabalho todo era mostrar que não há nem natureza humana nem ciência neste mundo (idem, *ibidem*).

Reid detalha esta crítica na seção “Desculpas pelos absurdos metafísicos”. Tal como ele entende a filosofia humiana, Hume teria negado a existência de uma mente como substrato de percepções, para defender que ela “é apenas uma sucessão de ideias e impressões, sem um sujeito” (1997, p. 32). Isto é, Hume teria assumido as duas teses ontológicas. Para Reid, o raciocínio que teria levado o filósofo a estas conclusões está correto. Esta é uma conclusão corretamente deduzida do que Reid chama *teoria das ideias*:

A doutrina das ideias recebida é o princípio a partir do qual ela [a conclusão acerca do eu] é deduzida e a partir do qual ela parece ser, com efeito, uma consequência exata e natural. É provável que não teria sido uma descoberta tão tardia se não fosse tão chocante e repugnante às apreensões comuns da humanidade, exigindo um grau incomum de intrepidez filosófica para conduzi-la ao mundo (idem, p. 33).

Ao seguir o princípio da teoria das ideias,<sup>7</sup> Hume extrai dele uma conclusão correta que não pode ser questionada: a pessoa é tão somente uma coleção de impressões e ideias conectadas por princípios associativos.

Reid não ataca diretamente as conclusões de Hume sobre o eu - ou o que ele acredita ser as conclusões humianas. A estratégia de Reid é atacar o princípio do qual as teses foram extraídas, de modo que, se este princípio é falso, as conclusões construídas sobre ele também o são:

Devemos examinar, mais tarde, esse sistema de ideias, esforçando-nos para mostrar que nenhuma prova sólida jamais foi oferecida sobre a existência das ideias; que elas são meras ficções ou hipóteses forjadas para solucionar os fenômenos do entendimento humano; que as ideias de modo algum alcançam este fim; que esta hipótese de ideias ou imagens das coisas na mente, ou no sensorio, é a causa daqueles muitos paradoxos tão chocantes ao senso comum e daquele ceticismo que envergonha nossa filosofia da mente, conduzindo-a ao ridículo e ao desprezo dos homens sensatos (Reid, 1997, p. 28).

Reid acusa os filósofos da teoria das ideias de jamais terem apresentado uma prova sequer de que o princípio ideal, a hipótese de que as ideias são os objetos imediatos da mente, é verdadeira. Sendo assim, se não há provas de que ideias existem, não haveria motivos para se assumir como verdadeiras as conclusões que são extraídas do princípio sobre a existência de ideias. Ambas as teses ontológicas supostamente

---

<sup>7</sup> Reid explica: “é um princípio fundamental do sistema ideal que todo objeto do pensamento deve ser uma impressão ou uma ideia, isto é, uma cópia apagada de uma impressão precedente” (1997, p. 33).

assumidas por Hume, deste modo, seriam falsas.

Não discuto aqui se Hume assume a teoria das ideias tal qual entendida por Reid ou se a crítica reidiana ao princípio desta teoria é pertinente.<sup>8</sup> Ambas as questões fogem ao propósito do artigo. Noto apenas que, tendo Reid sucesso ou não em sua crítica da teoria ideal, sua compreensão da teoria humiana da identidade pessoal está equivocada.

Autores como Robinson e Tom Beauchamp (1978) tentam defender a teoria de Hume do ataque apresentado por Reid na *Investigação* mostrando que, muito embora Reid possa ter sucesso em questionar o princípio da teoria das ideias, este questionamento não afetaria diretamente a visão humiana sobre o eu:

Uma refutação inteira e completa da teoria ideal, (...), não é em si mesma suficiente para refutar sua teoria cética da identidade pessoal. Portanto, dirigindo seu ataque contra a teoria ideal, Reid pode em alguma medida minar a epistemologia de Hume, mas, não obstante, deixa-o relativamente ileso no tocante à identidade pessoal (Robinson & Beauchamp, 1978, p. 338).

O princípio causal que conecta as percepções torna a teoria humiana defensável ainda que o princípio da teoria das ideias possa ser questionado na visão destes autores.<sup>9</sup> Sobre a interpretação de Robinson e Beauchamp, noto que eles parecem estar de acordo com a compreensão de Reid de que Hume teria assumido ambas as teses ontológicas sobre a mente. Como argumentei na seção acima, esta compreensão está errada: a teoria da identidade pessoal de Hume não possui estes compromissos ontológicos. Contudo, ainda que fosse suposto que o filósofo nega a existência de uma mente como substrato de percepções, afirma que a mente é de fato um feixe de percepções e o princípio de causalidade fosse eficiente para explicar a identidade pessoal, como querem Robinson e Beauchamp, a objeção de Reid, tal qual apresentada em sua obra seguinte, os *Poderes intelectuais*, permanece. A interpretação de ambos explica porque os princípios de associação são suficientes para um ser humano acreditar em sua identidade, contudo, ela não explica o que é esse “algo” que acredita ser uma mesma pessoa.

B. No capítulo “Os princípios primeiros de verdades contingentes” dos *Poderes intelectuais*, Reid observa:

---

8 Philip de Bary (2002) discute detalhadamente as questões de saber se, por um lado, Hume e outros autores modernos de fato adotam a teoria das ideias tal qual entendida por Reid, e, por outro, se Reid consegue questionar o princípio da teoria das ideias (2002, pp. 105-29).

9 Há uma identidade pessoal na medida em que os conteúdos mentais estão conectados: “a refutação de Reid da teoria ideal não refuta a visão de que o parentesco causal entre percepções é uma condição necessária (e talvez suficiente) para a identidade pessoal” (1978, pp. 334-35). É possível que a mente seja de fato um feixe de percepções conectados causalmente: “Reid nunca apresenta um argumento construtivo (...) para provar a existência de uma substância imaterial que não possa ser reduzida a coleção de percepções causalmente conectadas de Hume” (idem, pp. 335).

Devemos nos distanciar do Sr. Hume, que concebe ser um erro vulgar, para além do pensamento de que estamos conscientes, a existência de uma mente que é um sujeito destes pensamentos. Se a palavra mente é algo mais que impressões e ideias, ela não teria significado. A palavra mente, portanto, de acordo com este filósofo, significa um feixe de percepções (Reid, 2002, p. 473).

Nesta obra, a objeção de Reid não parte do questionamento do princípio sobre o qual a teoria humiana se apoiaria. Reid questiona a implicação de se supor a mente como um feixe de percepções: “é claro que esta sucessão de ideias e impressões não apenas se recorda e está consciente, mas também julga, raciocina, afirma nega; mais do que isso, ela come e bebe, às vezes se sente feliz, às vezes, triste” (idem, p. 474). A teoria humiana do eu, tal como Reid a entende, deixa muitas questões em aberto:

Portanto eu aprendo que esta sucessão de ideias e impressões se lembra e está intimamente consciente de si. Adicionalmente, gostaria de ser instruído sobre se as impressões se lembram e estão conscientes das ideias, se as ideias se lembram ou estão conscientes das impressões, ou se ambas se lembram e estão conscientes de si? E se as ideias se lembram daquelas que vêm depois assim como daquelas que vêm antes delas? Estas são questões que naturalmente surgem deste sistema e que não foram explicadas (idem, p. 473).

Hume teria negado uma mente como sujeito das atividades mentais e teria reduzido o eu a um feixe de impressões e ideias conectadas. Contudo, Reid objeta: o que é isso que sente (tem impressões), pensa (tem ideias) e une percepções (princípios associativos) por semelhança, contiguidade e causalção? O que é isso que acredita? Que raciocina? Que se sente orgulhoso ou envergonhado, que tem interesse por si mesmo? O feixe de percepções unidas por causalção é suficiente para explicar fenômenos tão diversos e complexos da natureza humana?

A interpretação reidiana da teoria da identidade pessoal de Hume não é singular, ao menos, não enquanto se tem em vista a literatura secundária a esse respeito. Com efeito, entre os comentários, é possível encontrar, por um lado, interpretações que sugerem que algumas dificuldades na filosofia humiana se devem ao fato de Hume ter assumido os compromissos ontológicos apontados acima. Neste sentido, a filosofia humiana precisaria de uma mente distinta das percepções, uma mente que opera as associações de percepções. D. G. C. MacNabb<sup>10</sup> (1951), Wade

---

10 MacNabb afirma: “*como uma série de estados conscientes pode estar consciente de si como uma série?* Quando eu considero este hexâmetro, vejo que a dificuldade foi equivocadamente colocada. Não se exige de uma série como um todo estar consciente de si mesma. Não estamos autoconscientes todo o tempo. Estamos autoconscientes em alguns momentos. Apenas alguns membros da série devem estar conscientes de si mesmos como membros da série, assim como quando é dito que uma nação está consciente de sua própria existência como uma nação e os membros da nação, ou alguns deles, é que estão realmente conscientes como membros da nação. Contudo, o que é para uma percepção estar consciente de si como um membro de uma unidade relacional de percepções que chamamos mente? Não sei como responder a esta questão” (1951, p. 251).

Robison<sup>11</sup> (1974), Stephen Nathanson<sup>12</sup> (1976) e David Pears<sup>13</sup> (1993) são exemplos de intérpretes que assim pensam, sugerindo mesmo que a confissão apresentada por Hume no “Apêndice”, sobre uma inconsistência na explicação da identidade pessoal,<sup>14</sup> dever-se-ia justamente ao reconhecimento, da parte de Hume, da necessidade da existência de uma mente distinta das percepções. Por outro lado, é possível encontrar interpretações que sugerem que o compromisso de Hume com estas teses ontológicas não é problemático: a teoria do feixe é suficiente para explicar as associações de percepções. De acordo com esta linha de interpretação, os princípios associativos teriam, na filosofia humiana, papel análogo àquele das leis gravitacionais na natureza segundo Newton. Pensam assim, por exemplo, John Biro<sup>15</sup> (1979) e Lilli Alanen<sup>16</sup> (2014). Há também interpretações como a de Galen

---

11 Robison afirma: “é depois de se referir aos princípios de associação (as propensões) que nos fazem pensar que temos uma ideia de eu que Hume se refere à necessidade de mais *princípios que unam nossas sucessivas percepções em nosso pensamento ou consciência*. A hipótese mais plausível é que Hume sente aqui a incongruência de seu aparato explicativo em relação ao eu: o que é isso que confunde o resultado dos princípios de associação com uma mente *simples e individual*” (1974, p. 190)?

12 Para Nathanson, algumas teorias estabelecidas na obra exigiriam a existência de uma mente diferente das próprias percepções: “a explicação psicológica de Hume torna-o comprometido tanto com possuímos uma ideia de mente distinta da ideia que temos de percepções distintas quanto com a existência de uma mente (no sentido de um conjunto de disposições) que é mais do que um feixe de percepções” (1976, p. 40).

13 Para Pears, as associações por semelhança e causa e efeito seriam incapazes de explicar a união do feixe de percepções, de modo que as percepções que se conectariam como um feixe o fazem de modo contingente: “quando uma impressão de sensação ocorre em minha série de percepções, ela não permanece na série em virtude de alguma propriedade ou por manter alguma relação específica com qualquer outra percepção da série (exceto, é claro, a relação de estarem sendo coexperienciadas). Consequentemente, quando examino a série, não constato que a sensação está apoiada por algo mais que não seja o fato de sua ocorrência contingente no ponto onde ela ocorreu” (1993, p. 290).

14 No “Apêndice” ao *Tratado*, publicado aproximadamente dois anos depois da obra, Hume mais uma vez retoma a discussão da identidade pessoal, desta vez, para o que parece ser uma confissão de sua incapacidade de apresentar uma teoria acerca da identidade pessoal: “eu acalentava alguma esperança de que, por mais deficiente que pudesse ser nossa teoria do mundo intelectual, ela estaria livre daquelas contradições e absurdos que parecem acompanhar qualquer explicação que a razão humana possa dar acerca do mundo material. Mas, ao fazer uma revisão mais cuidadosa da seção concernente à *identidade pessoal*, vejo-me perdido em um tal labirinto que, devo confessar, não sei como corrigir minhas opiniões anteriores, nem como torná-las coerentes” (2001, pp. 671-72). Para uma sistematização das linhas de interpretação do problema apontado por Hume no “Apêndice”, ver Don Garrett (1997, pp. 167-80) e Donald Ainslie (2008, pp. 148-51).

15 Para Biro, Hume pode ser interpretado, no tocante à sua compreensão de mente, em uma perspectiva hutchisoniana (um eu contínuo é pressuposto como agente das diversas associações sobre as quais Hume fala) ou em uma perspectiva newtoniana (as percepções associadas que são por si mesmas as entidades que fazem as associações) (1979, p. 46). Entre estas duas perspectivas, Biro opta pela segunda: “parece-me, se nos lembrarmos que o coração da teoria do eu de Hume é precisamente a afirmação de que a mente não é nada senão uma coleção de percepções (organizadas de certas maneiras), [que] locuções do tipo *a mente associa* não podem ser entendidas como se implicassem a visão hutchisoniana - de fato, Hume parece dizer algo mais próximo da visão newtoniana” (idem, p. 47).

Strawson, que tratam da questão de um ponto de vista lógico: a filosofia humiana estaria logicamente comprometida com um sujeito distinto das percepções.<sup>17</sup> Não me aprofundo no estudo destes comentários. Gostaria apenas de sugerir que que estas interpretações brevemente apontadas - excetuando talvez a de Strawson<sup>18</sup> -, assim como Reid, partem de um pressuposto comum: Hume teria aceitado ambas as teses ontológicas.

C. O meu comentário à interpretação de Reid baseia-se sobre o argumento de que ela parte de um pressuposto equivocado: Hume não nega que exista uma mente distinta das percepções ou afirma que a mente humana se reduz a um feixe de percepções conectadas por princípios associativos. A meu ver, a tentativa de Harry Lesser (1978) de defender a teoria humiana da identidade pessoal do ataque reidiano falha justamente por tentar defender Hume nos termos colocados por Reid. Ao considerar a teoria de Hume à luz de diferentes perspectivas,<sup>19</sup> ele conclui, acerca do que ele nomeia *no self theory*:

Se revermos agora todos estes vários argumentos de Reid, acredito que três deles são realmente cruciais. Há o argumento de que não podemos descrever o comportamento humano inteligivelmente sem a noção de ação e agente. Há o argumento de que a identidade das pessoas é uma identidade perfeita, isto é, nas palavras de Parfit [Derek Parfit], que “qualquer experiência futura será minha experiência ou não será”. Em terceiro lugar, há o argumento de que existem conceitos morais básicos - compartilhados por todos os sistemas morais, e não peculiares apenas a alguns deles

---

16 Alanen afirma: “seu empirismo dissolve mentes autoverificantes em feixes de percepções distintas e torna as faculdades cognitivas sucessões de impressões e ideias discretas causalmente relacionadas. Quaisquer regularidades que as ideias complexas e seus feixes ou coleções apresentem são explicadas pelas leis de associação de ideias, que supostamente desempenham o mesmo papel no mundo mental que as leis da gravitação de Newton desempenham na natureza física” (2014, p. 04). Hume queria justamente *dissolver* a mente em percepções conectadas por princípios associativos. A intérprete não discute, no entanto, se a teoria humiana enfrenta dificuldades como aquelas apontadas por Reid.

17 A interpretação de Strawson sugere que a existência de uma mente distinta das percepções, na filosofia humiana, é uma necessidade lógica: “qualquer que seja o alvo de Hume em ‘Da identidade pessoal’, não é a crença na existência de sujeitos de experiência. Eles existem tão certamente quanto a experiência. Experiências precisam ser tidas - experienciadas - para existir, e um sujeito existe mesmo se somente uma única experiência existe. Temos a ver com um *ser pensante*, isto é, um ser que experimenta” (2011, p. 41). Ainda que Strawson não afirme que Hume nega a existência de uma mente distinta das percepções, o intérprete sugere a coerência da filosofia humiana depende de uma mente distinta das percepções.

18 A dificuldade desta interpretação é que, muito embora Hume não tenha negado a existência de uma mente para além do campo das percepções, como sugere Strawson, Hume também não afirma a sua existência, como o intérprete parece entender. Isto é, Hume teria aceitado outro compromisso ontológico: a existência de uma mente - distinta das percepções - que experiencia as percepções.

19 Lesser apresenta algumas perspectivas a partir das quais a objeção de Reid poderia ser efetiva contra a teoria da identidade pessoal de Hume. Entre estas perspectivas, que o autor aponta como as mais problemáticas, estão: o comportamento humano (de que modo a teoria do feixe poderia explicar o padrão de comportamento), a distinção entre as mentes (de que modo a teoria do feixe poderia separar as experiências de uma pessoa das experiências de outra pessoa) e a responsabilidade moral (de que modo a teoria do feixe poderia explicar a responsabilidade moral).

- que não fazem sentido a não ser que se suponha que há agentes morais persistentes. Eu sugeri que um humano pode construir uma resposta sensata a todas estas objeções e a algumas outras menos pesadas. Contudo, ainda não estou certo se estas respostas descartam os argumentos de Reid (Lesser, 1978, p. 62).

Como Reid, Robinson e Beauchamp, e todos aqueles outros intérpretes citados, Lesser supõe que Hume, de fato, teria negado a existência de um eu distinto do feixe de percepções, reduzindo a mente ao feixe perceptivo.

Como argumentei na seção anterior, a teoria da identidade pessoal não implica compromissos ontológicos da parte de Hume. Isso significa dizer que o filósofo em nenhum momento nega a existência de uma mente para além das impressões, ideias e princípios associativos. Tampouco o filósofo reduz a mente humana - do ponto de vista ontológico - a um feixe de percepções. É verdade que o texto oferece alguns indícios para que se defenda esta interpretação. Hume diz na seguinte passagem, por exemplo:

A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações (...) Mas a comparação com o teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto (Hume, 2001, p. 285).

As palavras parecem claras: a mente é um teatro sem palco. Não há um substrato ao qual as percepções se refeririam. As percepções, conectadas por princípios associativos, constituem a mente. É possível que a partir de passagens como esta, o intérprete seja levado a compreensão de que a teoria humiana tem implicações ontológicas. Contudo, este não é o propósito de Hume. Acredito que esta mesma passagem apresenta a chave para se compreender a visão humiana: “não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto”. Não existem bases filosóficas para se defender a existência de uma mente como substrato de percepções. A questão, como visto, sequer é inteligível. Filosoficamente, não é possível ter acesso a algo para além do campo do observável e experimentável:

Dirijamos nossa atenção para fora de nós mesmos tanto quanto possível; lancemos nossa imaginação até os céus, ou até os limites extremos do universo. Na realidade, jamais avançamos um passo sequer além de nós mesmos, nem somos capazes de conceber um tipo de existência diferente das percepções que apareceram dentro desses estreitos limites. Tal é o limite da imaginação, e não possuímos nenhuma ideia senão as que ali se produzem (idem, p. 95).

Este conjunto das impressões e ideias deve ser reconhecido como o princípio de todo e qualquer conhecimento humano, pois são elas, as percepções, as únicas realidades com as quais é possível ter contato, sendo elas, portanto, as únicas suscetíveis de

observação e experimentação. Afirmar que a mente como substrato não existe é tão incoerente quanto afirmar sua existência, uma vez que a experiência, a autoridade máxima nos assuntos tratados por Hume, não sustenta nem uma nem outra das possibilidades, meras hipóteses: “qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica”.

Tudo o que é possível afirmar, do ponto de vista da experiência, é que a mente é um feixe de percepções conectados por princípios associativos. A interpretação que defendo da teoria humiana da identidade pessoal, neste sentido, aproxima-se da interpretação proposta por Wayne Waxman (1994) sobre os limites da explicação do eu em Hume:

Isto [a explicação humiana da identidade pessoal] levanta questões: em que nossas percepções sucessivas estão unidas, de um modo tal que podem ser associadas, e que agência é responsável por esta associação? Estas são questões naturais e inevitáveis, contudo, da perspectiva de Hume, completamente destituídas de sentido. Sua posição é clara. Estas questões expressam uma demanda por causas onde nenhuma observação, nem experiência constante, e, portanto, nenhum costume, são possíveis. Devemos, portanto, permanecer em silêncio; os limites de nossos poderes de raciocinar não nos permitem mesmo levantar estas questões, muito menos respondê-las (Waxman, 1994, p. 231).

Como nota Waxman, com quem estou de acordo, Hume opta pelo silêncio sobre muitas questões relativas ao eu. Há algo para além do feixe de percepções conectados por princípios associativos? A experiência não permite que Hume o diga. O que é isso que sente (tem impressões), pensa (tem ideias) e une percepções (princípios associativos) por semelhança, contiguidade e causalção? O que é isso que acredita? Que raciocina? Que se sente orgulhoso ou envergonhado, que tem interesse por si mesmo? O feixe de percepções unidos por causalção é suficiente para explicar fenômenos tão diversos e complexos da natureza humana? Hume não pode dizer. A verdadeira natureza do eu - o “algo” que está para além do campo das percepções - é incognoscível do ponto de vista da observação e da experimentação. O filósofo pode afirmar apenas que

De minha parte, quando penetro mais intimamente naquilo que denomino *meu eu*, sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca apreendo *a mim mesmo*, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção (Hume, 2001, p. 284).

Surpreendentemente, no texto reidiano, é possível encontrar uma passagem em que o filósofo se aproxima notavelmente da posição humiana sobre a incognoscibilidade do eu para além da experiência. Eis a passagem:

Minha identidade pessoal, portanto, implica a existência continuada daquela coisa

indivisível que chamo si mesmo [*myself*]. *O que quer que seja este eu*, é algo que pensa, delibera, resolve, age e sofre. Eu não sou pensamento, eu não sou ação, eu não sou um sentimento: eu sou algo que pensa e age e sofre (Reid, 2002, p. 264, itálico meu).

Para Hume, o eu é apreendido enquanto percepção, quando a pessoa pensa - ideias - ou sente - impressões; para Reid, “o que quer que seja este eu”, ele é algo que opera: pensa, delibera, resolve, etc. O eu é apreendido quando a pessoa pensa, sente, age. Portanto, para ambos os autores, é possível afirmar que o eu é aquilo que percebe, que pensa, que delibera e que sente, muito embora não consigam dizer o que é este eu. A posição de Hume, desde que se compreenda que, ao ver do filósofo, os fenômenos para além do campo das percepções são inexplicáveis, não é afetada pela objeção de Reid.

### Considerações finais

Esforcei-me por mostrar que a objeção de Reid parte de uma compreensão equivocada da teoria da identidade pessoal de Hume. Em um primeiro momento, referente à seção 1.4.5, Hume discute a questão do eu para além do campo das percepções. O filósofo apresenta um discurso sobre o eu, a pessoa ou a mente fora do âmbito das impressões e ideias, revelando a razão de ser impossível - do ponto de vista da experiência - afirmar se há uma mente material ou imaterial como substrato de percepções. No segundo momento, referente à seção 1.4.6, Hume discute a questão do eu a partir do campo das percepções. O filósofo apresenta um discurso sobre o eu, a pessoa ou a mente dentro do âmbito das impressões e ideias. Do ponto de vista da observação e da experiência, a mente é apenas uma coleção de percepções conectas por princípios de associação. Há algo além deste feixe? A experiência não permite dizer. Os próprios pressupostos metodológicos da investigação humiana não o permitem falar sobre isso. Contudo, os seres humanos acreditam em um eu, eles possuem uma ideia de identidade pessoal. Hume pretende explicar os processos mentais que produzem esta crença na natureza humana. O filósofo não assume nem uma tese ontológica negativa nem uma tese ontológica positiva. A partir da experiência, Hume não pode responder às demandas de Reid sobre o que há para além do campo das percepções. Antes de mostrar uma dificuldade no pensamento humiano, esta objeção revela a coerência da investigação da natureza humana, empreendida por Hume, e os pressupostos metodológicos por ele adotados.

### Referências

- Ainslie, D. (2008). Hume on Personal Identity. In: Radcliffe, E. (ed.), *A Companion to Hume*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Alanen, L. (2014). Personal Identity, Passions, and “The True Idea of the Human

- Mind”. *Hume Studies*, 60 (1), pp. 03-28.
- Biro, J. (1979). Hume’s Difficulties with the Self. *Hume Studies*, 5 (1), pp. 45-54.
- De Bary, P. (2002) *Thomas Reid and Scepticism: His Reliabilist Response*. London and New York: Routledge.
- Garrett, D. (1997). *Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Hume, D. (2000). *A Treatise on Human Nature*. Norton, D. e Norton, M. (eds.). Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Deborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP - Imprensa Oficial do Estado.
- Lesser, H. (1978). Reid’s Criticism of Hume’s Theory of Personal Identity. *Hume Studies*, 4 (2), pp. 41-63.
- Macnabb, D. G. C. (1951). *David Hume: Theory of Knowledge and Morality*. Hutchinson: London.
- Nathanson, S. (1976). Hume’s Second Thoughts on the Self. *Hume Studies*, 2 (1), pp. 36-46.
- Pears, D. (1993). Hume on Personal Identity. *Hume Studies*, 19 (2), pp. 289-299.
- Reid, T. (1997). *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ribeiro de Moura, C. (1993). David Hume para além da epistemologia. *Discurso*, 20, pp. 99-113.
- Robinson, D. / Beauchamp, T. (1978). Personal Identity: Reid Answer to Hume. *The Monist*, 61 (2), pp. 326-339.
- Robison, W. (1974). Hume on Personal Identity. *Journal of the History of Philosophy*, 12 (2), pp. 181-193.
- Strawson, G. (2011). *The Evident Connexion*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2014). *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- Waxman, W. (1994). *Hume’s Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Welchman, J. (2015). Self-Love and Personal Identity in Hume’s “Treatise”. *Hume Studies*, 61(1), pp. 33-55.
- Wright, J. P. (1983). *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester: Manchester University Press.

Recebido em: 26.07.2019

Aceito em: 08.10.2019