

ACEPÇÕES DO TEMPO EM HUME

MEANINGS OF TIME IN HUME

Andrea Cachel

Universidade Estadual de Londrina

andreacachel@gmail.com

RESUMO: Este artigo apresenta em linhas gerais a investigação que Hume faz acerca da ideia de tempo, discutindo o impacto da forma como esse autor a conceitua para assuntos tais como o ceticismo sobre os sentidos e sobre a identidade pessoal, além da causalidade. Trata-se de investigar como alguns limites da filosofia de Hume estão ligados aos problemas inerentes à forma como esse autor compreende a ideia de tempo, indicando como essa ideia relaciona-se com a impossibilidade de uma conciliação entre duas perspectivas diferentes da mente, a da separabilidade e a da associação. Passando por um breve questionamento sobre como o processo de formação de ideias abstratas pode explicar a origem da ideia da *maneira* de aparição de percepções sucessivas, a intenção é questionar em que sentido a explicação sobre a ideia de tempo envolve as fronteiras, na filosofia humeana, entre conteúdo mental, linguagem e faculdades.

PALAVRAS-CHAVE: Tempo; Ideias Abstratas; Sucessão; Identidade; Hábito.

ABSTRACT: This article outlines Hume's investigation of the idea of time, discussing the impact of the way this author conceptualizes it for issues such as skepticism about the senses and about personal identity, in addition to causality. The aim is to investigate how some limits of Hume's philosophy are linked to problems inherent in the way this author understands the idea of time, indicating how this idea is related to the impossibility of a conciliation between two different perspectives of the mind, that of separability and that of association. Discussing how the process of formation of abstract ideas can explain the origin of the idea of the appearance of successive perceptions, the intention is to question in what sense the explanation about the idea of time involves the borders, in Humean philosophy, between mental content, language and faculties.

KEYWORDS: Time; Abstract Ideas; Succession; Identity; Habit.

1. Introdução

Em uma carta endereçada a Schlick, em dezembro de 1915, complementada por outra 30 anos depois, Einstein reconhece o seu débito intelectual com Hume, afirmando que estudou com avidez e admiração o *Tratado da Natureza Humana* e que muito provavelmente sem esse estudo filosófico (assim como sem o da obra de Mach, porém com menor impacto que o estudo do livro do escocês) não teria formulado a teoria da relatividade (EINSTEIN. 1998, p. 220). Com a filosofia humeana, Einstein teria entendido que não há o tempo absoluto ou a simultaneidade, conferindo uma imensa dimensão ao debate sobre espaço e tempo produzido no *Tratado*. Apesar de uma certa divergência sobre o sentido efetivo dessa influência, bem como em relação a quanto ela é fiel ou não à própria forma como Hume compreende a sua filosofia¹, tal reconhecimento atesta ser a seção sobre as ideias de causa e efeito uma das que possuem maiores repercussões no mundo contemporâneo, especialmente no campo da física. Entretanto, como sabemos, Hume não ficou satisfeito com a parte do *Tratado* voltada às ideias de espaço e tempo, dedicando a ela apenas algumas páginas na *Investigação*. Ademais, possivelmente essa seja uma das partes da obra mais negligenciada, não despertando o mesmo grau de interesse nos comentadores que outros temas geram.

Não só pela sua repercussão a partir do trabalho de Einstein – mas obviamente percebendo que há aí um campo inexplorado de reflexão – penso ser fundamental compreender que a discussão humeana sobre o espaço e o tempo, sobretudo este último, é um dos assuntos centrais desta filosofia, sendo sua noção de temporalidade decisiva para a maior parte das outras problemáticas abordadas pela filosofia humeana, tais como a naturalização da causa e efeito e a identidade. Ressaltar essa centralidade implica a percepção de que a forma como Hume qualifica a ideia de tempo exerce função de destaque em grande parte das temáticas da sua filosofia epistemológica, além de possuir reflexos na sua teoria das paixões e na sua filosofia

¹ Nesse sentido, NORTON observa que a análise de Hume (e também de Mach) não pode oferecer a Einstein aquilo que ele afirma ter sido oferecido, tendo em vista que o foco de Hume é na ideia de tempo e não no tempo propriamente dito (2004, p.360). Ainda assim, esse comentador destaca (p.379-80) que a ideia humeana de que não há espaço e tempo absolutos e de que suas ideias dependem de uma certa disposição das impressões é o ponto que influencia Einstein, sobretudo em virtude provavelmente do contexto em que Einstein leu o *Tratado* e da liberdade conceitual que a filosofia humeana representou nesse momento descobertas intelectuais (p. 384). SLAVOV (2016, p. 248-9) acompanha o cerne desta interpretação, mas defende que Hume e Einstein não só possuem uma concepção empirista das ideias de tempo e espaço, mas também uma ontologia relacional do espaço e tempo, ressaltando a importância de se conectar esses dois âmbitos, o da teoria das ideias e o da ontologia, nos termos em que propõe no seu artigo.

moral, embora o escocês não pareça ter incluído a ideia de tempo no rol das grandes “inovações” realizadas pela sua filosofia.

Neste texto eu gostaria de dar ênfase para essa importância do tema dentro do próprio sistema humeano, esboçando alguns aspectos relevantes da sua discussão sobre a temporalidade e indagando as distintas “acepções do tempo” que emergem na filosofia humeana, pequenas pinceladas e fragmentos múltiplos da presença dessa questão ao longo das análises do autor. Trata-se de, além de abordar em linhas gerais a investigação que Hume faz acerca da ideia de tempo em consonância com o conflito que ela gera para o estabelecimento de relações de identidade, indicar também como ela está decisivamente implicada em assuntos cruciais da filosofia humeana, tais como o ceticismo sobre os sentidos e sobre a identidade pessoal e a inserção do hábito na produção das inferências causais. Pretendo, nessa perspectiva, evidenciar, além disso, que alguns limites da filosofia de Hume estão ligados aos problemas inerentes da forma como esse autor compreende a ideia de tempo, relacionando-se ela, portanto, com o dilema que, a meu ver, estrutura toda a oposição entre razão e imaginação, a saber, o da impossibilidade de uma conciliação entre duas perspectivas diferentes da mente, a da separabilidade e a da associação.

2. O Tempo como sucessão

A seção específica sobre as ideias de espaço e tempo, presente na segunda parte do primeiro livro do *Tratado*, apresenta alguns aspectos da temporalidade em Hume, embora aborde com maior atenção a questão da divisibilidade infinita da extensão e tenha um foco mais concentrado na ideia de espaço. Reduzida a uma pequena parte da seção *Of the academical or sceptical philosophy*, da *Investigação* (EHU 12.1), defende sobremaneira a impossibilidade de divisão ao infinito da extensão e do tempo, especialmente argumentando que, não só as impressões simples de onde partem essas ideias devem ser determinadas quanto aos seus graus e ter um limite, mas também que as próprias ideias precisem conservar essa determinação qualitativa, a partir do impacto nessa discussão da recusa de Hume de que haja a abstração de ideias. Nesse contexto, implica um atrelamento entre temporalidade e sucessividade, por um lado, e, por outro, a instituição de que o tempo seja pensado como retendo algo da determinação qualitativa dos momentos sucessivos que dão origem à sua ideia, porém sem se restringir à mera reprodução dessas qualidades.

Hume observa que o tempo é dependente de que a mente perceba uma sucessão, recusando, portanto, a concepção do tempo absoluto, compreendido como uma ideia simples sem pontos preenchidos e sem qualidades determinadas ou mesmo como uma ideia totalmente desvinculada das impressões que a originam. Nesse sentido, ele destaca também a relatividade da ideia de tempo, tendo em vista que a sua maior ou menor duração dependeria do modo como a mente se relaciona com as impressões originais, portanto da maneira como essas exercem impacto na percepção. Em outros termos, para a filosofia humeana, tais impressões precisam ser perceptíveis pela mente, de forma que, em sua visão, não teríamos uma percepção do tempo mesmo que houvesse uma suposta sucessão entre os objetos, caso essa sucessão não fosse, ou não pudesse, ser assimilada pela mente:

Assim como recebemos a ideia de espaço da disposição dos objetos visíveis e tangíveis, assim também formamos a ideia de tempo partindo da sucessão de nossas ideias e impressões. O tempo, por si só, jamais pode aparecer sem ser notado pela mente. Um homem mergulhado em sono profundo, ou intensamente ocupado com um só pensamento, é insensível ao tempo; e, conforme suas percepções sucedam umas às outras com uma rapidez maior ou menor, a mesma duração parecerá mais longa ou mais curta para sua imaginação. Um grande filósofo já observou que nossas percepções conhecem certos limites quanto a esse aspecto particular, limites estes que são determinados pela natureza e constituição original da mente. Nenhuma influência de objetos externos sobre os sentidos é capaz de apressar ou de retardar nosso pensamento para além desses limites. Se fizermos girar rapidamente um pedaço de carvão incandescente, a imagem que irá se apresentar aos sentidos será a de um círculo de fogo. Não se notará nenhum intervalo de tempo entre suas revoluções, e isso simplesmente porque é impossível que nossas percepções se sucedam umas às outras com a mesma rapidez com que o movimento é comunicado aos objetos externos. Quando não temos percepções sucessivas, não temos nenhuma noção de tempo, mesmo que exista uma sucessão real nos objetos. (T 1.2.3.7)

A necessidade de que o tempo, ou melhor a ideia de tempo – e vale aqui destacar que, embora Hume fale que o tempo propriamente dito jamais pode aparecer sem ser notado pela mente, ele parece estar se referindo à ideia de tempo, sendo que essa distinção não é irrelevante para determinadas implicações – dependa da perceptibilidade das impressões seria confirmada pelo argumento de que essa ideia exige a existência de impressões diferentes e sucessivas. A diferença permitiria distinguirmos durações mais longas ou mais curtas e a não contiguidade nos possibilitaria separar espaço e tempo. Isso significaria que o tempo depende de objetos/impressões que variam, posto que, para a filosofia humeana, o objeto invariável é apenas capaz de gerar a ideia de contiguidade, portanto, de extensão (T 1.2.3.8). Disso se segue que a primeira origem da ideia de tempo é uma variação de impressões. Porém, Hume vai além e, em virtude das consequências que extrai do princípio da separabilidade e da sua aplicação na

discussão sobre as ideias abstratas, na qual ele rejeita a possibilidade de existência de uma ideia indeterminada quanto aos seus graus de quantidade e qualidade, estabelece que a ideia de tempo enquanto tal é inseparável das qualidades que extrai dessas impressões sucessivas:

Para sabermos se dois objetos que estão juntos na impressão são separáveis na ideia, precisamos apenas considerar se eles são diferentes um do outro – pois, nesse caso, é evidente que podem ser concebidos separadamente. Tudo que é diferente é distinguível; e tudo que é distinguível pode ser separado, de acordo com as máximas acima explicadas. Se, ao contrário, esses objetos não forem diferentes, eles não serão distinguíveis; e se não forem distinguíveis, não poderão ser separados. Ora, esse é precisamente o caso do tempo, se comparado com nossas percepções sucessivas. A ideia de tempo não é derivada de uma impressão particular misturada a outras, das quais seria claramente distinguível. Ela surge exclusivamente da maneira como as impressões aparecem à mente, sem ser uma delas. Cinco notas tocadas numa flauta nos dão a impressão e a ideia de tempo – embora o tempo não seja uma sexta impressão, que se apresentaria à audição ou a algum outro sentido. Tampouco é uma sexta impressão que a mente encontraria dentro de si pela reflexão. Esses cinco sons, que aparecem dessa maneira particular, não despertam nenhuma emoção na mente, nem produzem algum tipo de afeto cuja observação pudesse gerar uma nova ideia – pois é *isso* que é necessário para a produção de uma nova ideia da reflexão. Mesmo que a mente repassasse mil vezes todas as suas ideias de sensação, nunca seria capaz de extrair daí uma nova ideia original, a menos que a natureza houvesse fabricado suas faculdades de tal maneira que ela sentisse alguma nova impressão original surgir dessa contemplação. Mas aqui a mente percebe apenas a *maneira* como os diferentes sons fazem sua aparição; e essa maneira, ela pode posteriormente considerá-la sem considerar os sons particulares, conjugando-a com qualquer outro objeto. As ideias de alguns objetos ela certamente tem de possuir, e sem estas seria impossível chegar a uma concepção do tempo. O tempo, portanto, uma vez que não aparece como uma impressão primária distinta, não pode evidentemente ser outra coisa que diferentes ideias, impressões ou objetos, dispostos de uma certa maneira, isto é, sucedendo uns aos outros. (T 1.2.3.10)

Essa passagem confirma que a ideia de tempo exige uma diversidade de impressões (de sensação ou de reflexão, num primeiro momento, e, posteriormente, delas ou de ideias), deixando claro que uma única impressão, sem passagem para uma segunda, a qual gere variação, é incapaz de originar a ideia de tempo. Recusa a existência de uma ideia de tempo como algo originado diretamente por uma qualidade de uma impressão e mostra também que, para Hume, a ideia de tempo não deriva de uma impressão de reflexão simples. E dispõe que ela deriva da possibilidade de contemplarmos a *maneira* pela qual impressões *sucessivas* se organizam, ainda que indique também que essa *maneira* deva ser de algum modo determinada quanto aos seus graus. Tal entendimento parece ser confirmado por uma outra passagem, cujo foco é recusar a ideia de um espaço sem impressões prévias de pontos coloridos e sólidos, mas

que ilustra brevemente uma situação em que poderíamos ter uma ideia de tempo a partir de determinada maneira de disposição de certas impressões de sensação, nos ajudando a compreender com mais profundidade em que consistiria esse processo:

Suponhamos agora um homem suspenso no ar, sendo transportado suavemente por algum poder invisível. É evidente que ele não sente nada e que jamais obtém a ideia de extensão ou qualquer outra ideia, partindo desse movimento invariável. Mesmo supondo que mova suas pernas para a frente para trás, isso não poderia lhe transmitir tal ideia. Nesse caso, ele teria alguma sensação ou impressão, cujas partes, sucedendo-se umas às outras, poderiam lhe dar a ideia de tempo; mas, certamente, essas partes não estariam dispostas da maneira necessária para lhe transmitir a ideia de espaço ou extensão. (T 1.2.5. 6)

Como também ocorre com a ideia de espaço², a qualificação humeana da natureza da ideia de tempo não é compatibilizada com pressupostos da filosofia humeana de modo tão simples. Nesse sentido, ela gerou debates em relação à sua consistência ou não com o princípio da cópia de Hume, tendo autores como KEMP-SMITH (1964, p. 273-290) e, em sentido muito diverso, FRASCA- SPADA (1998) respondido negativamente essa questão. Essa autora, por exemplo, cujo célebre livro é dedicado mais especificamente ao espaço, mas que indica elementos que podemos estender ao tempo, deriva do que entende como uma incompatibilidade com o princípio da cópia a ideia de que tais ideias não são apenas constituídas por objetos perceptuais, sendo a noção de “maneira como elas aparecem” uma expressão de uma atividade da mente, uma contribuição da mente à experiência³. Em sentido oposto, FALKENSTEIN (1997) e GARRET (1997, pp.49-52, 54-57, 168-169) rejeitam a interpretação de que as ideias de tempo e espaço devam ser consideradas inconsistentes com o princípio da cópia, compreendendo a ideia de tempo (e espaço) como uma ideia abstrata originada a partir da *maneira* como as impressões se sucedem, sustentando que tal processo de abstração se insere no escopo da filosofia humeana, não exigindo dela a postulação de poderes adicionais da mente. BAXTER (2008) também compreende a ideia de tempo como uma ideia abstrata, mas não de um modo de disposição de impressões sucessivas e sim uma abstração das sucessões

² Analisei a ideia humeana de espaço no artigo *A Ideia de Espaço no Tratado da Natureza Humana, de Hume* (CACHEL, 2017). Alguns elementos da discussão que estabeleço aqui sobre a ideia de tempo inevitavelmente também estavam presentes naquele artigo, como, por exemplo, a temática das ideias abstratas e o debate sobre a compatibilidade ou não das ideias de espaço e tempo com o princípio da cópia.

³ Marina FRASCA-SPADA (1998, p. 56-83) afirma, de modo geral, que a ideia de espaço, ou seja a ideia do modo de aparição dos pontos visíveis e tangíveis que se apresentam a nós a partir dos objetos e distâncias à nossa volta, trata-se de uma contribuição da mente, uma ideia formada a partir de poderes e qualidades da mente com base em estímulos sensoriais. Como mencionei, a lógica da sua análise se aplica à ideia de tempo, enquanto a maneira de aparição de determinadas impressões, embora ela esteja mais diretamente abordando especificamente a ideia de espaço. Ela entende que a noção da *maneira* de disposição de pontos espaciais ou temporais é vaga e imprecisa, portanto, que o fato de Hume mencionar que sejam ideias não exclui a leitura idealista que ela procura defender.

particulares que experienciamos, assim, uma ideia composta por momentos indivisíveis sucessivos, conferindo menos ênfase à noção de *maneira*, presente na definição humeana⁴. COVENTRY (2000), por sua vez, indo em um sentido distinto desse que atrela a ideia de tempo à abstração, mas também defendendo Hume da acusação de que as ideias de tempo e espaço se oponham ao princípio da cópia humeana ou que exijam poderes ativos da mente, propõe que as ideias de espaço e tempo sejam compreendidas como impressões complexas, elas mesmas compostas por pontos indivisíveis⁵. Cada uma dessas leituras, cujas diferenças em alguns casos são bastante sutis, tem diversas consequências para os assuntos em que o tempo está em jogo, o que revela a dificuldade que o tema representa para o sistema humeana e o que o tempo pode significar para o estabelecimento dos limites que Hume pode ter encontrado nesse mesmo sistema.

Eu gostaria de, seguindo o entendimento de que a ideia de tempo seja uma ideia abstrata da *maneira* pela qual percepções se sucedem na nossa mente, ponderar brevemente neste texto como a sua constituição envolve as fronteiras entre conteúdo mental, linguagem e faculdades em Hume. Pensar o processo de constituição de ideias abstratas e o que possa significar essa *maneira* de disposição parece ser fundamental para entender como a ideia de tempo envolve diretamente alguns dos elementos da filosofia humeana cuja compreensão

⁴ Para Falkenstein nossas ideias de espaço e tempo, em Hume, são cópias não apenas de impressões simples, mas de impressões simples dispostas de uma *certa maneira* (FALKENSTEIN, 1997, p. 182). Essas ideias viriam, portanto, diretamente da experiência (*ibidem*, p. 190). Ele recusa a interpretação de idealista Frasca-Spada, argumentando que nossas impressões ocorrem segundo determinada disposição (antes, depois, encima, embaixo), de forma que “espaço e tempo, considerados como maneiras de disposição, não são uma noções soltas ou vagas; elas são as ordens em que as impressões simples se apresentam na medida em que a experiência expande, retorna ou progride (p. 244). Garret afirma que em Hume: “Tempo é uma outra maneira pela qual duas ou mais percepções temporalmente mínimas/*temporally minimal perceptions* (que nesse caso não precisam ser visuais ou táteis) são ordenadas umas em relação às outras (GARRET, 1997, p. 53). E, mais adiante, observa que “a ideia de qualquer impressão pode servir como essa ideia abstrata: como todas as impressões com relações espaciais são membro da classe de objetos espaciais a ideia de qualquer impressão pode, dada a disposição apropriada, servir como uma ideia particular representando a classe como um todo. Considerações similares podem se aplicar ao caso do tempo. E essas considerações são suficientes, segundo Hume, para explicar a existência das ideias em questão” (p. 169). Baxter afirma que “Para Hume, o tempo é uma abstração de sucessões que nós experienciamos” (BAXTER, 2008, p. 17). E ele complementa, após expor a teoria humeana sobre as ideias abstratas, que no caso do tempo essa ideia abstrata é a ideia particular de ideias particulares em sucessão, a qual se assemelha a outra em virtude da *sucessividade*. Então, a ideia de tempo é a ideia de qualquer sucessão enquanto sucessiva (p. 19). Essa forma de compreender tal ideia abstrata (interpretando distintamente a noção de *maneira*) teria a vantagem de ser compatível com o debate sobre a indivisibilidade e a composição das ideias de tempo e espaço (p.21).

⁵ Nesse sentido, a autora destaca: “Alego que as ideias de espaço e tempo explicadas na parte dois do sistema são elas mesmas derivadas de impressões complexas e que essas impressões complexas se dividem elas mesmas em impressões espaciais e temporais totalmente semelhantes, as quais não podem ser divididas, como mostrado na parte um do sistema” (COVENTRY, 2000, p. 80). Para ela, a forma como Falkenstein e Garret compreendem a ideia de tempo, por exemplo, a tornaria inconsistente com o princípio da cópia. (p. 79). A conjugação entre a parte um do sistema (o qual discute a indivisibilidade) com a parte dois (que qualifica espaço e tempo como ideias abstratas) seria fundamental nesse contexto, portanto, preservar a natureza complexa da ideia de tempo pareceria uma das vantagens da sua proposta.

representa um desafio relevante, estando esses elementos ligados, inclusive, à própria centralidade conferida para a oposição entre separabilidade e associação nesta filosofia. Antes, entretanto, me interessa esboçar determinados reflexos do conceito apresentado pelo escocês para algumas das temáticas que ele aborda. Assim, gostaria de pensar seus impactos para a discussão da identidade e, em especial para a sua aplicação no debate sobre o ceticismo quanto aos sentidos e quanto à identidade pessoal, além de, na sequência, indicar algumas implicações para a discussão da relação de causa e efeito. O tempo como ficção e como duração, portanto, são as acepções que analisarei na sequência, antes de me deter mais um pouco no debate concernente à natureza da ideia de tempo.

3. O tempo como ficção

A definição de tempo é decisiva para debates posteriores no seu texto. No caso do espaço, a discussão sobre existência da ideia de vácuo (ou melhor, uma defesa de sua não existência, senão como ficção) representa uma investigação sobre um resultado importante do debate humeano, a saber, a defesa do mínimo perceptivo e da tese de que a ideia de espaço deva ser derivada de impressões dotadas de graus determinados de quantidade e qualidade, defesa essa que exclui a possibilidade de que haja um espaço vazio. No caso do tempo, o equivalente a essa discussão é a referente, além de à questão quanto à exigência de perceptibilidade, que indiquei na seção anterior, à da possibilidade de existir ou não um tempo sem variação, em que Hume irá determinar que um tempo relacionado a objetos ou impressões invariáveis deve ser compreendido como ficcional. Desse entendimento resultará que não apenas a identidade de objetos variáveis precise ser qualificada como advinda de um processo de associação e de produção de ficções, mas também que haja a necessidade de aprofundamento desse mecanismo, a partir da formação de crenças que substancializam nossos conteúdos mentais.

Como acabei de mencionar, a definição humeana de tempo pressupõe uma diversidade de impressões. E, mais do que isso, exige uma variação, considerando que duas impressões sem variação ofereceriam a ideia de contiguidade e não de sucessão, ponto que, além de explicitamente defendido na segunda parte do primeiro livro do *Tratado*, também é retomado em uma passagem do seu segundo livro:

Para confirmar o que foi dito, podemos acrescentar o seguinte argumento, que me parece inteiramente decisivo e convincente. É evidente que o tempo ou duração é composto de partes diferentes – pois, de outro modo, não seríamos capazes de conceber durações mais

longas ou mais curtas. É também evidente que tais partes não são coexistentes – pois essa qualidade da coexistência das partes pertence à extensão, sendo precisamente o que a distingue da duração. Ora, como o tempo é composto de partes não coexistentes, um objeto invariável, que produz apenas impressões coexistentes, não produz nenhuma impressão capaz de nos dar a ideia de tempo. Consequentemente, essa ideia tem de ser derivada de uma sucessão de objetos em mudança. Em sua primeira aparição, o tempo não pode ser separado de tal sucessão. (T 1.2.3.8)

A causa desse fenômeno deve estar, evidentemente, nas diferentes propriedades do espaço e do tempo. Sem precisar recorrer à metafísica, qualquer um pode facilmente observar que o espaço, ou extensão, consiste em um certo número de partes coexistentes dispostas em uma certa ordem, e capazes de estar presentes ao mesmo tempo à visão ou ao tato. Ao contrário, o tempo ou sucessão, embora também seja constituído de partes, nunca nos apresenta mais de uma ao mesmo tempo; é impossível que duas partes do tempo coexistam. (T 2.3.7.5)

A exigência da sucessibilidade de impressões variáveis perceptíveis determina que, assim como o espaço, a ideia de tempo não seja infinitamente divisível, tendo em vista que deva ser composta por pontos indivisíveis. Disso se segue que, dada a distinção entre espaço e tempo, sendo a contiguidade atribuída ao espaço e a sucessão ao tempo, um tempo invariável represente, para a filosofia humeana, uma ficção: “(...) portanto, nunca se pode dizer que uma coisa imutável tem duração. As ideias sempre representam os objetos ou impressões de que derivam, e jamais podem representar ou ser aplicadas a outros objetos ou impressões, senão por uma ficção” (T 1.2.3.11,). Estabelece, assim, a complexidade da ideia de tempo, destacando a incompatibilidade entre simplicidade e tempo, além de entre invariabilidade (potencial no objeto) e sucessão.

Penso que o desenvolvimento mais aprofundado das consequências dessa seção para a noção de tempo, no que tange à sua natureza composta e à exigência mínima de duas impressões, é realizado nos debates em torno do ceticismo quanto aos sentidos e sobre a identidade pessoal, sendo o problema da identidade equivalente, se aplicado ao tempo, ao problema do vácuo, representando a suposição de uma ideia de um tempo sem pontos preenchidos do mesmo, portanto, sem mudança e sem no mínimo dois termos a serem relacionados. Seja na discussão acerca da atribuição de identidade aos objetos, seja na análise quanto à ideia de identidade pessoal, a noção de identidade se contrapõe à diversidade decorrente do princípio de que nada que é diferente é inseparável e de que só o simples não é separável (portanto não é diferente de si mesmo). Isso porque, tomada em um sentido geral, a noção de identidade dos objetos, para a filosofia humeana, seria a de uma relação segundo a qual é afirmado que objetos são constantes e imutáveis (T 1.4.2.25-30; T 1.4.6.7). A identidade

pessoal, por sua vez, representaria a noção de que nossas percepções percebidas em pontos distintos do tempo possuem uma invariabilidade que atestaria a unidade que resulta dessa composição, novamente como se o tempo pudesse ser percebido sem uma variação perceptível de sensações e como se estar consciente de cada uma dessas percepções sucessivas significasse estar consciente de um conjunto inseparável, o qual se manteria o mesmo a despeito de mudanças no tempo. Mesmo havendo certas distinções entre o caso dos objetos externos e o da mente, basicamente o que Hume mostra é que em ambos a suposição da identidade envolve uma série de princípios e propensões da mente, sendo o primeiro aspecto que revela essa necessidade o caráter ficcional de um tempo sem variação de sensações. Nesse contexto, Hume retoma a tese de que a ideia de tempo é originada por uma sucessão, ou seja, está atrelada a uma necessária sucessão entre objetos. Pressupor que um objeto é invariável diante de uma variação de tempo exige, portanto, uma explicação que acrescenta princípios associativos para justificar a tendência de relacionar essas percepções distintas e atribuir a elas uma identidade. No caso dos objetos, características das impressões como constância e coerência, e, na identidade da nossa mente, a relação de causalidade e semelhança entre as impressões, produziriam o estabelecimento, pela imaginação, de uma relação de continuidade, em que a variação é desconsiderada pela mente.

Ou seja, em Hume, embora ele use em alguns momentos a ideia de tempo também como a de duração (p.ex. T 1.2.3.8), a concepção desse autor sobre a temporalidade exclui a possibilidade de um tempo concebido como aquilo que permanece em todos os pontos sucessivos, mesmo que a noção de uma *maneira* de disposição desses pontos pudesse abrir espaço para essa perspectiva de leitura. Abordarei em maiores detalhes, na seção 5, o assunto do tipo de abstração presente na ideia de tempo, tentando manter a posição de que a definição humeana para o tempo é a da *maneira* de disposição, em consonância com Falkenstein e Garret, porém, aqui é preciso ressaltar que é clara a defesa humeana de que o tempo não é pensado por ele como comportando algo que poderia ligar os pontos sucessivos. Isso exige, como mencionei, que um objeto invariável existindo em uma variação de tempo deva ser pensado como uma ficção, assim como a pressuposição de que possa haver uma unidade entre as percepções do ponto de vista da sua relação com a nossa mente. E, em ambas as situações, entrará em cena uma nova produção ficcional, uma substancialização, enquanto forma de evitar a contradição entre a continuidade e a sucessão, seja a partir da crença na distinção dos objetos, seja pela suposição de que um *eu* que suporta uma mente contínua, na qual passam impressões variáveis. (T 1.4.2.44; T 1.4.6.6).

Nesse sentido, há implicações ontológicas importantes derivadas da recusa humeana de que possa haver um tempo invariável. A impossibilidade de sustentar racionalmente a crença nos corpos e na identidade pessoal é uma delas. A solução de Marina Frasca-Spada, ao afirmar que as ideias de espaço e tempo transcendem o princípio da cópia e apontam para uma atividade da mente, resolveria vários problemas da filosofia humeana, especialmente quanto à identidade pessoal, dado o fato de que a questionabilidade dessa identidade resulte em alguns círculos viciosos nessa filosofia, tais como a necessidade de que eu pressuponha essa identidade para que eu possa explicá-la essa identidade como resultado de propensões da mente. Porém, se por atividade da mente entendemos algo além de atos que a própria filosofia humeana tenta incorporar dentro de atividades como a do estabelecimento de relações, por exemplo, penso que essa solução soa incoerente com as intenções da filosofia humeana. Isso não significa desconsiderar certas dificuldades e até mesmo equívocos da qualificação do ato de estabelecer relações como a formação de ideias complexas e essas, além disso, como inseridas no escopo da ação associativa da imaginação. Abordarei esses elementos mais adiante, contudo, antes eu gostaria de explorar brevemente certas implicações do debate sobre o tempo na análise humeana da relação de causa e efeito.

4. A sensibilidade à repetição e a descontinuidade do tempo

Pensar as acepções do tempo na filosofia humeana, mostrando em que sentido ela é permeada por questões que dizem respeito a essa noção, envolve entender como certos conflitos e dificuldades dessa filosofia revelam também os limites da teoria das ideias de Hume para abarcar todas essas dimensões. Quando extrapolamos a abordagem que Hume faz da ideia de tempo, na seção a ela e ao espaço dedicada na parte II do primeiro livro do *Tratado*, encontramos repercussões de novas possíveis formas de entender a temporalidade neste autor em outras temáticas abordadas por ele. Isso ocorre, como acabamos de ver, com a temática do ceticismo sobre os sentidos e sobre a identidade pessoal, a partir de uma posição já anunciada pelo escocês na seção do *Tratado* dedicada ao tempo e espaço, qual seja, a exigência de sucessão e variação. Nesta seção eu gostaria de indicar brevemente⁶ uma dimensão que considero importante, porém mais indireta, que é a que concerne ao impacto da repetição e do

⁶ Para uma discussão mais aprofundada dos alguns dos aspectos abordados nesta seção, penso que, no âmbito nacional, destaca-se o trabalho da autora Mônica Loyola STIVAL (2015).

tempo na mente, a qual exige de Hume postular a existência do hábito enquanto um princípio inato.

A meu ver, a discussão humeana sobre a causa e efeito envolve em grande medida a necessidade de pensar a interferência do tempo sobre a mente humana, não apenas porque a causalidade diz respeito à constância no tempo de uma conjunção, mas porque a insuficiência da razão e da imaginação para constituir inferências causais tem em vista a percepção do autor escocês de que há um impacto da repetição na mente que não pode ser explicada inteiramente pelos raciocínios e pelos princípios associativos da imaginação. Esse impacto na mente da repetição no tempo de determinada conjunção exige de Hume a adição no processo de formação de inferências causais de uma faculdade cujo sentido principal é a capacidade de ser sensível à repetição da união entre determinadas impressões e ideias. O *hábito*, como sabemos, é essa faculdade (por vezes também um princípio da mente ou da imaginação) capaz de ser sensível à repetição no tempo da conjunção, uma faculdade inata que envolve uma percepção de que algo se reitera no transcurso do tempo e que cria uma disposição distinta na mente a partir da qual se pode antecipar (ou seja, prever antes do tempo) uma ocorrência.

Não é preciso, e tampouco faz parte do escopo deste texto, abordar com maiores detalhes o assunto das inferências causais em Hume. Porém, é importante ao menos lembrarmos que a causa e efeito enquanto um princípio associativo da mente constitui relações naturais que explicam a conexão entre determinada ideia que aparece à nossa mente e aquela que inferimos com força e vivacidade. É apenas enquanto relação natural que a causa e efeito poderia gerar tal transição na mente, criando uma impressão de reflexão que dá origem à noção de conexão necessária. Contudo, tal processo associativo pressupõe um outro, que é o do próprio estabelecimento de que entre o objeto A e B haja tal relação, o que, por sua vez, envolve um conjunto de experiências de conjunções constantes. A causa e efeito não é de início uma relação natural, passando ela por um procedimento de *naturalização*. A constância no tempo dessa repetição por si só já traz determinada aceitação do tempo para a problemática, mas é especialmente ao colocar a questão quanto a qual seja a diferença, para a razão, da primeira e da milésima experiência de uma conjunção que Hume abre o espaço para ponderarmos que o impacto da constância na mente exige que postulemos uma faculdade adicional. Obviamente a atividade associativa da imaginação já envolve em alguma medida uma relação com esse impacto, porém, a ausência (antes do trabalho do hábito) de qualidades nos objetos A e B que os liguem do ponto de vista também das suas ideias na mente formula uma exigência, a saber, a de que haja uma faculdade capaz

de diferenciar a primeira aparição da milésima e que tenha a possibilidade de acumular uma repetição no tempo também na mente. No caso da causa e efeito, parece ter sido necessária a indicação de uma faculdade distinta da imaginação, portanto, a perspectiva da continuidade do tempo foi um pouco além da constituição de ficções, as quais, diante de problema parecido, eram “suficientes” para os problemas ligados à identidade.

O hábito é sobretudo o reconhecimento de que a mente possui uma dimensão capaz de ser afetada pelo efeito acumulativo da repetição. E esse efeito acumulativo exige, no caso da causa e efeito, a sucessão do tempo. Como afirma MONTEIRO (2003a), o hábito não depende necessariamente da passagem do tempo, mas sim da repetição enquanto tal. Ademais, a própria repetição por vezes é dispensada face ao background de inferências causais que nos permitem concluir algo a partir de uma experiência única, também como mostrou esse comentador⁷. Mas se o hábito é qualificado como uma tendência inata é porque Hume reconhece que a razão é indiferente à repetição (que não é uma qualidade das impressões, tampouco respaldada em um suposto aspecto qualitativo, como ocorre com a semelhança) porque ela é incapaz de acumular o passado no presente e transferi-lo para o futuro. Sem um princípio que afirmasse que devemos repetir no futuro algo observado no passado, não haveria como derivar uma conexão necessária da semelhança de experiência. Esse princípio não é a razão abstrata, posto não ser ela que mostra a impossibilidade de que no futuro as coisas se passassem de outra forma (EHU 4.2.21).

Temos aqui, portanto, talvez a questão de uma temporalidade que é pensada não apenas como sucessão, mas possivelmente como duração/acumulação, no sentido em que o que é ressaltado é a permanência na mente daquilo que na realidade já não mais necessariamente está presente. Por outro lado, como uma expectativa que, dada a presença na mente disso que permanece, antecipa uma existência futura que ainda não foi percebida. O hábito, nesse contexto, se configura como um princípio/faculdade inato (EHU 5.1.5) que não é constituído pela experiência, mas, ao contrário, institui algo como experiência na medida em que permite a percepção de um acúmulo em algo que é, por definição, meramente

⁷ MONTEIRO (2003a, DELEUZE (2001, p. 69) e WOLFF (1966, p. 107), por meio de argumentações bem diversas, sustentam que o hábito é um princípio distinto da experiência, ainda que a envolva, ou seja, que a faculdade que está na base das inferências causais não se confunde com os hábitos específicos que pressupõem essa sensibilidade à repetição (que pode ser chamada, inclusive, de *meta-hábito*). Outro aspecto a ser ressaltado é, como afirma MONTEIRO (*ibidem*), o fato de que em Hume o hábito não depende sempre da passagem do tempo, dizendo mais especificamente respeito à repetição propriamente dita, a qual, em geral, envolve um transcurso maior de tempo, mas não necessariamente. Esse mesmo autor observa, ademais, que nem toda inferência dependeria da observação direta de uma conjunção repetida, podendo se apoiar no exercício e percepções das demais inferências causais e, ainda, ser em alguma medida impactada por componentes como a força da experiência (MONTEIRO, 2003b)

sucessivo. Hábitos particulares são constituídos a partir dessa faculdade (*meta-hábito*) que permite que a milésima repetição seja percebida na mente de forma distinta da primeira, retendo um acúmulo do qual partirá a imaginação para colocar em ação seu mecanismo associativo corrente, após estar naturalizada a relação de causa e efeito.

Pressupor uma faculdade capaz de ser sensível a um acúmulo de experiências, o hábito, dando os passos necessários para que depois a imaginação, instituída uma relação natural de causa e efeito, atue através dos seus mecanismos associativos mostra a particularidade desta relação face aos outros princípios associativos. A capacidade da imaginação de formar relações é suficiente para, dada a percepção de tal relação nas impressões ou ideias, criar uma passagem suave na mente de uma à outra. Assim, no caso da semelhança, por exemplo, tendo em vista qualidades dadas nas ideias dos objetos C e D, a observação das ideias dos mesmos já é suficiente para a afirmação de que há ali uma relação de semelhança. Tal relação não está nos objetos, é resultado de um ato que envolve perceber qualidades em C e D, colocá-los juntos, considerá-los juntamente. Porém, na causa e efeito, cada nova percepção da sequência AB seria insuficiente para a percepção de que há ali uma constância. É preciso colocar lado a lado todas as ocorrências, pensando, portanto, a mente não só do ponto de vista da sucessão e da indiferença. É preciso dotar a mente de uma percepção de que a quantidade de vezes que a AB apareceu na mente é relevante, como se ela pudesse considerar o tempo também pelo viés da continuidade e não apenas da sucessão.

O fato de que a inferência também diga respeito a uma expectativa, tendo em vista que a questão de Hume não é exatamente se há ou não uma relação de causa e efeito entre os objetos, mas explicar por que realizamos inferências, como antecipamos uma ideia de uma impressão que ainda não está presente, mostra, ademais, que há uma outra acepção do tempo em questão nesse processo. A constituição da relação causal é, do ponto de vista temporal, sempre imprecisa, visto que é possível constituir inferências a partir de experiências únicas, levando em consideração um background de outras observações, que múltiplas repetições em pouco tempo podem ser simuladas artificialmente, ou, mesmo que pode ser exigido um tempo mais longo para que a repetição seja compreendida como suficiente. Porém, necessariamente ela envolve a sucessão do tempo. E anteciparmos uma existência não presente sem poder nos apoiarmos em algum raciocínio que pudesse assegurar que o futuro é igual ao passado, portanto que podemos supor que as mesmas relações observadas no passado se repetirão no futuro, consiste em um ato da mente – nesse caso, após a atuação do hábito, uma ação realizada pela imaginação – que institui uma outra direção no tempo, que amplia o que a própria ideia de

tempo abarcaria. O hábito, enquanto faculdade capaz de ser sensível a uma repetição, constitui a base para que antecipemos uma sequência no tempo, transformando uma expectativa de percepção futura em uma percepção atual na mente, com a atuação também aí dos princípios associativos da imaginação.

Na formação do sistema do juízo, portanto, há algo mais que a atuação associativa da imaginação, conforme mencionei. Julgar, no contexto da filosofia humeana, é, a partir de uma expectativa que exerce impacto sobre a imaginação, fazer do não observado uma ideia atual e vivaz. O impacto da repetição e do tempo em que se institui essa repetição é decisivo na causa e efeito, o que nos mostra que, ainda que Hume não aborde a ideia de tempo diretamente nesse contexto de debate, há várias problemáticas nele que dizem respeito à temporalidade, seja como a maneira de disposição de impressões sucessivas, seja como relações filosóficas entre objetos formadas do ponto de vista de qualidades temporais: antes, depois, novamente, etc. A possibilidade de que essas relações exerçam uma influência distinta na mente me parece sugerir que a própria temporalidade seja pensada não apenas pelo viés da sucessão, embora a filosofia humeana não tenha explicitado tal questão na análise ou a tenha abordado por meio da introdução de uma nova faculdade inata, que é o hábito. Nesse contexto, a causa e efeito, a meu ver, é um dos pontos limites em que sucessão se conflita com a continuidade, como esse olhar geral que pretendi ter esboçado nesta seção teve o objetivo de indicar. Não se trata exatamente de analisar com maior precisão o assunto, mas de permitir a percepção inicial da problemática, sendo essa percepção inicial e geral da importância da noção de tempo para múltiplas ideias da filosofia humeana o objetivo deste artigo.

5. O princípio da separabilidade e as acepções do tempo: conteúdo mental, linguagem ou ação da mente?

Quando Hume opõe separabilidade e conexão, e, em contrapartida, razão e imaginação, e depois afirma na conclusão do Livro I e no Apêndice, por exemplo, que são perspectivas irreconciliáveis ele, segundo o meu juízo, está também falando de acepções distintas do tempo, ou modos distintos de considerar o tempo e seu impacto na mente. Temos o tempo como instantes que se sucedem e uma forma de se pensar o tempo (embora distinta do que significa a ideia de tempo) em que o instante posterior está necessariamente integrado com anterior, podendo gerar, inclusive, uma antecipação de um próximo instante. Evidentemente no corpo da filosofia humeana essa questão é pensada como a distinção entre o princípio da

separabilidade e os princípios associativos da imaginação e não como algo relacionado ao tempo. Portanto, não estou querendo sustentar que Hume pretendeu abordar essa questão a partir do tema da sucessão ou duração do tempo. Ele inseriu a problemática nos limites da sua teoria das ideias e nesse contexto remeteu o assunto especialmente para o âmbito da dificuldade de se precisar o que represente o simples na sua filosofia e como podemos entender a afirmação segundo a qual “tudo o que é diferente é separável e vice-versa”. Mas esse princípio está diretamente relacionado à dificuldade de entendermos melhor em que sentido a ideia de tempo é produto de um processo de constituição de ideias abstratas que reflete a dificuldade de compreender o próprio estatuto do simples e das relações.

Como Berkeley, Hume recusa que haja a possibilidade da mente conceber uma ideia indeterminada quanto aos seus graus de qualidade e quantidade, sendo assim, não adere ao modo como Locke explica a abstração, explicação essa que, embora em consonância com o princípio segundo todas as ideias surgem a partir da experiência, possibilita que a ideia formada seja não apenas geral mas também abstrata, portanto capaz de representar toda uma extensão de objetos. Em Locke, partiríamos da percepção de ideias determinadas qualitativa e quantitativamente, mas teríamos a capacidade de reter na ideia geral aquilo que haveria em comum entre as várias ideias de uma espécie, um algo que, para poder dizer respeito a toda uma extensão de ideias, deve ser indeterminado. Como Berkeley, Hume recusa um tipo de concepção distinta do imaginar e, ademais, referenda a opinião de que conceber uma ideia indeterminada seria tornar possível em ideia aquilo que é impossível de fato. E, para além dele, amplia a explicação – segundo a qual as ideias abstratas são apenas ideias particulares que representam um grupo de ideias gerais, sendo o que há em comum entre elas apenas uma produção de uma definição – adicionando ao processo de atenção já indicado pelo irlandês todo um componente do costume que explicaria como diante da menção de um nome escolheríamos uma ideia particular, que passaria a funcionar como geral (1.1.7, pp.41-50).

No caso das “distinções de razão”, teríamos um processo um pouco distinto de “abstração”, em que Hume contrapõe mais claramente a diferença entre percepção de abstratos e abstração como um ato de reflexão, sustentando a possibilidade de que por meio desse ato possamos nos deter em algumas semelhanças separadas e depois considerar distintamente algo que, de fato, é inseparável na impressão e na própria ideia⁸:

⁸ Abordei as distinções de razão em um artigo que, de modo geral pretende pensar o estatuto das relações em Hume: CACHÉL, 2009

É certo que a mente jamais teria sonhado em distinguir uma figura de um corpo figurado – uma vez que, na realidade, estes não são nem distinguíveis, nem diferentes, nem separáveis –, se não houvesse observado que, mesmo nessa simplicidade, poderiam estar contidas várias semelhanças e relações diferentes. Assim, quando se nos apresenta um globo de mármore branco, recebemos apenas a impressão de uma cor branca disposta em uma certa forma, não sendo capazes de separar nem distinguir a cor da forma. Mas, observando, em seguida, um globo de mármore negro e um cubo de mármore branco, e comparando-os com nosso primeiro objeto, encontramos duas semelhanças separadas, naquilo que antes parecia, e realmente é, completamente inseparável. Com a prática, começamos a distinguir a forma da cor por meio de uma *distinção de razão*. Isto é, consideramos a forma e a cor juntas, já que elas são de fato indistinguíveis e uma só coisa; mas as vemos também sob diferentes aspectos, de acordo com as semelhanças de que são suscetíveis (T 1.1.7. 18).

Meu posicionamento em relação à ideia de tempo é no mesmo sentido do de Falkenstein, Garret e Baxter quanto a ser ela uma ideia abstrata. Há, no interior dessa compreensão, entretanto, duas formas de entender o processo de abstração existente na formação de ideia de tempo. Por um lado, o mecanismo ligado à forma de Hume qualificar o modo pelo qual uma ideia particular passa a representar todas as ideias de um determinado grupo, sendo, nesse contexto, a ideia de tempo uma abstração de várias sucessões de percepções. Outra possibilidade diz respeito à temática das distinções de razão e compreende a ideia do tempo como a da *maneira* de disposição dos momentos do tempo, como se tivéssemos aí algo um pouco diferente da abstração das sucessões. Entender que o tempo é uma ideia abstrata que é formada *pelo atrelamento de uma sucessão particular a um nome*, através do costume, após a percepção do que há em comum entre algumas séries de percepções sucessivas, ou compreender que a constituição dessa ideia exige *um processo de reflexão e de consideração separada de algo que é inseparável na impressão e na ideia*, tal qual o indicado na passagem acima, me parece comportar, igualmente, a mesma questão dos limites entre conteúdo mental, linguagem e ação da mente. Embora eu tenda para a interpretação segundo a qual a ideia de tempo é a da *maneira* pela qual se dá uma sucessão e que essa maneira é produto de uma distinção de razão, não me parece que essa leitura dilua totalmente a dificuldade de entender como o tempo, enquanto ideia abstrata, deve ser qualificado nas interfaces entre conteúdo da mente (ideia) e linguagem (nome), aprofundando, inclusive, a possibilidade de se concebê-lo como uma ação (reflexão/atenção). A meu ver, contudo, o apontamento de ações da mente existentes nesse processo não necessariamente implica uma subversão do princípio da cópia, posto que tendo a interpretar os dois processos de abstração no escopo da constituição de

relações filosóficas, o que, para Hume, representa a formação de ideias complexas⁹. Mesmo no caso de haver uma “distinção de razão”, a ideia da *maneira* de disposição de percepções sucessivas é, para mim, complexa, o que tornaria essa leitura compatível com a defesa humeana da composição da ideia de tempo.

E justamente essa leitura segundo a qual a ideia de tempo reflete a perspectiva da instituição de relações conecta essa problemática diretamente com a antinomia entre dois pontos de vista acerca dos conteúdos da mente, o da análise e o da síntese. O princípio da separabilidade é, como sempre, decisivo nesse contexto, por determinar que só o simples é inseparável, parecendo ter prioridade e exigindo que grande parte dos trabalhos de associação, ou de estabelecimento de relações, devam ser supridos não só por princípios da imaginação, mas em muitos casos por propensões. E, nesse contexto, também fica evidente a própria dificuldade de se determinar o estatuto do simples, seja ele realmente conectado com a estrutura da nossa percepção ou resultado de um processo analítico posterior. No caso do tempo, a percepção da *maneira* pela qual se dá uma sucessão, ou da sucessão propriamente dita, concebida como ideia abstrata, parece trazer como dificuldade o fato de que, embora no campo do que não é distinguível e, portanto, é inseparável, talvez tenha que ser pressuposta já uma semelhança entre eventos que, a princípio, deveriam ser absolutamente distintos¹⁰. Pode-se, ademais, cogitar a necessidade de ponderar se há um ato que pressupõe uma intencionalidade, presente na “escolha” da mente de uma ideia particular específica como representante do seu grupo¹¹, ou, ainda, a de que o ato de reflexão presente nas distinções de razão seja melhor qualificado no contexto da teoria das ideias humeanas. E, em consequência, a ideia de tempo parece abrir alguns espaços de problematização que dão suporte a interpretações que apontam uma circularidade na análise humeana e que sugerem que só a pressuposição da unidade da consciência poderia resolvê-la¹².

⁹ Também essa temática foi abordada no meu artigo *Ideias abstratas em Hume: O Simples e a Relação* (*ibidem*)

¹⁰ Não estou desconsiderando o fato de que Hume afirma que pode haver semelhança entre percepções simples: “É evidente que mesmo ideias simples diferentes podem apresentar uma semelhança ou similaridade entre si, não sendo necessário que o ponto ou a circunstância de semelhança seja distinto ou separável daquela em que elas diferem. *Azul e verde* são ideias simples diferentes, mas se assemelham mais que *azul e escarlate* – embora sua simplicidade perfeita exclua toda possibilidade de separação ou distinção. O mesmo ocorre com sons, sabores e aromas particulares. A comparação de seu aspecto geral revela que eles admitem infinitas semelhanças, mesmo sem possuir nenhuma circunstância em comum. A própria expressão abstrata *ideias simples* pode nos dar certeza disso. Ela compreende todas as ideias simples, que se assemelham umas às outras em sua simplicidade”. (Apêndice, 32) Apenas estou entendendo que o que ele afirma ser evidente não é inquestionável, por isso testa os limites de sua filosofia, coloca em jogo alguns dos princípios fundamentais da mesma. Mas com isso não pretendo sustentar necessariamente a inconsistência da ideia de tempo em Hume, apenas procuro apontar as dificuldades que ela comporta.

¹¹ Para um aprofundamento dessa questão, ver: KLAUDAT, 1997.

¹² A defesa de Falkenstein da consistência da ideia humeana de tempo (assim como a de espaço) passa por mostrar que, no escocês, há um colapso da distinção entre uma sucessão de percepções e uma representação de sucessão.

O caso da relação de causa e efeito, como abordei, problematiza ainda mais o escopo da teoria das ideias humeana. Dentre todas as relações, a de causa e efeito, inclusive pela extensão da sua aplicação, é aquela que exige que entre em jogo uma outra faculdade, o hábito, cuja função é colocar em perspectiva a repetição e assim possibilitar que o tempo possa conservar também o impacto daquilo que já passou. Do ponto de vista da mera relação, a primeira experiência não se difere da milésima, mas essa distinção no interior de percepções sucessivas deve poder exercer uma influência na mente, a qual os outros princípios associativos não poderiam justificar. Ademais, ela parece tocar em outro problema que a concepção de tempo humeana traz, a saber, o relativo à distinção entre contiguidade e sucessão. A sucessão atrelada à variabilidade é efeito de que a invariabilidade seria componente da contiguidade e, portanto, do espaço. Mas um problema que o debate que Kant faz da causalidade humeana, na Segunda Analogia da Experiência, na *Crítica da Razão Pura*, evidencia é que determinar qual relação há entre percepções diferentes – a de contiguidade ou sucessão – não é tão simples. No caso de Kant, essa determinação exige que a causalidade seja uma categoria *a priori* não podendo ser explicada como uma relação nos termos que Hume pretende fazer. Isso não parece responder ao problema humeano da indução¹³, sendo pertinente apenas ao da causalidade, mas esboça como a natureza da ideia do tempo, enquanto sucessão, tem na relação de causa e efeito um questionamento importante da sua coerência, talvez forçando os limites da teoria das ideias humeana como um todo. Mostra que uma das questões fundamentais da investigação humeana acerca da causalidade envolve um dos elementos centrais da sua exposição da ideia de tempo, a saber, o seu atrelamento à sucessibilidade, enquanto diferenciadora da espacialidade.

Apontar essas dificuldades não teve por objetivo, contudo, argumentar que Hume é inconsistente, mas tão somente mostrar como a defesa da legitimidade da ideia de tempo (enquanto ideia) exige aprofundar o entendimento do escopo da filosofia deste autor, perceber seus pontos nevrálgicos, os seus elementos cuja compreensão nos faz transcender a simplicidade que muitas vezes os princípios da filosofia humeana parecem conter, quando olhamos para eles apenas de relance. Trata-se de indicar o caráter realmente inovador e provocador da sua noção de tempo, como ela implica, para além do debate sobre a compatibilidade com a estrutura das suas ideias, uma nova forma de pensar a experiência.

Sua interpretação do princípio de semelhança é parte importante dessa defesa (1995), além do modo como compreende o trabalho da memória em Hume, no que tange à sua capacidade de retomar os pontos do passado (2015, pp. 115-116). Consiste em um dos objetivos futuros dos meus estudos aprofundar a compreensão desta argumentação, para poder me posicionar mais criticamente em relação a ela.

¹³ Minha posição quanto à “resposta” de Kant ao problema humeano da indução foi exposta em: CACHÉL, 2014.

6. Considerações Finais

É evidente que cada um desses temas expostos aqui mereceriam uma análise específica, tendo em vista a sua complexidade. Como indiquei ao longo do texto, alguns comentadores se dedicam especificamente a cada uma dessas dimensões da ideia de tempo e certamente oferecem contribuições valiosas para o melhor detalhamento das implicações particulares da problemática. Mas o que pretendi fazer nesta oportunidade foi também refletir sobre o meu próprio percurso como pesquisadora da filosofia humeana, no contexto da comemoração dos 20 anos de existência do Grupo Hume, da UFMG, o qual esteve sempre presente na minha formação e nos diálogos que travei com pesquisadores que me impactaram e influenciam até os dias de hoje. Nesse percurso de produção de encontros, de textos e de análises, muitos dos quais mobilizados por oportunidades ligadas às iniciativas do Grupo Hume, caminhei por vários temas no interior da filosofia humeana. E, olhando em retrospecto, me pareceu interessante pensar se algo conectava esses meus múltiplos interesses. A resposta para essa questão me encaminhou para o entendimento de que a noção de tempo estava implicada na maioria dos assuntos da filosofia humeana que me interessaram. Isso significa que, a despeito de todo um esforço de pensar essa temática de um ponto de vista objetivo, a partir dos textos de Hume e de seus comentadores, é inescapável o fato de que o percurso estabelecido neste artigo pretendeu refletir a própria subjetividade do meu olhar acerca da filosofia humeana, algo que está permeado por uma dimensão afetiva, pelo modo como também me constituí neste tempo de contato. Dessa forma, as ideias expostas neste artigo não propuseram um ponto de vista original sobre a ideia de tempo em Hume e priorizaram um olhar mais panorâmico, visando perceber a presença da questão temporal em vários temas fundamentais da sua filosofia. Novamente eu fui instigada pelo Grupo a voltar aos meus estudos sobre esse autor, o que me abriu uma perspectiva de análise que pretende ser aprofundada até os novos encontros, sendo este texto aqui apenas um primeiro passo. Isso exemplifica como esses 20 anos de existência do Grupo Hume da UFMG são parte fundamental da minha relação com a filosofia humeana. A cada novo encontro com o Grupo reitero também meu contato com esse autor, além da percepção de que traçamos juntos, todos os seus membros e eu, um horizonte não só de discussões filosóficas mas também de afeto e amizade.

Referências Bibliográficas

- BAXTER, Donald. *Hume's Difficulty: Time and Identity in the Treatise*. New York: Routledge, 2008.
- BAXTER, Don. Hume on Steadfast Objects and Time. In: *Hume Studies*, 27, 2001.
- CACHEL, Andrea. Ideias abstratas em Hume: O simples e a relação. In: *Revista Intuitio*. v.2. n.3, pp. 23-37, 2009.
- CACHEL, Andrea. A noção de "regra" na segunda analogia e a "resposta" kantiana ao problema humeano da indução. In: *Kant e-Prints*, série 2, v. 8, n. 2, pp. 22–42, 2014.
- CACHEL, Andrea. A Ideia de Espaço no Tratado da Natureza Humana, de Hume. In: *Philosophos - Revista De Filosofia*, v.22. n.1, pp. 11–36, 2017.
- COVENTRY, Angela. Hume's System of Space and Time. In: *Logical Analysis and History of Philosophy*. v. 13, jan, pp. 76-89, 2010.
- DELEUZE, G. *Empirismo e Subjetividade*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- EINSTEIN, Albert. *The Collected Papers of Albert Einstein*. v. 8: *The Berlin Years: Correspondence, 1914-1918*. Robert Schulmann (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1998.
- FALKENSTEIN, L. Hume on Temporal Experience. In: *The Routledge Handbook of Philosophy of Temporal Experience*. Ian Phillips (Ed.). Londres: Routledge, pp. 42-62, 2017.
- FALKENSTEIN, L. Space and Time. In: Traiger, S. (ed.). *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Blackwell Publishing, 2006.
- FALKENSTEIN, L. Review of Frasca-Spada's Space and Self in Hume's Treatise. In: *Hume Studies*. XXV, pp. 241–9, 1999.
- FALKENSTEIN, L. Hume on Manners of Disposition and the Ideas of Space and Time. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79, pp.179–201, 1997.
- FALKENSTEIN, L. Classical Empiricism. In: *A Companion to the Philosophy of Time*. Adrian Bardon e Heather Dyke (eds.), Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 102-119, 2015.
- FRASCA-SPADA, M. 1998. *Space and the Self in Hume's Treatise*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GARRETT, D. 1997. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Tom L. Beauchamp (ed.). Oxford/New York: Oxford University Press, 1999.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Trad. Débora Danowski. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial, 2000.

KEMP SMITH, N. *The Philosophy of David Hume: a Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. Londres: Macmillan, 1964.

KLAUDAT, A. A Natureza do Projeto Filosófico em Hume. In: *Manuscrito*. v.XX, n.2, pp. 95-121, 1997.

MONTEIRO, J. P. O princípio de Hume. In: *Novos Estudos Humeanos*. Discurso: São Paulo, pp. 45-64, 2003a.

MONTEIRO, J. P. Hume e a experiência singular. In: *Novos Estudos Humeanos*. Discurso: São Paulo, pp. 65-85, 2003b.

NORTON. John D. How Hume and Mach Helped Einstein to Find Special Relativity. In: *Discourse on a New Method. Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science*. Michael Friedman et al. (ed.). Chicago e La Salle: Open Court, pp. 359–386, 2004.

SLAVOV, Matias. Empiricism and Relationism Intertwined: Hume and Einstein's Special Theory of Relativity. In: *THEORIA. An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*. v.31. n. 2, pp. 247-263, 2016

STIVAL, Mônica Loyola. *Subjetividade, espaço e tempo em David Hume*. São Paulo: Humanitas / Fapesp, 2015.

WOLFF. Hume's Theory of Mental Activity. In: *Hume*. Chappell (ed.). University of Notre Dame Press, pp.99-128, 1966.