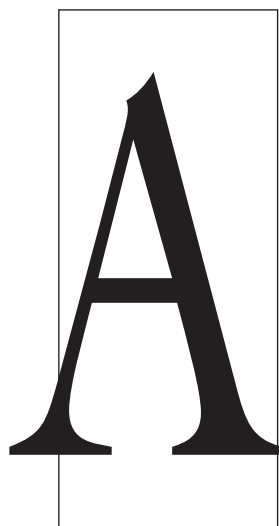


BENTO PRADO NETO

Empirismo e abstração



A recente tradução do *Tratado da Natureza Humana* de David Hume, publicada pela Unesp/Imprensa Oficial, merece comemoração, e é um pouco com esse espírito que vou me arriscar, aqui, a tecer alguns comentários a essa obra. De fato, não é apenas o leitor de Hume que sai ganhando com essa tradução, mas, de modo mais amplo, o leitor dos chamados “empiristas britânicos”. Não só com esta, mas também com outras traduções, recentemente publicadas ou no prelo: penso, aqui, na nova tradução do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, que está sendo preparada pela Martins Fontes, e também na já publicada tradução do *Tratado*

das Sensações de Condillac, pela Editora da Unicamp; Condillac certamente não é britânico, mas merece ser aqui lembrado porque prolonga, no continente, a análise “empirista” das idéias inaugurada por Locke (e também porque talvez seja um elemento importante na história dessa tradição). Assim, não se trata apenas de uma obra importante de Hume, mas de uma peça a mais, agora disponível em português, para a compreensão dessa tradição – tradição com relação à qual o mínimo que se pode dizer é que vinha sendo fortemente maltratada por nossas edições.

Não me refiro, aqui, apenas à pequena quantidade de obras desses empiristas que estavam à disposição do leitor brasileiro e ao fato de que do *Ensaio* de Locke nos tenham sido oferecidos apenas trechos. Refiro-me, sim, à péssima qualidade de algumas dessas traduções. Nesse quesito, quem leva o primeiro prêmio é certamente a tradução do *Ensaio* de Locke que começa a errar já na primeira frase, e traz pérolas como a tradução de “*naked idea*” (“idéia nua”, “despida”) por “idéia vazia”. A tradução do *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano* de Berkeley, por sua vez, se não chega a tais extremos, é recheada de pequenos tropeços, como a tradução, no §3, de “*unthinking things*”, “coisas não pensantes”, por “coisas impensáveis” – é verdade que *esse* deslize não é regra, pois alhures o tradutor devolve mais corretamente *unthinking* pelo neologismo “impensante”; mas *o* deslize é regra, e encontramos distrações como “existên-

O filósofo David Hume



BENTO PRADO NETO
é professor do
Departamento de Filosofia
da Universidade Federal
de São Carlos.

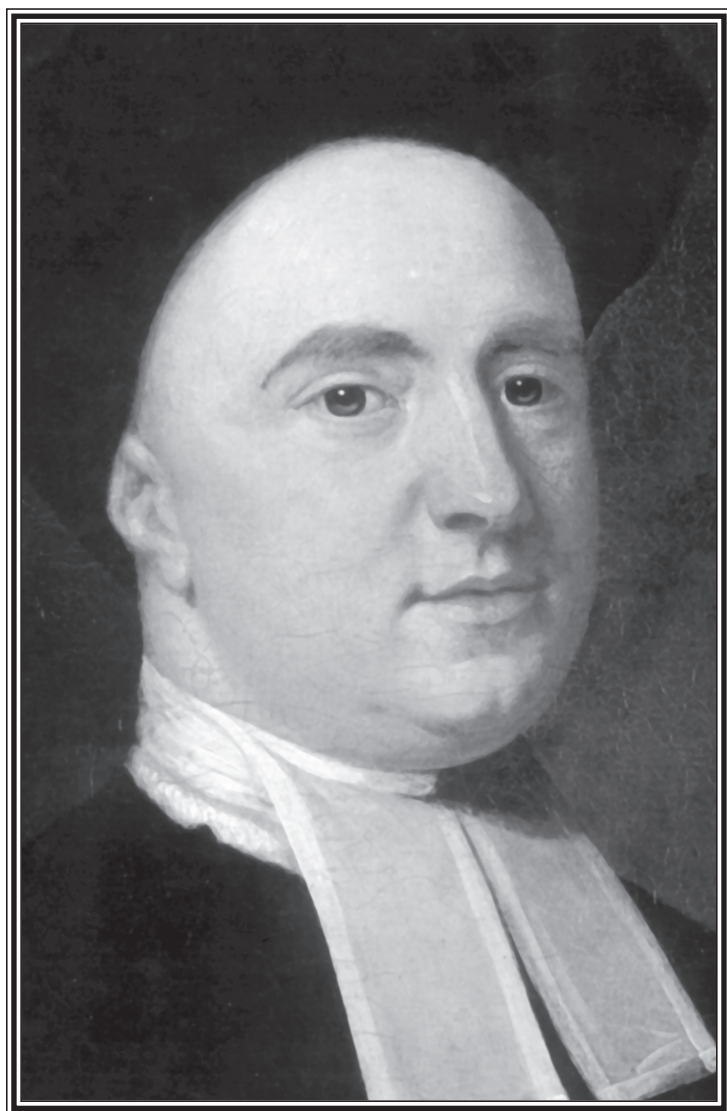
*Tratado da Natureza
Humana*, de David Hume,
tradução de Déborah
Danowski, São Paulo,
Imprensa Oficial/Unesp,
2001.

cia” onde deveria haver “inexistência”, no § 14. Para o emprego didático, a primeira é francamente inviável, a segunda requer correções frequentes.

Assim, o que deve ser comemorado não é apenas que finalmente uma obra de Hume tão importante quanto o *Tratado* esteja à disposição do leitor brasileiro, mas, sobretudo, que uma obra de um empirista esteja *realmente* à disposição desse leitor. De fato, a tradução não foi confiada apenas a alguém que conhece a língua inglesa, mas a uma especialista em Hume, Déborah Danowski, e o resultado é uma tradução não apenas plenamente confiável, mas acompanhada de todos os cuidados, inclusive editoriais, que a obra merece. É, portanto, para comemorar essa tradução que me arrisco a falar, aqui, sobre o *Tratado*, e tomando essa obra exatamente como uma peça a mais na “história do empirismo”. De fato, ao contrário da tradutora, não sou um especialista em Hume e pretendo apenas tentar sublinhar aquilo que, nessa obra de Hume em particular, pode haver de interessante para o curioso pelo empirismo em geral.

A primeira coisa que se pode observar é que, muito embora essa tradição seja, às vezes, apresentada escolarmente como uma progressão contínua, a obra desses “três porquinhos” do empirismo “inglês” é bastante díspar. Como pôr no mesmo saco a obra do *underlabourer* Locke, que não pretende propriamente estabelecer um novo saber, mas apenas “limpar o chão” onde os saberes se edificariam por si mesmos, aquela do bispo Berkeley, que em grande parte consiste em mostrar que a má compreensão do funcionamento de nossa linguagem e do real teor das ciências nos afasta indevidamente de Deus, e a de Hume, concebida como saber positivo, ao lado da física newtoniana, sobre a natureza humana? Não se trata, é

George Berkeley



claro, de negar por princípio qualquer forma de continuidade entre esses autores – nem mesmo a forma mais elementar que faz dessa continuidade a história de uma base comum cada vez mais conseqüente, cada vez mais rigorosa, transformando Hume na “verdade” do empirismo. Trata-se apenas de lembrar o que é, no fundo, uma obviedade: há mais em Berkeley e Locke do que a incapacidade que esses autores têm de ver que as conclusões de Hume são inevitáveis.

O que faz, então, caberem sob a mesma rubrica – empirismo britânico – autores tão diferentes? A resposta parece imediata: todos eles insistem que “nosso conhecimento deriva da experiência”. Vale, aqui, lembrar a tirada de Deleuze acerca da aplicação dessa rubrica a Hume: “Mas *por que* o empirista diria isso?”. Não vamos nos prolongar nessa direção; que nos baste apenas notar que essa “origem empírica do conhecimento” pouco ou nada quer dizer quando separada de dois conceitos “forjados” por Locke: o conceito de *idéia* e a classificação das idéias em “simples” e “complexas” (forjados por Locke pelo menos no sentido de que ele assume a paternidade de ambos, respectivamente no último parágrafo da introdução ao *Ensaio* e no § 7 do “Draft A”). Esse par conceitual não será simplesmente o vocabulário básico que permitirá a Locke expressar essa “tese” da origem empírica do conhecimento, mas também um instrumental que será herdado por Berkeley e Hume – a ponto de encontrarmos, nesses autores, fatias inteiras dos trechos do *Ensaio* de Locke que as apresentavam.

Independentemente de toda tomada de posição com relação à verdadeira essência do empirismo (que o torna alternativamente um erro principal que joga todos na lata de lixo, ou um acerto que só será atingido em Hume ou em algum momento posterior), podemos dizer que o que faz deles uma família é o fato de que compartilham esses conceitos como conceitos fundamentais: experiência, *idéia*, simples/complexo.

Seria, no entanto, um erro pensar que esses “conceitos fundamentais” se mantêm inalterados de um a outro autor. Que se pense apenas no conceito de “*idéia*”: de

um lado, temos Locke que, pressionado a declarar-se sobre a natureza dessas “idéias” de que tanto fala, não só responde, em “Answer to Mr Norris’s Reflections”, que não tem a menor idéia do que seja uma idéia, mas que nem sequer sabe “se é uma coisa real ou não”; de outro, temos Hume, para quem a idéia é o próprio protótipo de coisa real, existente. Uma mesma falta de sintonia entre nossos autores pode ser encontrada no que diz respeito ao par simples/complexo; mas esse é um pouco o tema no qual nos deteremos.

O que eu gostaria de fazer aqui, então, à guisa de comemoração dessa tradução do *Tratado*, é indicar um interesse específico dessa obra (em contraposição à *Investigação*) para essa história. De fato, é nessa obra que a análise das idéias – a aplicação do par conceitual simples/complexo ao conceito de idéia –, oferecida por Hume, pode ser encontrada “por extenso”, por assim dizer. Mas qual o interesse dessa “troca em miúdos”? Não seria essa passagem da afirmação “no atacado” para a afirmação “no varejo” apenas “inútil, incerta e penosa”? De fato, é possível ler esses “empiristas” desse modo (mas, então, leremos muito pouco): a verdade ou o erro fundamentais já estariam plenamente nos princípios gerais da análise, e a execução final nada acrescentaria senão talvez erros de execução ou a demonstração cabal de que o empirismo, como se poderia ver desde o início, é uma via morta. Nessa perspectiva, a via aqui escolhida seria um péssimo modo de chamar a atenção para o interesse do *Tratado*.

Em contrapartida, podemos levantar uma razão de princípio, um tanto vaga, e uma razão de detalhe, um tanto complicada, para nos determos nos detalhes da análise. A primeira delas é a seguinte: se o “empirismo”, fora da aplicação do par simples/complexo ao conceito de idéia, não se constitui senão numa “tese” de sentido muito duvidoso, então é difícil separar esse empirismo dos resultados dessa aplicação. Os “empiristas” pretendem demonstrar sua tese através dessa “análise” das idéias em simples e complexas – e sua tese só ganha

sentido pleno por meio dessa análise. Descartar o “detalhe” da análise não equivaleria, então, a separar no comentário aquilo que, no texto comentado, é realmente inseparável? A segunda é que não há muito como compreender a crítica de Berkeley a Locke – como pretendemos indicar a seguir – sem nos reportarmos ao “detalhe” da análise lockiana, ao modo pelo qual essa distinção em idéias simples e complexas é “trocada em miúdos”. Assim, pelo menos no que diz respeito às posições relativas de Locke e Berkeley nessa “história do empirismo”, não há como economizar esses “detalhes”. Por “transição fácil de idéias”, como diria nosso autor, seria de se esperar que o mesmo ocorra quando tentarmos situar Hume com relação a seus predecessores. O que eu pretendo fazer, aqui, é, de início, mostrar que a oposição entre Berkeley e Locke remete aos resultados da aplicação do par simples/complexo às “nossas idéias”; e, em seguida, sugerir algumas pistas para explorar a possibilidade de que algo de semelhante ocorra também no que diz respeito à posição de Hume nessa tradição.

LOCKE E BERKELEY

Berkeley acusa Locke de querer separar “na mente” o que “realmente” não pode ser separado, de querer, portanto, realizar “na mente” o que é realmente impossível. A existência mental de um quadrado redondo: tal seria o resultado da abstração lockiana. Seria então o caso de perguntar por que razão Locke chegaria a tanto. E, na verdade, essa acusação parece poder ser respondida *de fato* e *de direito*. Em primeiro lugar, Locke parece posicionar-se decididamente contra a possibilidade de separar “na mente” o que não pode ser separado “na realidade”: no §13 do capítulo XIII do livro II, discutindo a noção de vácuo, Locke opõe a separação real à separação mental, observando que esta última “só pode ser feita em coisas consideradas pela mente como capazes de serem separadas”; eu só posso separar na mente o que eu penso poder ser separado na realidade. Afora essa res-

trição (“em coisas *consideradas pela mente* como capazes de serem separadas” – mas esta certamente não é o alvo de Berkeley), Locke parece alinhar-se perfeitamente ao ilustre irlandês. E também “de direito” a abstração não parece poder *querer* separar o inseparável: se duas idéias são “na realidade” inseparáveis, então separar “na mente” uma delas da outra não a tornará “mais geral”, uma vez que toda realidade que corresponder à primeira deverá corresponder à segunda – da qual aquela é inseparável “na realidade” – e a eliminação de uma exigência (de adequação à idéia “separada”) não amplia a possibilidade de que um maior número de realidades corresponda à idéia restante. Só faz sentido “abstrair”, isto é, separar uma idéia de outra com vistas a um ganho de generalidade, ali onde supomos que as realidades correspondentes possam existir separadas.

Mas qual o problema, então? O problema reside na suposição lockiana de que a partilha entre os aspectos comuns e os aspectos diferentes coincida com a análise em idéias; isto é, a pressuposição de que, dadas duas idéias complexas, o que elas têm de semelhante corresponda à presença em ambas de um mesmo grupo de idéias componentes, e o que elas têm de diferente corresponda à presença, em cada uma, de idéias diferentes. O que Berkeley procura mostrar, não é que a abstração lockiana se proponha a separar idéias que são inseparáveis *entre si*, mas sim, como o indica o §5 da “Introdução” do *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, que ela se propõe a separar “uma idéia dela própria”: idéias diferentes podem ter algo em comum ao lado de suas diferenças, mas ao que elas têm em comum e ao que elas têm de diferente não é possível fazer corresponder subconjuntos de idéias simples componentes.

Não é, portanto, a partir de uma discordância acerca do que é possível separar que se instala a crítica de Berkeley – há aqui um acordo de princípio. Mas esse acordo de princípio quanto aos limites da separação não se estende até os detalhes da aplicação desse princípio – ou então a crítica de Berkeley se esvaziaria completamente. De

fato, a crítica de Berkeley não é maldosa, como já se disse, por desferir seu *killling blow* num trecho de oratória infeliz, em que Locke não procuraria apresentar sua teoria da abstração (o célebre IV, vii, 9, em que Locke fala da idéia geral de triângulo que “não é nem oblíquo nem retângulo [...] mas todas e nenhuma dessas coisas ao mesmo tempo”). Na verdade a dificuldade levantada por Berkeley não só é real, como é confessada por Locke, exatamente nesse trecho que é, às vezes, descrito como sendo apenas uma imensa infelicidade retórica.

De fato, em IV, vii, 9, Locke abandona o seu exemplo paradigmático de sempre, que é a idéia de “homem”. Sempre que se trata de desfazer as ilusões de um entendimento excessivamente confiante em si mesmo, é essa idéia de “homem”, que nos parece tão familiar, que é usada como campo de provas. Nesse parágrafo, Locke se volta para a idéia de “triângulo” (“que não é sequer das mais difíceis”) para exhibir as “dificuldades” envolvidas pela abstração. Essa mudança de exemplo, do ponto de vista da “classificação das idéias em simples e complexas”, não nos remete exatamente a uma idéia “mais simples”, ou menos “difícil”, mas a uma classe bem definida: a dos “modos simples”. O que é um modo simples? As idéias se dividem, primeiramente, em simples e complexas: as complexas não são senão uma coleção, uma junção de idéias simples diferentes. As idéias de modos simples não são simples, mas complexas; se esses modos são “simples”, é porque eles são a composição de “uma única idéia”. Isto é, os “modos simples” não são senão as idéias nas quais o que há de diferente e o que há de comum já não pode ser repartido em termos da presença de idéias diferentes ao lado de um núcleo comum de idéias. Dadas duas tonalidades diferentes de vermelho, há algo comum, e algo de diferente. Mas a diferença não remete a uma idéia “componente” que estaria presente num caso, e ausente no outro: em ambas as tonalidades há apenas *uma* idéia, em “diferentes combinações”. Se encontramos aqui alguma dificuldade para a operação de abstração (retirar uma idéia seria desastroso

quando, justamente, há apenas *uma* idéia), encontramos também uma dificuldade para a oposição entre idéias simples e complexas (uma idéia que é complexa, porque é uma combinação de idéias, mas que é simples, porque não há idéias diferentes). Se Locke abandona o exemplo da idéia de “homem” pelo da idéia de “triângulo”, é porque é nesta última categoria, nos modos simples, que radica um problema para a sua “teoria da abstração” que é imediatamente um problema para sua análise das idéias em simples e complexas. A crítica de Berkeley à teoria da abstração é uma crítica ao sentido que Locke confere à análise das idéias em simples e complexas.

A crítica de Berkeley se apóia, portanto, nesse limite da análise lockiana – limite em parte confessado pelo próprio Locke –, análise na qual a decomposição da idéia complexa em idéias simples deveria, ao mesmo tempo, fornecer imediata e integralmente os elementos mais simples e mais gerais. É verdade, por outro lado, que essa “brecha” na qual Berkeley vai desferir seu *killling blow* não contém todo o segredo da oposição do empirista irlandês ao inglês. O alvo mais óbvio desse ataque talvez seja a identificação lockiana entre idéias da visão e do tato, que implica a separação da idéia de espaço de sua “particularidade” visual ou tátil, ou ainda a separação entre idéia e existência. Mas é a partir da crítica à abstração que esses outros pontos são articulados.

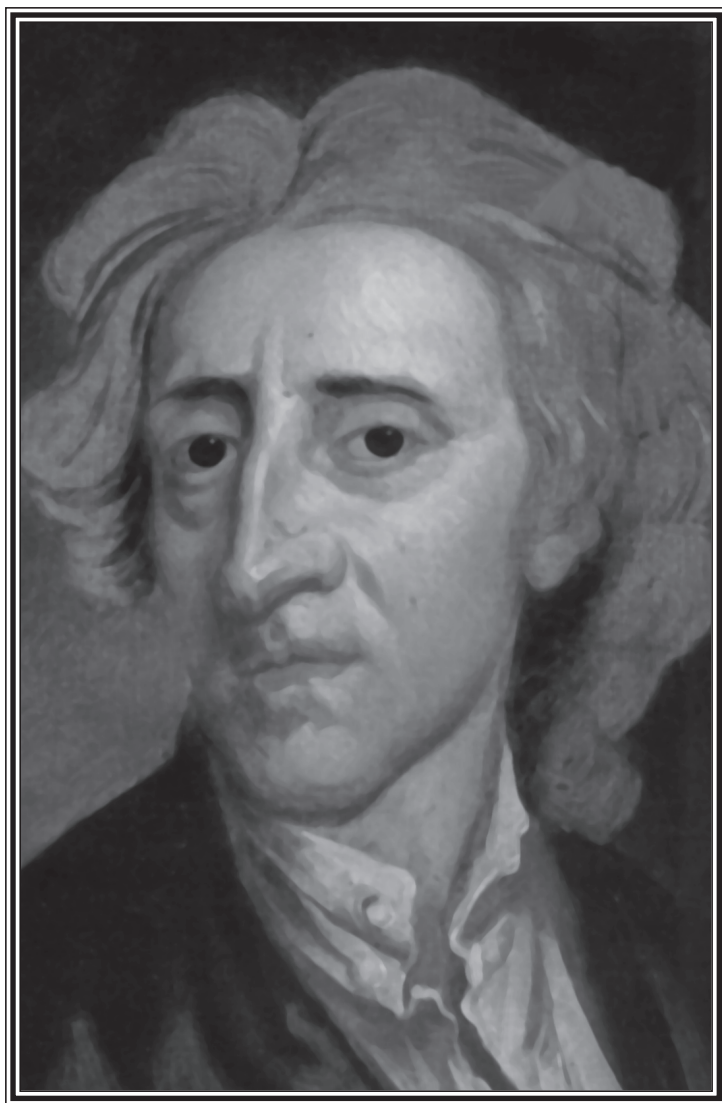
BERKELEY E HUME

Passemos, agora, à “teoria da abstração” de Hume. À primeira vista, Hume, na seção vii da parte I do livro I, repete Berkeley; ele aliás remete ao bispo irlandês a autoria dessa descoberta que ele considera “uma das maiores e mais valiosas feitas recentemente na república das letras”. O começo dessa seção tem aproximadamente a mesma forma que a argumentação berkeleyana na “Introdução” do *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. Em primeiro lugar, a exibição da impossibilidade da abstração: “não é possível

conceber qualquer quantidade ou qualidade sem formar uma noção precisa de seus graus”; em segundo lugar, a explicação positiva e alternativa à abstração, que visa mostrar que uma idéia em si mesma particular pode ser usada como universal, pode ter uma aplicação universal. A diferença parece residir apenas na referência a processos causais (o hábito) que é utilizada por Hume para esclarecer essa parte positiva. Apenas?

Um outro ponto que merece destaque é o final dessa mesma seção vii, dedicado à “distinção de razão”. O que é evocado como problema é uma distinção que não é separatória. E a resposta é a de que ali onde eu penso reencontrar uma distinção nas idéias para além dos limites da separação, eu na

John Locke



verdade produz uma *nova* idéia (vinculada a uma reflexão que nos passa despercebida), que é a idéia de semelhança, e que me faz crer perceber “semelhanças separadas naquilo que antes parecia, e realmente é, completamente inseparável”. Não há um campo onde a distinção ainda pode operar, para além dos limites da separabilidade, e à “distinção de razão” não corresponde algo na idéia que poderia ser alvo de uma consideração parcial – um tal alvo é oferecido por uma *outra* idéia, a de semelhança. Não seria o caso de pensar numa crítica a Berkeley, aqui? Hume se refere, nesse trecho, explicitamente à *Logique* de Port Royal, e não a seu predecessor irlandês. Mas, por outro lado, o fato é que Berkeley confessava, no §16 da introdução de seu tratado, que eu posso “considerar uma figura meramente como triangular”, sem abstrair sua triangularidade do modo específico pelo qual ela se concretiza (como triângulo retângulo dessa cor e dessa dimensão). Não é impossível que Hume tenha sido levado a calçar de cuidados essa concessão berkeleyana. A questão é: esse cuidado o afasta radicalmente de Berkeley?

Se tomássemos a querela Locke-Berkeley apenas como um desentendimento acerca de quais idéias são separáveis, quais não, então Berkeley figuraria como alguém que sustenta a *inseparabilidade* de idéias *distintas* e o final da seção vii marcaria uma ruptura entre Hume e Berkeley. Mas vimos que não. Então, aparentemente, ou Hume se enganou na compreensão de Berkeley, ou então seu alvo simplesmente não era Berkeley – no máximo uma má compreensão de Berkeley.

No entanto, a crítica berkeleyana de Locke, longe de levá-lo aos mesmos resultados de Hume, o afasta deste. É verdade que, à primeira vista, o resultado parece dever ser de aproximação: de fato, o que são as idéias berkeleyanas? Ao invés de conformarem-se aos traços “mais gerais”, separando-se em cor, extensão, etc., elas são *minima sensibilia*, pontos de cor em tudo semelhantes às idéias humianas. Voltemos ao lucro líquido da crítica berkeleyana à abstração. O resultado era o de que não era

possível dar conta da generalidade em termos da mera composição de uma idéia complexa. Mas ao invés de concluir, como Hume, que qualquer rasura da diferença é ilusória, Berkeley aceita, no §89 de seu tratado, ao lado das idéias (e dos espíritos), a existência de um *terceiro tipo de coisa* – as relações (Hume certamente não “nega” a existência de relações – mas não faz delas um objeto alternativo a idéias).

Não custa muito *arriscar* que essa aceitação de “relações” tenha um vínculo direto com a crítica à teoria da abstração. Assim supondo, teríamos que o que unifica dois triângulos diferentes *enquanto triângulos* não é a presença de um certo conjunto de idéias semelhantes, ao lado das diferentes, mas a presença de uma mesma relação que articula as idéias componentes num e noutro caso. Seria a presença comum dessa *relação* que forneceria um alvo àquela consideração parcial a que Berkeley aludia – e não, como em Hume, a presença de uma nova idéia. E se assim for, aquele final da seção vii não faria mais que confirmar a distância entre as teorias berkeleyana e humiana da abstração – distância já assinalada pela referência necessária ao hábito na parte propriamente positiva da teoria de Hume. Para dar um pouco de plausibilidade a essa asserção abrupta – a que o texto mesmo do *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano* não nos obriga e para a qual, a bem da verdade, oferece algumas resistências, como indica a ocorrência da palavra “relações” no §16 – vale a pena lembrar que, no *Ensaio para uma Nova Teoria da Visão*, é justamente a falta de relação entre idéias da visão e do tato que as caracteriza como “especificamente diferentes”. No §115 do *Ensaio* de Berkeley, somos instruídos de que “as duas províncias distintas da visão e do tato devem ser consideradas à parte e como se seus objetos não tivessem nenhum intercurso, nenhuma forma de relação no que diz respeito a situação e posição”. É verdade que Berkeley reconhece algo como uma “idéia geral” cujo princípio de unificação é uma “causalidade” espiritual: a idéia de distância, tal como comumente entendida, é

obtida justamente pelo fato de que as sensações visuais estão associativamente ligadas a sensações tácteis. Mas, longe disso ser a regra, essa lei associativa vem justamente ser denunciada como recobrando algo como um erro categorial.

Se, no primeiro caso (Locke *versus* Berkeley), parecia haver algum sentido em afirmar que a polêmica era inacessível sem descer ao “detalhe” ou à execução da análise (de que outro modo descrever essa categoria bastarda de “modo simples”?), aqui tudo parece resolver-se no plano dos princípios. O princípio de separação humiano parece ser a tomada de partido contra Berkeley, tomada de partido contra as “relações” (ou, para ser mais preciso, mas não muito: tomada de partido contra as “relações internas”). Mas como entender *essa* querela, agora? A análise berkeleyana parece aproximar-se em muitos pontos da de Hume: as suas “idéias” são tão separáveis entre si quanto as de seu colega escocês. Mesmo a aceitação de relações por Berkeley não precisa ser levantada imediatamente como obstáculo à irrestrita separabilidade humiana: as idéias são separáveis das relações (embora muito provavelmente não ocorra o contrário), e essas relações não parecem nem mesmo dar uma coesão absoluta ao campo visual, uma vez que se o *minimum visibile* é inalterável, a quantidade de tais *minima* pode variar do homem para o cupim, de tal modo que nada impede em princípio que o campo visual se reduza a um único ponto. Isto é, a aceitação, por Berkeley, da existência de “relações”, ao lado das idéias, parece deixar a estas últimas toda a liberdade e independência que encontrarão em Hume. Toda? O fato é que, se tomarmos essa querela para além de alguma discordância no plano das idéias (quanto à sua separabilidade ou não), ela se resumirá à aceitação ou não de entidades *suplementares* – as relações –, das quais Hume se sentiria inclinado a fazer a economia. Algo como uma avareza ontológica que se efetivaria ou não independentemente do que ocorre no terreno comum, aceite por ambos, das “idéias”.

É aqui que eu gostaria de me valer de

uma “transição fácil”. Vimos que a aceitação de relações entre idéias era parte integrante da análise berkeleyana do espaço, e a recusa, por Hume, de tais relações, dá outras feições à sua análise desse mesmo espaço. A discordância pode ser resumida pelo fato de que Hume vai dotar o espaço visual de um estatuto semelhante ao do espaço misto, resultado da associação entre idéias visuais e tácteis: o início da seção iii da parte II do livro I vai mostrar como o espaço visual é resultado de uma “construção” feita com base na observação de “semelhanças”. Permanece, é verdade, a diferença entre aquilo que preside à construção do espaço visual (semelhanças) e aquilo que preside à construção do espaço misto, táctil e visual (conjunções constantes), mas essa diferença já não é fundamental nem é trazida ao primeiro plano, ao contrário do que ocorria no *Ensaio para uma Nova Teoria da Visão*. A análise do espaço, portanto, é um ponto privilegiado para a observação do embate Berkeley-Hume enquanto consequência de princípios diferentes. Ao invés de tentar apreciar esse embate *a partir* da diferença de princípios, talvez valha a pena tentar o movimento inverso (aquele que, se tivermos razão, foi útil na avaliação da querela Locke-Berkeley), e procurar iluminar essa oposição de princípios a partir dos resultados da análise. Sem me arriscar a avançar um tal exame, mas apenas para dar um pouco mais de colorido a essa sugestão, eu gostaria de indicar o ponto a partir do qual essa tentativa possa ser começada.

Refiro-me à idéia da cor preta ou de escuridão, idéia que será central na análise humiana do espaço. De fato, essa idéia é desqualificada por Hume enquanto idéia positiva. Ali onde um berkeleyano ou um lockiano veriam a presença de uma idéia e a continuidade do espaço visual, Hume vê descontinuidade, ausência de idéia. É em torno dessa idéia que se articula a única diferença palpável com relação às avaliações, por Hume e por Berkeley, da possibilidade de “separação de idéias”. Vimos, acima, que Berkeley, no *Ensaio para uma Nova Teoria da Visão*, admite a possibilidade de outros seres, talvez cupins, terem

um campo visual com um maior ou menor número de *minima sensibilia*, o que indica a possibilidade de uma separação entre essas *minima*. Em princípio uma única idéia poderia manter-se, separada de todas as outras. Por outro lado, a desqualificação da escuridão como ausência de idéias vai permitir a Hume transformar essa mera possibilidade de princípio em efetividade. Aqui temos nossos dois autores se confrontando com posições distintas num terreno comum: para Hume não basta afirmar a separabilidade de princípio das idéias simples, ele quer afirmar a sua separação *efetiva*. A questão toda – à qual não vou me arriscar, aqui – seria então a de determinar o que está em jogo *nessa* oposição. De fato, eu me propunha apenas *sugerir* que, assim como ocorre na querela Berkeley-Locke, também a compreensão das posições relativas de Hume e Berkeley na “história do empirismo” exige uma atenção ao detalhe ou à execução efetiva de suas respectivas análises da experiência. Para concluir, então, as observações seguintes visam apenas mostrar que a afirmação dessa separação *efetiva* é realmente importante para Hume (e que, portanto, há realmente algo em jogo, aqui).

De fato, é curioso notar essa discordância com relação à tradição empirista: Locke se manifesta explicitamente contra essa posição (e não há muito por que pensar que Berkeley visse as coisas de forma diferente). Nos parágrafos iniciais do capítulo VIII do livro II, Locke vai contrastar o olhar do “físico” que vê na cor negra uma privação com o olhar do “pintor” ou do “tintureiro”, para os quais essa cor é tão positiva quanto a cor branca. Essa oposição entre duas formas concorrentes de ver a cor é paradigmática do ponto de vista sob o qual o *Ensaio* de Locke é escrito, que põe de lado as “causas naturais da percepção”, a “consideração física da mente”. A posição de Hume poderia sugerir para um lockiano de estrita observância, se tal houvesse, que o discurso explicativo-causal (que, de uma forma ou de outra é avançado pela própria natureza do *Tratado*, que procura repetir o feito newtoniano no campo da natureza humana) tenha se imiscuído na descrição desses

“dados imediatos da consciência”.

Mas sabe-se que Hume também afasta de seu campo de interesse essa mesma “consideração física da mente”, relegando-a, no final da seção ii da parte I do livro I, aos “anatomistas”; e, de resto, essa introdução da teoria física das cores – para não levantar outros problemas – tenderia a fazer da idéia de branco uma fusão de várias cores (possibilidade que é aliás ironizada pelo próprio Hume, embora com relação a outro tipo de problema, no item 2 da seção iv da parte II do livro I). Talvez se pudesse pensar em obter auxílio da “causalidade do espírito”, que rivaliza com a versão física levada à perfeição por Newton só que num novo campo, para explicar esse desvio com relação à “tradição”. Mas, além do fato de que não há muito por onde fazer tal aproximação, o notável é que Hume, na seção v da parte II do livro I, apresente esse caráter negativo da cor negra como se essa natureza negativa fosse “patente”: “É evidente que a idéia de escuridão não é uma idéia positiva, mas a mera negação de luz”.

Não se trata, aqui, de denunciar essa afirmação humiana como gratuita, em nome da sadia posição lockiana. Muitíssimo pelo contrário: trata-se de perguntar o que a fundamenta – o que implica a aceitação de que há algo a ser explicado ou na aceitação de que, de um modo ou de outro, essa afirmação é surpreendente, de que ela faz alguma violência a nossas idéias preconcebidas e que, portanto, Hume deve ter tido sólidas razões para avançá-la. Uma tal afirmação não faria o menor sentido numa perspectiva lockiana (e, creio eu, também numa perspectiva berkeleyana), o que indica a presença de um novo ponto de vista ali onde Hume e Locke parecem irmanar-se na solidária recusa da “explicação física da mente”. Ponto de vista, aliás, que, por si só, já mereceria nossa atenção – independentemente da aceitação das “*sophistiqueries de transition*” (para empregar, desta vez, a expressão de um contemporâneo de Hume) de que me vali para tentar sublinhar o interesse dos detalhes de execução da análise empirista que encontramos no *Tratado da Natureza Humana*.