

# DAVID HUME SOBRE A TESE DA TRANSPARÊNCIA DOS FENÔMENOS DA CONSCIÊNCIA

## David Hume on the Thesis of the Transparency of the Phenomena of Consciousness

VINÍCIUS FRANÇA FREITAS <sup>a</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-8304-4732>

ffvinicius@yahoo.com.br

CARLOTA SALGADINHO FERREIRA <sup>b</sup>

<https://orcid.org/0000-0001-7968-9063>

csalgadinho92@hotmail.com

<sup>a</sup> Universidade Federal de ABC, Santo André, Brasil.

<sup>b</sup> Pontifícia Universidade Católica do Rio, Rio de Janeiro, Brasil.

### Resumo

No presente artigo, avançam-se duas hipóteses acerca da posição de David Hume acerca do estatuto epistêmico da consciência. Em primeiro lugar, argumenta-se que Hume não oferece qualquer argumento explícito em favor da tese de que a mente não pode se enganar sobre um estado mental de que está consciente, e questionam-se algumas possíveis interpretações que poderiam oferecer esse argumento. Em segundo lugar, argumenta-se que Hume está comprometido com a tese de que a mente está consciente de todos os seus fenômenos mentais enquanto eles ocorrem, e explicam-se as passagens em que o filósofo parece referir-se a operações mentais não conscientes — o que contrariaria aquela tese —, a partir de uma teoria de graus de consciência segundo a vividez das percepções.

**Palavras-chave:** História da Filosofia; David Hume; Consciência; Transparência; Mente.

### Abstract

This article puts forward two hypotheses about David Hume's position on the epistemic status of consciousness. Firstly, it is argued that Hume does not offer any explicit argument in favor of the thesis that the mind cannot be mistaken about a mental state of which it is conscious, and some possible interpretations that could offer this argument are questioned. Secondly, it is argued that Hume is committed to the thesis that the mind is conscious of all its mental phenomena as they occur, and the passages in which the philosopher seems to refer to non-conscious mental operations — which would contradict that thesis — are explained on the basis of a theory of degrees of consciousness according to the vividness of perceptions.

**Key words:** History of Philosophy; David Hume; Consciousness; Transparency; Mind.

## I. Introdução

No presente artigo, discutem-se alguns aspectos das reflexões de David Hume (1711-1776) sobre o estatuto epistêmico da consciência (*consciousness*). Pretende-se discutir principalmente sua relação com a chamada ‘tese da transparência da consciência’. Esta tese, que remontaria às reflexões de René Descartes (1596-1650)<sup>1</sup>, pode ser descrita a partir de dois aspectos fundamentais e distintos do fenômeno mental do estar consciente<sup>2</sup>. O primeiro é o de que o indivíduo não pode se enganar, em suas crenças, em relação aos seus estados e atividades mentais. Se ele tem presentemente um estado mental X, ele ‘acredita’ e ‘sabe’ que X é o seu estado mental e não pode confundi-lo com outro estado mental Y. Esse é o caráter incorrigível das crenças sobre os fenômenos conscientes. Quer dizer, a mente não pode se enganar sobre um estado mental de que está consciente. Doravante, esse aspecto da tese da transparência será chamado de ‘tese da incorrigibilidade’. É importante sublinhar aqui o sentido do termo ‘incorrigível’ para os propósitos do presente artigo: a consciência, enquanto incorrigível, estaria imune ao ataque cético, ela não seria suscetível à dúvida<sup>3</sup>. O

<sup>1</sup> Menções à transparência da consciência são constantes no texto das *Meditações sobre filosofia primeira* (2004). Por exemplo, na Meditação II, Descartes observa que o conhecimento da consciência é incorrigível: “qual dessas coisas [o pensar, o duvidar, o entender, o afirmar, o enganar-se, o desejar, o imaginar e o perceber] não é ‘tão verdadeira’ [destaque nosso] — mesmo que eu esteja dormindo e que quem me criou faça tudo o que está em seu poder para me enganar — quanto é verdadeiro que sou?” (2004, pp. 51-53). Nas *Objções e respostas*, as afirmações de Descartes sobre a necessidade de todo pensamento ser acompanhado pela consciência aparecem nas repostas ao primeiro conjunto de objeções (2006, p. 62), ao terceiro conjunto de objeções (2006, p. 103) e ao quarto conjunto de objeções (2006, p. 139). Descartes, ainda no quarto conjunto de objeções, explica que, a seu ver, é autoevidente que não pode haver nada na mente de que ela não esteja consciente (2006, p. 147).

<sup>2</sup> Hsueh Qu os explica didaticamente: “a transparência mental diz respeito a duas teses: incorrigibilidade, que é a tese de que não podemos estar enganados em relação (ao menos a alguns aspectos) de nossos estados mentais; luminosidade, que é a tese de que não podemos falhar em estarmos conscientes (ao menos de alguns aspectos) de nossos estados mentais” (2015, p. 576).

<sup>3</sup> Filósofos do conhecimento como, por exemplo, Robert Audi (1974, pp. 253-254) e Laurence Bonjour (1985, pp. 26-27), distinguem o termo ‘incorrigível’ de outros termos que indicam o valor epistêmico positivo de uma crença — como ‘indubitável’ e ‘infalível’. Mesmo cientes de que estes termos não podem ser utilizados de maneira

segundo aspecto da tese da transparência é o de que todo evento mental é acompanhado por consciência. Se um estado mental X está a ocorrer, o indivíduo está necessariamente consciente disso, isto é, ele acredita e sabe que esse é seu estado mental presente. Estabelece-se, em outras palavras, que não há lugar para fenômenos mentais não conscientes a operar na mente. Quer dizer, a mente está consciente de todos os seus fenômenos mentais enquanto eles ocorrem. Doravante, esse aspecto da tese da transparência será chamado de ‘tese da luminosidade’.

Pretendemos discutir o compromisso do filósofo com ambos os aspectos da tese da transparência da consciência no *Tratado da Natureza Humana* (2001)<sup>4</sup> e na *Investigação sobre o Entendimento Humano* (2004)<sup>5</sup>, obras que Hume dedica à questão do conhecimento. Para tanto, na primeira seção, dedicamo-nos à questão de saber como Hume se compromete com a tese da incorrigibilidade. De fato, algumas passagens de sua obra parecem indicar que o filósofo admite a impossibilidade de se enganar sobre os estados e atividades mentais de que se tem consciência. Contudo, gostaríamos de discutir a legitimidade desta aceitação acrítica da incorrigibilidade da consciência a partir de reflexões propostas por Thomas Reid (1701-1796), veemente crítico do ceticismo humiano<sup>6</sup>. As questões que gostaríamos de propor a este respeito podem ser expressas nos seguintes termos: os textos de Hume aqui considerados apresentam algum argumento filosófico em favor da fiabilidade da consciência? O fenômeno da consciência é de fato imune à ameaça cética? Nossa hipótese estabelece que Hume não apresenta explicitamente respostas a estas questões. Na segunda seção, discutimos a questão de saber se Hume está comprometido com a tese da luminosidade da consciência. Mais especificamente, pretendemos discutir se o filósofo entende que a mente humana está consciente de todos os seus fenômenos ou se aceita a possibilidade da ocorrência de estados mentais não conscientes. A nosso ver, a questão é controversa, na medida em que o *Tratado* e a primeira *Investigação* apresentam sugestões aparentemente conflitantes a esse respeito. Apesar de as etapas da investigação humiana dependerem fundamentalmente da

---

intercambiável, gostaríamos, no presente artigo, de entendê-los todos como marcas de uma crença que estaria imune ao ataque cético.

<sup>4</sup> Publicado originalmente em 1739 (Livro I e Livro II) e 1740 (Livro III e ‘Apêndice’). Doravante, apenas, *Tratado*. As citações à obra seguirão o modelo (*T* livro, parte, seção, parágrafo).

<sup>5</sup> Publicada originalmente em 1748. Doravante, apenas primeira *Investigação*. Todas as referências à obra seguem seguinte modelo (*IEH* Seção, parágrafo).

<sup>6</sup> Ver Freitas (2022).

compreensão de que a mente está consciente de todos os seus estados e atividades mentais, em algumas passagens, Hume parece considerar a possibilidade de estados e atividades operando na mente sem que ela estivesse consciente disso. Nossa hipótese estabelece que talvez seja possível explicar as menções do filósofo a fenômenos não conscientes a partir do que chamamos de ‘teoria dos graus da consciência’.

Antes de nos dedicarmos às duas discussões propostas, apresentamos alguns esclarecimentos. Em primeiro lugar, diferentemente de outros autores dos séculos XVII e XVIII<sup>7</sup>, Hume não define a noção de ‘consciência’ em seus escritos, tampouco se dedica a esclarecer a sua compreensão a respeito desse fenômeno mental. Com efeito, o filósofo não vai além de algumas poucas menções a essa noção, não oferecendo um tratamento sistemático a esse respeito em sua ciência da natureza humana. Não há uma seção, seja no *Tratado*, seja na primeira *Investigação*, em que Hume se dedique a explicar sua compreensão desse fenômeno mental que há pelo menos quatro décadas despertava o interesse dos filósofos de língua inglesa<sup>8</sup>. Não pretendemos aqui dedicar-nos a uma eventual sistematização da compreensão humana da noção de ‘consciência’. Julgamos que essa tarefa necessitaria, devido à sua complexidade, de uma pesquisa mais detida sobre o tema<sup>9</sup>. É verdade que, no desenvolvimento da presente pesquisa, pensamos em uma hipótese para explicar o que seria a consciência. A partir da leitura da seção ‘Da

<sup>7</sup> Ver Freitas (2023).

<sup>8</sup> Entre os britânicos, Ralph Cudworth (1617-1688) parece ter sido o primeiro a entender a consciência (*consciousness*) em um sentido psicológico, isto é, como aquilo que permitiria o acesso da mente aos seus fenômenos. No entanto, é com John Locke (1632-1704), que apoia a sua explicação da identidade pessoal sobre a consciência, que a noção passa a ser considerada mais de perto pelos filósofos de língua inglesa. Entre os intérpretes que se dedicam à tarefa de compreender o que seria a ‘teoria humana da consciência’, sugere-se a leitura dos trabalhos de Keith Yandell (1992), Udo Thiel (1994, 2011), Wayne Waxman (1994), Gordon Park Stevenson (1998), Donald Ainslie (2012), Terence Penelhum (2012) e Hsueh Qu (2015), e os trabalhos de James Noxon (1969), Saul Traiger (1985) e Stacy Hansen (1988), apesar de estes lidarem apenas de modo indireto com a questão da consciência em Hume.

<sup>9</sup> Apresentamos um exemplo dessa complexidade. Em uma única passagem, no ‘Apêndice’, Hume parece estar mais próximo de apresentar o que seria uma ‘definição’ de consciência: “a maioria dos filósofos parece inclinada a pensar que a identidade pessoal ‘surge’ da consciência; e que a consciência é apenas uma ‘percepção ou pensamento refletido’ [destaque nosso]” (Apêndice §28). Argumentamos, em outro trabalho, que a passagem não apresenta realmente uma definição de consciência: ela não poderia ser entendida, tal como parece sugerir o trecho, como ‘reflexão’, ‘pensamento’ ou ‘percepção de segunda ordem’. Defendemos que Hume fala tão somente da consciência de si, a autoconsciência, não do fenômeno da consciência em geral. Ver Freitas (2023).

ideia de existência e de existência externa’, pensamos que a consciência poderia ser entendida à maneira do que Hume diz acerca da noção de ‘existência’ na primeira parte do Livro I do *Tratado*. Assim como uma percepção não poderia ser concebida senão como existente — a existência seria como que uma ‘marca’ da percepção — “a ideia de existência, portanto, é exatamente a mesma que a ideia daquilo que concebemos como existente” (*T* 1.2.6.3) —, o ser consciente seria também uma marca de toda percepção enquanto dela a mente está consciente. Isto é, a existência e o ser consciente seriam parte da natureza das próprias percepções. A hipótese, no entanto, revelou-se inadequada<sup>10</sup>. O texto humiano não é claro inclusive sobre a questão de saber se a consciência deve ser entendida como uma faculdade distinta de outras faculdades mentais como a memória e a imaginação, por exemplo.

Por razões como as apresentadas acima, abdicamos do propósito de avançar uma hipótese sobre o que seria a consciência para Hume. Julgamos que seja suficiente, para os propósitos da presente discussão, notar que o filósofo entende que existem crenças produzidas pelo fenômeno de estar consciente. Ainda que não seja possível afirmar que a consciência, no texto humiano, é uma faculdade por si, acreditamos que ela é uma fonte de crenças aos olhos de Hume. Em nossa leitura, não realizaremos uma distinção sistemática entre ‘juízo’ e ‘crença’. Julgar que se está em um estado mental X é acreditar que este estado ocorre presentemente na mente. Ademais, entendemos que o juízo / crença podem ser atos tácitos da mente. Em outras palavras, eles nem sempre precisam ser pronunciados por meio de palavras ou signos<sup>11</sup>. Quando a

<sup>10</sup> Esta compreensão, ao reduzir a consciência a uma marca das percepções, parece criar uma dificuldade: como explicar que a mente é capaz de estar consciente de fenômenos que não podem ser reduzidos a impressões e ideias? Por exemplo, a mente está consciente de relações — sugerimos como leitura para a compreensão de Hume das relações filosóficas e das associações naturais, o texto de David Owen (2009), sobretudo a seção ‘Relações’ (2009, pp. 79-85) — e as relações — ao menos algumas delas — não podem ser compreendidas como percepções. Ademais, Hume observa, em várias ocasiões no *Tratado*, o modo como a mente está consciente de ‘inclinações’ e ‘tendências’ que a determinam nas mais diversas operações. Para ficar apenas em alguns poucos exemplos do Livro I, citamos o caso do hábito (aquela perseverança constante que em qualquer curso da vida produz uma forte ‘inclinação e tendência’ a permanecer no futuro) (*T* 1.3.12§6); a tendência de atribuir uma identidade a objetos diferentes (*T* 1.4.2§35); a inclinação na natureza humana de conferir aos objetos externos as mesmas emoções que são observadas nela própria (*T* 1.4.3§11); a inclinação da fantasia (*fancy*) que determina a mente a incorporar o gosto ao objeto extenso (*T* 1.4.5§13). Ver Freitas (2023).

<sup>11</sup> Seguimos uma interpretação reidiana do modo como o juízo / crença podem surgir na mente humana. Tal como Reid os entende, eles podem ser atos tácitos: “ele

mente é afetada por uma dor, por exemplo, o indivíduo está consciente de a sentir e, a nosso ver, é necessário apenas que se reconheça que ele é capaz de tacitamente reconhecer que sabe que está em um estado mental X. Assim, julgamos ser possível desenvolver a discussão sobre o estatuto epistemológico da consciência<sup>12</sup>.

Por fim, gostaríamos de chamar a atenção para a distinção entre dois fenômenos mentais distintos: o fenômeno mais geral da consciência, enquanto conhecimento das atividades mentais enquanto esses ocorrem na mente; o fenômeno mais específico da consciência de si ou autoconsciência, o conhecimento que o eu ou pessoa tem de si próprio/a ao estar consciente de suas percepções<sup>13</sup>. No presente artigo,

---

[juízo ou crença] é um ato solitário e pode ser expresso por uma afirmação ou negação que não lhe é completamente essencial. Ele pode ser tácito e não expresso” (2002, p. 406). Na condição de atos solitários, juízo / crença não precisam ser expressos por meio de palavras ou signos. O juízo / crença é um ato mental completo mesmo quando não é comunicado a outro ser inteligente.

<sup>12</sup> Para os propósitos do presente artigo, assumimos que existem crenças que são devidas ao fenômeno mental da consciência. Ao ser afetada por uma percepção, seja ela uma impressão ou uma ideia, o indivíduo julga que está no estado mental x ou acredita estar nesse estado. Não nos propomos, no entanto, a avançar uma hipótese sobre o que Hume compreende pelo fenômeno da crença, uma questão que apresenta grandes dificuldades interpretativas. Quando se questiona sobre “[...] a diferença entre crer e não crer em uma proposição [...]”, Hume afirma que a crença não é nem uma sensação (pois para ter uma crença, é preciso que se tenha previamente a ideia do seu objeto), tampouco se confunde com a ideia de objetos em cuja existência se acredita ou constitui uma ideia nova. Disto, Hume conclui que a crença envolve um avivamento da ideia em questão, sendo, portanto, algum tipo de modificação dessa ideia. Porém, a definição daquilo em que consiste uma crença parece longe de ser única e clara no texto do *Tratado*. Adiante, na subseção ‘Em favor da fiabilidade da consciência, retomaremos a discussão dos sentidos oferecidos pelo filósofo à noção de ‘crença’.

<sup>13</sup> Apesar da importância do tema da autoconsciência, não pretendemos discutir esse difícil problema na obra humiana. A este respeito, sugere-se a leitura do trabalho de James Noxon (1969). O intérprete é duro com Hume no que diz respeito ao seu tratamento desse fenômeno mental: “de todos os pecados de omissão cometidos pelos filósofos, a negligência de Hume em declarar explicitamente sua concepção de autoconsciência no Livro I do *Tratado* é o mais difícil de perdoar. Ele repetidamente define mente ou eu como ‘nada além de um feixe ou coleção de diferentes percepções’, negando por implicação que a autoconsciência deva ser explicada a partir de um conceito de mente ou eu. No entanto, Hume reconhece tacitamente a autoconsciência ao confiar constantemente nela para a construção de suas teorias epistemológicas e psicológicas. Há, então, uma lacuna considerável entre o que Hume diz e o que seu procedimento implica” (1969, p. 367). Para uma compreensão mais positiva do tratamento conferido por Hume ao fenômeno da autoconsciência, sugere-se o trabalho de Saul Traiger (1985): “no *Tratado da Natureza Humana*, Hume argumenta contra a inteligibilidade da noção de substância imaterial e contra a afirmação de que temos

estamos interessados pelo primeiro fenômeno, a consciência de estados mentais. Não tratamos, portanto, do fenômeno específico da consciência de si. Isto é, não nos dedicamos ao estudo da relação entre consciência e identidade pessoal no *Tratado*.

## II. A tese da incorrigibilidade

Em filosofias como, por exemplo, a de Descartes, estar consciente é, em primeiro lugar, poder ‘conhecer’ de modo não problemático os próprios fenômenos mentais, as ideias, percepções sensíveis, crenças e paixões. Nesse sentido, as atividades da consciência estariam intrínseca e não problematicamente ligadas à noção de ‘conhecimento’, um saber certo sobre o próprio mundo mental. Em segundo lugar, em filosofia inspiradas pelas reflexões de Descartes sobre o mundo mental, a consciência não apenas produz conhecimento sobre os fenômenos da mente como também é compreendida como uma fonte fiável de saber. Se no itinerário das *Meditações*, os sentidos, a memória e a razão, por exemplo, estão ameaçados pela dúvida hiperbólica, o mesmo não ocorre com a consciência. Esta seria incorrigível, como tal, superaria aquela dúvida e serviria de ponto de apoio a partir do qual Descartes poderia filosofar.

### *A consciência não pode enganar*

A nosso ver, Hume é parte dessa tradição de inspiração cartesiana que compreende a consciência como uma fonte incorrigível de conhecimento. Isto é, o filósofo não julga que as crenças devidas ao estar consciente possam ser colocadas em dúvida. Em seus textos, encontram-se mais de uma sugestão de que ele estaria comprometido com essa visão. Por exemplo, na seção ‘Do ceticismo quanto aos sentidos’ da quarta parte do Livro I do *Tratado*, Hume nota: “porque, como todas as ações e sensações da mente nos são conhecidas pela consciência, ‘elas devem necessariamente, em todos os pormenores, parecer o que são, e

---

uma consciência simples de nós mesmos, independentemente de nossa consciência de outros objetos. [...] Ele ataca a visão que tentou racionalistas e empiristas igualmente, de que nossa consciência de nós mesmos é distinta de nosso sentimento e pensamento, mas muitas vezes é intensificada por tal experiência” (1985, p. 48). A autoconsciência, para Hume, seria conectada a cada um dos atos de consciência de fenômenos mentais particulares: “o ponto de Hume é simplesmente que quando ‘removemos’ nossas percepções particulares, seja no sono profundo ou na morte, não há, é claro, nada que reste que pudesse contar como uma ideia do eu” (1985, p. 60).

ser o que parecem’ [destaque nosso]” (T 1.4.2.7). O filósofo observa na passagem que o parecer corresponde ao que de fato é. Se se parece estar em um estado mental X, não pode ser o caso de se encontrar, na verdade, em um estado mental Y: não há como tomar um estado ou atividade mental X por outro estado ou atividade Y. Na sequência da passagem, afirma-se ainda mais explicitamente que um indivíduo não se pode enganar sobre aquilo de que tem consciência:

Como tudo que entra na mente é na ‘realidade’ uma percepção, é impossível que alguma coisa pareça diferente em sua ‘sensação’ [*feeling*]. ‘Afirmar isso seria supor que poderíamos estar enganados mesmo sobre aquilo de que estamos mais intimamente conscientes’ [destaque nosso] (T 1.4.2.7).

Pela terceira vez no mesmo parágrafo, Hume reafirma a incorrigibilidade da consciência — cujos objetos não podem se apresentar senão ‘em suas verdadeiras cores’:

Todas as impressões (externas e internas, paixões, afetos, sensações, dores e prazeres) são originalmente equivalentes; sejam quais forem as diferenças que possamos observar entre elas, ‘todas aparecem em suas verdadeiras cores’, como impressões ou percepções [destaque nosso] (T 1.4.2.7).

As considerações de Hume sobre a fiabilidade de outras fontes de conhecimento são menos otimistas do que aquela atribuída à consciência. Por exemplo, os sentidos estão em questão ao longo de todo o desenvolvimento dos argumentos do Livro I do *Tratado*. De fato, Hume não supõe que eles não fornecem o conhecimento da origem das sensações<sup>14</sup>. Em ‘Do ceticismo quanto aos sentidos’, Hume é claro sobre a impossibilidade de se provar filosoficamente que os objetos externos existem, de modo que caberia aos filósofos apenas explicar os motivos que levariam a mente a crer em sua existência contínua e distinta (T 1.4.2.1). Por essa razão, é preciso suspender o juízo sobre a origem dessas impressões:

<sup>14</sup> Com efeito, Hume revela ao longo do Livro I, que o seu compromisso é o de explicar apenas a origem das ideias — e, no Livro II, das impressões de reflexão —, de modo que “o estudo de nossas sensações cabe antes aos anatomistas e aos filósofos naturais que aos filósofos morais, e por esse motivo não entraremos nele no momento” (T 1.1.1.2).

Quanto às ‘impressões’ provenientes dos ‘sentidos’, sua causa última é, em minha opinião, inteiramente inexplicável pela razão humana, e será para sempre impossível decidir com certeza se elas surgem imediatamente do objeto, se são produzidas pelo poder criativo da mente, ou ainda se derivam do autor de nosso ser (*T* 1.3.5.2).

Outra sugestão significativa no *Tratado* sobre como seria preciso suspender o assentimento às crenças que surgem das operações de outros fenômenos mentais aparece na conclusão do Livro I. Na seguinte passagem, Hume, a nosso ver, reconhece que a memória, diferentemente da consciência, não é uma fonte fiável de conhecimento:

Mais ainda, mesmo em relação a essa sucessão, ‘apenas poderíamos admitir percepções imediatamente presentes a nossa consciência’ [destaque nosso]; as imagens vívidas que a memória nos apresenta nunca poderiam ser aceitas como retratos verdadeiros de percepções passadas (*T* 1.4.7.3).

Em nossa leitura do *Tratado*, a fiabilidade da memória está em questão assim como a fiabilidade dos sentidos. Outras passagens do texto, com efeito, sugerem essa dúvida de Hume sobre ela. No *Tratado*, o ceticismo sobre as operações da memória surge a partir da teoria da distinção dos estados mentais ou percepções a partir do critério da sua força e vividez. Hume enfrenta a dificuldade de que tal critério não parece permitir uma distinção segura entre o que é uma lembrança e uma fantasia. Com efeito, ao longo da obra, o filósofo se mostra particularmente interessado pelo problema de se distinguir entre a memória e a imaginação de uma maneira não problemática — dificuldade discutida nas seções ‘Das ideias da memória e da imaginação’ e ‘Das impressões dos sentidos e da memória’. Mas se o filósofo é capaz de indicar razões para se duvidar da fiabilidade da memória, o mesmo não ocorre no caso da consciência, que, como a passagem acima sugere, é passível de ser ‘admitida’<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> A nosso ver, Hume, ao longo do *Tratado*, não indica uma maneira segura para se distinguir entre o que é uma experiência sensorial presente, uma lembrança e uma fantasia. Hume parece particularmente interessado pelo problema de se distinguir entre as memória e imaginação de uma maneira não problemática — dificuldade discutida em dois momentos do *Tratado*, em ‘Das ideias da memória e da imaginação’ e em ‘Das impressões dos sentidos e da memória’. Sua investigação revela a insuficiência dos critérios ‘da origem das ideias simples’, ‘da ordem das ideias complexas’ (*T* 1.3.5§3) e ‘da vivacidade’ das ideias para se distinguir entre ambas (*T* 1.3.5§§3-6). Os três critérios se mostram insuficientes, e Hume parece entender que é

Os indícios de que Hume está comprometido com a tese da incorrigibilidade da consciência não se restringem ao *Tratado*. A nosso ver, uma das passagens mais significativas a este respeito está presente na primeira *Investigação*. Com efeito, na seção VII, o filósofo observa:

Um homem subitamente afetado por uma paralisia no braço ou na perna, ou que há pouco tenha perdido esses membros, esforça-se freqüentemente, no início, para movê-los e empregá-los em suas tarefas habituais. Ele está aqui tão consciente do poder de comandar esses membros quanto um homem em perfeita saúde está consciente do poder de atuar sobre qualquer membro que preserve seu estado e condição naturais. Mas ‘a consciência nunca nos engana’ [destaque nosso] (*IEH* 7.13).

Há, em verdade, uma passagem em que Hume parece admitir a possibilidade de um engano da consciência. O filósofo admite a possibilidade de confundirmos uma impressão com uma ideia, em virtude da menor vivacidade ou impacto sensível que ela pode ter na mesma. Com efeito, Hume admite que podemos confundir o sentimento de aprovação ou reprovação com um princípio racional (uma proposição verdadeira ou falsa), em virtude do seu caráter calmo ou insensível na mente:

O exercício da razão [...] não produz emoção sensível; e, exceto nas indagações filosóficas mais sublimes, ou nas frívolas sutilezas escolásticas, quase nunca transmite prazer ou desconforto. É por isso que toda ação da mente que opera com a mesma calma e tranqüilidade é confundida com a razão por todos aqueles que julgam as coisas por seu primeiro aspecto e aparência. [...] ‘Quando [uma paixão] é calma e não causa nenhuma desordem na alma, é facilmente confundida com as determinações da razão, e supomos que procede da mesma faculdade que a que julga sobre a verdade e a falsidade’. Supomos que sua natureza e seus princípios são os mesmos porque suas sensações não são evidentemente diferentes. (*T* 2.3.3.8; destaque nosso)

---

impossível distinguir por critérios seguros entre as operações de ambas.

Intérpretes como Jeffrey McDonough (2002) acham surpreendente que Hume não desenvolva seus argumentos mais sistematicamente contra a fiabilidade da memória no *Tratado*: “embora nada obrigue Hume a perseguir seu linha cético-naturalista sempre que possível, sugiro que, no entanto, é surpreendente que ele não o faça no caso relativamente simples e óbvio da memória. [...] Por que, depois de abordar o ceticismo em relação a memória, Hume falha em persegui-lo de sua maneira costumaz?” (2002, p. 75).

Se a consciência puder ser considerada como sinônima ou, pelo menos, condição de conhecimento, apercebimento ou concepção — como julgamos que as diversas passagens aqui citadas parecem sugerir —, esta afirmação de Hume corrobora a sua consideração de que não devemos confiar totalmente na nossa consciência. Com efeito, podemos, conscientemente, considerar um juízo moral (como, por exemplo, ‘matar é errado’) verdadeiro à maneira de uma proposição cujo valor de verdade pode ser aferido a partir da experiência dos sentidos externos, e não fundado sobre um sentimento de reprovação, em virtude do seu caráter calmo — e não violento. Quer dizer, uma percepção pode parecer uma ideia e ser uma impressão.

Entretanto, ainda podemos pensar que esta afirmação não contraria verdadeiramente a tese da incorrigibilidade da consciência, na medida em que podemos questionar: por que necessariamente admitir que tal percepção seria uma impressão, e não uma ideia, se, conscientemente, nos parece uma ideia? Que garantia Hume ofereceria para que se deva admitir que tal percepção — na qual se baseia a dita proposição moral — seja, forçosamente, uma impressão, e não uma ideia? A resposta a esta pergunta pode ser encontrada numa passagem em que o filósofo retoma sucintamente esta afirmação:

Nossas decisões a respeito da retidão e da depravação morais são evidentemente percepções; e, ‘como todas as percepções são ou impressões ou idéias, a exclusão de umas é argumento convincente em favor das outras. A moralidade, portanto, é mais propriamente sentida que julgada, embora essa sensação ou sentimento seja em geral tão brando e suave que tendemos a confundi-lo com uma idéia’, de acordo com nosso costume corrente de considerar tudo que é muito semelhante como se fosse uma só coisa (*T* 3.1.2.1; destaque nosso).

Além dos argumentos que Hume apresenta a favor da conclusão de que a fonte das distinções morais são as paixões (impressões de reflexão) e não as ideias (a razão), há que lembrar que de acordo com o método experimental de raciocínio em que pretende fundar a Ciência do Homem<sup>16</sup>, o filósofo só se vê em condições de admitir dois tipos de

<sup>16</sup> A este propósito, Sofia Calvente oferece-nos um esclarecimento detalhado da pluralidade de critérios de validação da ciência da natureza humana. Segundo a autora, estes critérios não se esgotam, de maneira nenhuma, no princípio da cópia — segundo o qual “todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão” (*T* 1.1.1.7) —, mas também outras formas de experiência, como a

conteúdos mentais, a saber, as percepções — subdivididas em impressões e ideias.

Na próxima seção, retornaremos à discussão do contexto em que estas passagens são apresentadas. Por ora, limitamo-nos a observar que a fiabilidade da consciência é explicitamente estabelecida por Hume.

### *A legitimidade dessa compreensão*

Num trabalho sobre o autoconhecimento na filosofia de Descartes, Janet Broughton (2008) nota que, numa investigação filosófica que se proponha a lançar luzes sobre a mente humana, é legítimo perguntar-se sobre como justificar a fiabilidade da consciência:

Algumas pessoas poderiam sustentar que essa resposta [à questão sobre a fiabilidade da consciência] não precisa de defesa ou explicação, embora outras possam pensar que deveríamos ser capazes de dizer a razão de a hipótese do enganador não poder atingir esse tipo de juízo [da consciência]. Não está inteiramente claro qual dessas respostas Descartes gostaria de dar (Broughton, 2008, p. 186).

Ainda que a hipótese hiperbólica do supremo enganador não esteja presente no texto humiano, e assim como Broughton, julgamos que a busca por um argumento que justifique a aceitação da fiabilidade da consciência seja filosoficamente legítima, sobretudo quando se tem em vista o papel do conhecimento sobre os fenômenos mentais na ciência da natureza humana de Hume. Como é dito na seção ‘Do ceticismo quanto aos sentidos’: “as únicas existências de que estamos certos são as percepções, que, por estarem imediatamente presentes a nós pela consciência, exigem nosso mais forte assentimento, sendo o primeiro fundamento de todas as nossas conclusões” (T 1.4.2.47)<sup>17</sup>.

---

introspecção, a comunicação de estados mentais e a observação de fatos históricos da vida humana (Calvente, 2021, pp. 63-75). Para uma explicação sobre o modo como este método se formou e dissipou nas filosofias britânicas a partir de Descartes, ver Calvente (2022).

<sup>17</sup> No presente artigo, não pretendemos discutir os compromissos epistemológicos de Hume em geral — isto é, de que maneira o filósofo entende que o conhecimento humano deve ser justificado. Não nos posicionaremos sobre a questão de saber se o filósofo é um fundacionalista ou coerentista, internalista ou externalista, por exemplo. Tampouco discutiremos a relação da visão positiva de Hume sobre o conhecimento com o seu ceticismo. Gostaríamos apenas de notar que, do ponto de vista do projeto de fundamentação de uma ciência da natureza humana, a incorrigibilidade das crenças devida à consciência é imprescindível, pois, de outro modo, como o filósofo poderia

Entretanto, na história da filosofia, encontram-se críticas a Hume no sentido de acusá-lo de ter aceitado, de modo acrítico e injustificável, a consciência como uma fonte fiável de conhecimento, desde a recepção imediata das obras humianas. Por exemplo, Reid, tanto em *Uma investigação sobre a mente humana a partir dos princípios do senso comum* (1997)<sup>18</sup>, quanto nos *Ensaaios sobre os poderes intelectuais do homem* (2002)<sup>19</sup>, considera notável o fato de que Hume — no seu ver, o mais radical dos céticos do século XVIII — tenha se rendido ante à força da crença na fiabilidade da consciência:

O autor do *Tratado da natureza humana* parece-me ser antes um cético parcial. Ele não seguiu o seu princípio [cético] tão longe quanto ele poderia levá-lo. Depois de ter combatido, com intrepidez e sucesso sem precedentes, os preconceitos vulgares, quando ele tinha apenas um golpe a desferir, a sua coragem falhou, de modo que ele depôs justamente suas armas, tornando-se cativo do mais comum de todos os preconceitos vulgares, quero dizer, ‘a crença na existência de suas próprias impressões e ideias’ [destaque nosso] (Reid, 1997, p. 71).

O filósofo, de modo arbitrário (pois nunca justifica essa escolha), não questiona a fiabilidade da consciência: “a crença na existência das impressões e ideias [estados mentais] é tampouco sustentada pela razão quanto aquela [crença] na existência de mentes e de corpos” (1997, p. 71). Para Reid, assim como Descartes, Hume não apresenta prova da fiabilidade da consciência, muito embora a exija no caso de outras fontes de conhecimento<sup>20</sup>.

Contemporaneamente, Oswaldo Porchat (1933-2017) desenvolve uma crítica semelhante à apresentada por Reid: de Descartes a Hume, a

---

empreender o estudo da natureza humana se o acesso aos fenômenos mentais não fosse epistemologicamente garantido?

<sup>18</sup> Publicada originalmente em 1764.

<sup>19</sup> Publicado originalmente em 1785.

<sup>20</sup> Tendo colocado em questão as crenças devidas aos sentidos, à memória e à razão, por que não duvidar da consciência? “O que há nas impressões e ideias [referindo-se à arbitrariedade de Hume em relação à consciência] de tão formidável que essa filosofia que tudo conquista, depois de triunfar sobre todas as outras existências, deve prestar-lhes homenagem?” (1997, p. 71). Hume, como Descartes, mantém a crença nas atividades da consciência: “podemos observar que esse grande metafísico, embora tenha se declarado em favor do ceticismo universal, parecia não ter aceitado, de modo algum, princípios primeiros. Contudo, com Descartes, ele sempre reconhece a realidade daqueles pensamentos e operações da mente de que nós estamos conscientes” (2002, p. 517).

consciência teria sido aceita acriticamente como fonte de conhecimento. Em ‘Ceticismo e mundo exterior’ (1987), o filósofo brasileiro nota que há um pressuposto admitido por todos aqueles que seguiram o modelo cético cartesiano de filosofar<sup>21</sup>, a saber, a compreensão de que seria preciso separar entre o ‘interior’ e o ‘exterior’. Para Porchat, o acesso aos fenômenos mentais é privilegiado por esses autores<sup>22</sup>, na medida em que pressupõem, de modo acrítico, a possibilidade de conhecimento do interior, âmbito do mental, do dado e imediato, e, assim, o conhecimento dos fenômenos mentais, das atividades e estados da mente, jamais é problematizado: “mas a mente, também, como o que é ‘dado’ e não é problematizado, enquanto o mundo, ao contrário, como o que não é ‘dado’, já que é, ou pode ser, problematizado” (1987, p. 45). E nessa compreensão em que se separa o interior e o exterior, os cartesianos — incluindo Hume —, há uma ‘nítida opção filosófica’ da parte dos cartesianos de privilegiar o âmbito interior em detrimento ao exterior, levando estes filósofos a incorrerem em uma predileção injustificada pelo primeiro em detrimento ao segundo, pelo mental em detrimento ao não mental. Duvida-se do conhecimento do mundo externo sem, contudo, questionar-se o conhecimento dos próprios fenômenos mentais<sup>23</sup>. Eles procedem de maneira arbitrária ao eleger o âmbito mental como o campo do conhecimento não problematizável. Descartes e os cartesianos não justificam filosoficamente essa escolha, limitando-se a pressupor que o acesso ao mental não é problemático. Escolhe-se arbitrariamente uma ‘forma de filosofia da mente’ que privilegia um tipo de conhecimento<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Doravante, chamamo-los ‘cartesianos’, ainda que tradicionalmente alguns deles não o sejam assim considerados, como, por exemplo, Hume.

<sup>22</sup> “Precisamente porque a ‘interioridade’ é ‘dada’ e não o é a ‘exterioridade’, diremos que somente àquela temos acesso imediato e não a esta, não portanto também a nosso corpo. Nosso acesso privilegiado é ao ‘universo de nossa mente’, isto é, a nossos pensamentos, ideias, impressões, afecções, representações; em suma, à esfera da representação, não às coisas e objetos representados” (1987, p. 45).

<sup>23</sup> “O ‘exterior’ se torna problema porque se privilegiou decididamente o ‘interior’. Não fosse essa opção — e trata-se de uma ‘nítida opção filosófica’ [destaque nosso] — e outra teria necessariamente de ser a maneira de lidar-se com os argumentos baseados nas ilusões dos sentidos, ou nos sonhos, ou nas ‘contradições’ da experiência perceptiva em geral, ou na eventual perfídia de um deus enganador, ou na discordância infundável das opiniões dos filósofos e dos homens comuns, ou na eventual força igual de persuasão dos discursos em conflito” (1987, p. 47).

<sup>24</sup> “Estou defendendo a tese de que a problematização cética do mundo, concebido como ‘exterior’, repousa em verdade, em que pese a pretensão dos céticos de haverem procedido a uma *epoché* universal sobre ‘todas’ as opiniões e doutrinas, sobre uma ‘opção filosófica particular’ [destaque nosso], isto é, sobre ‘alguma forma de filosofia da mente’, no sentido mais geral que se possa conferir a essa expressão” (1987, p. 47).

Portanto, ainda que os cartesianos se pretendam céticos, trata-se de uma mera opção assumir como verdadeiro, antes de qualquer justificação filosófica, a verdade do conhecimento dos fenômenos mentais<sup>25</sup>.

### *Em favor da fiabilidade da consciência*

Adiante, apresentamos três argumentos que poderiam responder à demanda pela justificação da fiabilidade da consciência. Estes partem da teoria da crença discutida na terceira parte do Livro I do *Tratado*, e complementada no 'Apêndice'.

1. A primeira tentativa de sistematizar uma justificação para a fiabilidade da consciência parte das considerações de Hume sobre a noção de 'crença'. Nas seções 'Das impressões dos sentidos e da memória' e 'Da natureza da ideia ou crença', o filósofo procura explicar o fenômeno mental do acreditar em termos de 'força' e 'vividez', de tal modo que crer seria sentir uma impressão dos sentidos ou retomá-la pela memória<sup>26</sup>. Do mesmo modo, a crença é entendida como uma 'maneira de conceber'<sup>27</sup>,

<sup>25</sup> Por seu turno, Edmund Husserl (1859-1938) confere a Hume um importante lugar na fenomenologia, entendida como ciência do que é dado à consciência, considerando a sua obra "o primeiro ensaio sistemático de uma ciência dos dados puros da consciência, [...] de uma egologia pura", "[...] o primeiro esboço de uma fenomenologia pura, mas sobre a forma de uma fenomenologia puramente sensualista e empírica" (1970, p. 225), ainda que "uma filosofia intuicionista e puramente imanente" sendo, assim, "uma forma preliminar da única filosofia intuicionista autêntica, a fenomenologia" (1970, p. 260). A nosso ver, a importância da consideração filosófica de Husserl por Hume não deve, de modo algum, ser desprezada, já que além de considerar o filósofo escocês um dos maiores precursores da influente corrente filosófica que é a fenomenologia, ao fazê-lo, reconhece também a preponderância da consciência na filosofia humiana.

<sup>26</sup> "Vemos, assim, que a 'crença' ou 'assentimento' que sempre acompanha a memória e os sentidos não consiste senão na vividez das percepções que ambos apresentam, e que somente isso os distingue da imaginação. Crer, nesse caso, é sentir uma impressão imediata dos sentidos, ou uma repetição dessa impressão na memória. É simplesmente a força e a vividez da percepção que constituem o primeiro ato do juízo [...]" (T 1.3.5.7).

<sup>27</sup> "Como é certo que há uma grande diferença entre a simples concepção da existência de um objeto e a crença nesta, e como tal diferença não repousa nas partes ou na composição da ideia que concebemos, segue-se que ela deve estar na 'maneira' como a concebemos" (T 1.3.7.2). E: "podemos misturar, unir, separar, embaralhar e alterar nossas ideias de centenas de modos diferentes. Mas até que apareça um princípio que fixe uma dessas diferentes situações, não temos realmente nenhuma opinião. E esse princípio, uma vez que claramente não acrescenta nada a nossas ideias precedentes, pode apenas mudar a 'maneira' como as concebemos" (T 1.3.7.4).

uma ‘concepção forte e firme’<sup>28</sup>, uma concepção ‘acrescida de força e vividez’<sup>29</sup> ou ‘sentida de maneira diferente’<sup>30</sup>. Hume sugere também que a crença é uma concepção ‘sólida’, firme’ ou ‘estável’<sup>31</sup> na mente humana.

De acordo com nossa primeira hipótese, a partir das considerações humianas apresentadas acima, a crença devida à consciência poderia ser entendida como um sentir particular de certo fenômeno mental enquanto ele ocorre na mente: quando estou em um estado mental particular X, sinto-o de tal maneira que não poderia deixar de acreditar no seu conteúdo. Deste modo, estar consciente de um fenômeno mental seria tão somente estar forte e firmemente convencido de que a mente está em tal estado, de modo que não haveria lugar para o erro nesses casos: teríamos uma crença sólida, firme e estável sobre nossa mente estar naquele estado mental particular X, ou sentiríamos vivamente um fenômeno mental e não nos pudéssemos enganar a esse respeito.

A nosso ver, a princípio, esta interpretação parece promissora, uma vez que permitiria explicar a possibilidade do fenômeno mental do estar consciente a partir de um critério basilar, na filosofia de Hume, para classificar e distinguir estados mentais: um estado mental consciente seria invariavelmente acompanhado por uma crença no respectivo conteúdo, ao passo que um estado mental em cujo conteúdo não acreditamos não deve ser admitido como estando presente à nossa consciência. Não obstante, deve-se reconhecer que pelo menos no *Tratado*, a força e vividez não é suficiente para garantir a verdade de crenças surgidas de certas operações mentais: por exemplo, para garantir que os sentidos sejam tomados como fontes fiáveis de conhecimento sobre o mundo externo. Para este efeito, além de dedicar uma seção ao tema, ‘Do ceticismo quanto aos sentidos’, Hume é assaz claro sobre como não é possível conhecer a origem das sensações<sup>32</sup>. Do mesmo modo, tal

---

E: “Mas a crença é algo mais que uma simples idéia. É uma maneira particular de formar uma idéia” (T 1.3.7.6).

<sup>28</sup> Em nota de rodapé: “esse ato mental nunca foi explicado por nenhum filósofo. Por isso, sinto-me livre para propor minha hipótese a seu respeito: ‘a crença é somente a concepção forte e firme de uma idéia, aproximando-se em grande medida de uma impressão imediata’ [destaque nosso]” (T 1.3.7.5, nota 6).

<sup>29</sup> “Como a crença não faz senão variar a maneira como concebemos um objeto, ela só pode conceder a nossas idéias uma força e vividez adicionais” (T 1.3.7.4).

<sup>30</sup> “Uma idéia que recebe o assentimento é ‘sentida’ de maneira diferente de uma idéia fictícia apresentada apenas pela fantasia” (T 1.3.7.7).

<sup>31</sup> “É essa maneira diferente de sentir que tento explicar, denominando-a ‘força’, ‘vividez’, ‘solidez’, ‘firmeza’ ou ‘estabilidade’ superior” (T 1.3.7.7).

<sup>32</sup> “Quanto às ‘impressões’ provenientes dos ‘sentidos’, sua causa última é, em

critério não é suficiente para garantir a fiabilidade da memória. Com efeito, numa passagem já citada no presente artigo, Hume nota que “as imagens vívidas que a memória nos apresenta nunca poderiam ser aceitas como retratos verdadeiros de percepções passadas” (T 1.4.7.3)<sup>33</sup>. Portanto, passagens como estas sugerem que apelar à força e vividez das crenças provindas da consciência não fundamentam adequadamente um argumento para defender sua fiabilidade. Mas se tal critério não é suficiente para garantir a fiabilidade dos sentidos e da memória, por que o seria em relação à consciência?

2. Nossa segunda tentativa parte da compreensão de que a consciência seria uma forma de conhecimento semelhante à intuição, quer dizer, uma convicção ‘imediate’, que ‘dispensa prova’ e de que a mente ‘não seria capaz de duvidar’<sup>34</sup>. Em casos de convicção intuitiva, a mente estaria como que ‘determinada’ a aceitar a verdade de uma proposição de modo imediato<sup>35</sup>. No que diz respeito à consciência, a convicção na

---

minha opinião, inteiramente inexplicável pela razão humana, e será para sempre impossível decidir com certeza se elas surgem imediatamente do objeto, se são produzidas pelo poder criativo da mente, ou ainda se derivam do autor de nosso ser” (T 1.3.5.2). Para um desenvolvimento mais detalhado das ramificações e consequências deste ceticismo, ver Salgadinho (2021).

<sup>33</sup> Ver nota de rodapé 14 para uma breve discussão do ceticismo humiano sobre a memória.

<sup>34</sup> Tanto quanto sabemos, Hume não define a noção de ‘intuição’ ao longo de sua obra. Contudo, nalgumas passagens, o filósofo sugere o que entenderia por essa forma de conhecimento. No *Tratado*, por exemplo, ao considerar as relações filosóficas, Hume diz: “três dessas quatro relações ‘podem ser descobertas à primeira vista’ [destaque nosso], e pertencem mais propriamente ao domínio da intuição que ao da demonstração” (T 1.3.1.2). Noutras palavras, a convicção provocada pela intuição é imediata, quer dizer, dispensa um raciocínio para descobrir a verdade da proposição. Ademais, como notado ao discorrer sobre a máxima geral da filosofia de que ‘tudo que começa a existir deve ter uma causa para sua existência’, a verdade intuída dispensa prova e a mente não consegue dela duvidar: “costuma-se pressupor essa máxima e todos os raciocínios, ‘sem se fornecer ou exigir prova alguma’ [destaque nosso]. Ela supostamente está fundada na intuição, sendo uma dessas máximas que, embora possam ser negadas verbalmente, ‘não podem ser sinceramente postas em dúvida pelos homens’ [destaque nosso]. Mas se a examinarmos segundo a idéia de conhecimento anteriormente explicada, não descobriremos nela nenhuma marca de uma tal certeza intuitiva. Ao contrário, veremos que sua natureza é bastante alheia a essa espécie de convicção” (T 1.3.3.1).

<sup>35</sup> “Pergunto, portanto: em que consiste a diferença entre crer e não crer em uma proposição? A resposta é fácil, quando se trata de proposições provadas por intuição ou por demonstração. Nesse caso, a pessoa que manifesta seu assentimento não apenas concebe as idéias de acordo com a proposição, mas é ‘necessariamente determinada a concebê-las dessa maneira particular’ [destaque nosso], seja imediatamente [no

existência de certo estado mental enquanto ele ocorre seria imediata, de maneira a determinar a mente a aceitar a verdade dessa crença. Nesse sentido, o indivíduo simplesmente não poderia escolher acreditar ou não na consciência de um estado mental particular.

Pensamos aqui em uma compreensão muito próxima à que Reid — para quem estar consciente é um poder mental que pode ser denominado de ‘faculdade’ — oferece ao explicar sua compreensão de consciência. A seu ver, as crenças devidas à consciência são imediatas, pois não dependem de raciocínio, e a mente está como que determinada a aceitá-las como verdadeiras<sup>36</sup>, pelo que sua fiabilidade dispensaria prova<sup>37</sup>. Para aqueles que porventura possam objetar que, ao proceder dessa maneira, aceita-se a fiabilidade da consciência sem uma justificação racional, Reid nota: “a esta objeção, não conheço nenhuma outra resposta que possa ser apresentada senão que descobrimos ser impossível duvidar das coisas de que estamos conscientes. A constituição de nossa natureza obriga esta crença sobre nós irresistivelmente” (2002, p. 515).

À luz dessa possível aproximação entre Hume e Reid sobre a consciência, a partir da noção de ‘intuição’, argumentamos que são as próprias características da convicção que acompanham a consciência que autorizariam o autor do *Tratado* a confiar completamente no testemunho da consciência, a acreditar na existência das percepções de que se está consciente. No entanto, notamos duas dificuldades nessa interpretação. Em primeiro lugar, tanto quanto sabemos, Hume não aponta muitos exemplos de conhecimentos intuitivos em sua obra, de modo que não se pode dizer claramente se a convicção oriunda da consciência poderia ser compreendida como intuitiva. É possível identificar a convicção de que a mente está em um estado mental particular X com a convicção intuitiva da verdade da proposição de que ‘a existência destrói a não existência e vice-versa’ (T 1.3.1.2)? A primeira forma de intuição poderia ser compreendida como intuitiva no mesmo sentido que a segunda? Em segundo lugar, as características da convicção produzida pelas crenças da consciência — imediaticidade e a indubitabilidade, por exemplo

---

caso da intuição], seja pela interposição de outras idéias” [no caso da demonstração]” (T 1.3.7.3).

<sup>36</sup> “A convicção irresistível da realidade daquelas operações não é um efeito do raciocínio: ela é imediata e intuitiva. Portanto, a existência daquelas paixões e operações de nossa mente de que estamos conscientes é um princípio primeiro e a natureza exige que nele acreditemos em consequência de sua autoridade” (2002, p. 470).

<sup>37</sup> “Se me for pedido para ‘provar’ que não posso ser enganado pela consciência, para ‘provar’ que ela não é um sentido falacioso, não posso encontrar nenhuma ‘prova’. Não posso encontrar nenhuma verdade antecedente da qual ela é deduzida ou da qual depende sua evidência” (2002, p. 470).

— são as mesmas que caracterizam a convicção de certas operações mentais cuja fiabilidade é colocada em questão por Hume. Essa é a compreensão de Reid, por exemplo. É preciso aceitar todas as fontes de crenças imediatas e de que o indivíduo é incapaz de duvidar como fontes de conhecimento:

Então, as faculdades da consciência, memória, sentidos externos e razão, são todas igualmente dons da natureza. Nenhuma razão pode ser apontada para receber o testemunho de uma delas que não seja de igual força com relação às outras. Os maiores céticos admitiram o testemunho da consciência e admitiram que o que ela testemunha deveria ser mantido como um princípio primeiro. Se, portanto, eles rejeitam o testemunho imediato dos sentidos ou da memória, eles são culpados de inconsistência (Reid, 2002, p. 463).

Reid questiona: por que não aceitar todas as outras fontes de conhecimento a que crenças intuitivas são devidas? Grande parte da humanidade concorda intuitivamente sobre a existência dos fenômenos mentais quando deles se tem consciência e, de maneira semelhante, grande parte dos seres humanos acredita intuitivamente que os objetos que são percebidos pelos sentidos externos são reais. A mente humana determina-nos a aceitar ambas as crenças da mesma maneira. Hume teria sido inconsistente em negar a fiabilidade dos sentidos e aceitar a fiabilidade da consciência se a razão para tomar esta última como uma fonte fiável de conhecimento é seu caráter imediato e indubitável.

3. Nossa terceira tentativa parte da compreensão de que a consciência não envolveria nenhum juízo da parte do indivíduo, de modo que, sem juízo, não haveria espaço para verdade ou falsidade no âmbito das atividades da consciência. Essa interpretação aproximaria as atividades da consciência daquele ato chamado por Hume de ‘simples concepção’: conceber algo sem acreditar em sua existência<sup>38</sup>. Hume fala sobre esse fenômeno mental, por exemplo, na já citada seção ‘Da

<sup>38</sup> Essa concepção é o que filósofos dos séculos XVII e XVIII, como, por exemplo, Reid, chamam de ‘simples apreensão’: ‘conceber, imaginar, apreender, entender, tem uma noção da coisa, são todas palavras utilizadas para expressar aquela operação do entendimento que os lógicos chamam de ‘simples apreensão’. [A expressão] ter uma ideia de uma coisa é, na linguagem comum, usada no mesmo sentido, penso que principalmente desde os tempos do Sr. Locke. Os lógicos definem a simples apreensão como sendo a mera concepção [*bare conception*] de uma coisa sem nenhum juízo ou crença sobre ela” (2002, p. 295).

natureza da ideia ou crença’: “a ideia de um objeto é uma parte essencial da crença que nele depositamos, mas não é tudo. ‘Concebemos muitas coisas em que não acreditamos’ [destaque nosso]” (T 1.3.7.1). Além disso, atesta no parágrafo seguinte: “há uma grande diferença entre a simples concepção da existência de um objeto e a crença nesta” (T 1.3.7.2). As ideias, quando consideradas em si mesmas, sem nenhum juízo sobre a remissão aos objetos do mundo externo, não podem ser verdadeiras ou falsas. Por exemplo, imaginar a ideia de um animal, sem julgar sobre a sua existência externa, isto é, sem remetê-la ao exterior, é um processo mental que não envolve juízo e, portanto, não poderia ser falso ou verdadeiro. Se as atividades da consciência fossem interpretadas à maneira dessa simples concepção, não haveria motivos para supor a possibilidade da falsidade no âmbito da consciência. Se não se julga de um estado mental (por exemplo, uma sensação) que ele existe na mente, não haveria possibilidade de erro.

Entretanto, entendemos que existem ao menos duas dificuldades com essa possibilidade de leitura. Em primeiro lugar, o texto humiano, a nosso ver, relaciona o estar consciente com o conhecer. Se estamos certos em nossa leitura, a consciência, aos olhos do filósofo, pode ser epistemologicamente avaliada. As passagens citadas acima de T 1.4.2.7, por exemplo, são, a nosso ver, uma das evidências textuais mais fortes em favor dessa leitura. As também já citadas passagens da primeira *Investigação*, sobretudo (IEH 7.14), confirmam essa visão. Essa tentativa de aproximar a consciência e a concepção enfrentaria a dificuldade de que esse ato de conceber não é pensado como relacionado ao conhecimento. Não há verdade ou falsidade da atividade de conceber. A consciência, ao contrário, é entendida por Hume em termos de verdade e falsidade. A consciência oferece conhecimento, a simples concepção, não. Em segundo lugar, na atividade da consciência, é possível supor que há um referencial: o conhecimento de um fenômeno mental estabelece Y de X, a consciência de uma atividade mental corresponde, se verdadeira, à atividade real desse fenômeno na mente.

Na tentativa de esclarecer nossa visão, propomos aqui uma aproximação entre a consciência e a razão. Com efeito, Hume considera que “[a] razão é a descoberta da verdade ou da falsidade”, que surge

[Do] acordo e desacordo seja quanto à relação *real* de idéias, seja quanto à existência e aos fatos *reais*”, e que “aquilo que não for suscetível desse acordo ou desacordo será incapaz de ser verdadeiro ou falso, e nunca poderá ser objeto de nossa razão (T 3.1.1.9).

Com esta afirmação, Hume explica, sucintamente, que a descoberta do verdadeiro e do falso — e a classificação de uma proposição como verdadeira ou falsa — depende de uma relação entre X e Y, de uma relação de acordo e desacordo. Aplicando esse ‘modelo’ da razão ao caso da consciência, o juízo ou crença devida à consciência — ‘estou presentemente no estado mental x’ — é verdadeiro quando há a ocorrência real de um fenômeno na mente humana que lhe corresponda. O juízo ou crença ‘eu sinto uma dor’ é verdadeiro quando de fato se sente uma dor e é falso quando esse não é o estado mental presente. Assim, é por relacionar as atividades da consciência com a verdade que a consciência, a nosso ver, não pode ser compreendida à maneira da atividade da simples concepção.

À maneira de conclusão da presente seção, observamos, de maneira semelhante às reflexões de Reid e Porchat, de que a admissão da tese da incorrigibilidade da consciência não é racionalmente justificada por Hume. Entendemos que o filósofo não apresenta, ao menos de modo explícito ou sistemático, um argumento que justifique sua aceitação da verdade das crenças devidas à consciência, muito embora tenha se ocupado com a apresentação de argumentos contra a fiabilidade de outras fontes de conhecimento. Hume apresenta argumentos que minam a confiança nos processos dos sentidos e da memória. Contudo, sobre a consciência, o filósofo mantém o silêncio, limitando-se a afirmar acriticamente que a consciência é fiável. Nesse sentido, ao questionar a fiabilidade dos sentidos e da memória e preservar a consciência de seu ataque cético, Hume poderia ser acusado de proceder de maneira arbitrária e injustificada. Esse procedimento seria inconsistente, na medida em que a fiabilidade de algumas fontes de conhecimento é atacada e uma única fonte de conhecimento é salvaguardada desse ataque. Entretanto, não encontramos, no texto do *Tratado* ou da primeira *Investigação*, nem na literatura secundária, uma solução para o problema de saber de que maneira Hume está legitimado em assumir as crenças da consciência como verdadeiras. Tampouco nos propomos a defender que essa justificação não exista. No entanto, acreditamos ser preciso sistematizar, a partir dos textos humianos, uma teoria sobre a verdade das crenças particulares sobre os fenômenos mentais, pelo que julgamos necessário que ela seja explicitada a partir do que é dito por Hume em suas obras.

## II. A tese da luminosidade

Se os indícios de que Hume está comprometido com a tese da incorrigibilidade são mais explícitos em sua obra, as sugestões de que

ele admitiria o aspecto da tese da luminosidade não são tão claros. Em verdade, julgamos existir sugestões conflitantes a esse respeito ao longo de sua obra.

### *Hume entre a admissão e a negação da tese da luminosidade*

Com efeito, o teste da experiência permitido pelo princípio da cópia no *Tratado*<sup>39</sup> e o seu compromisso com este — que oferece o fundamento das diversas buscas do filósofo por uma impressão que explique a origem de certas ideias — assenta sobre a hipótese de que a mente é capaz de consciência de todas as impressões que a afetam. Apontamos ao menos quatro evidências textuais para essa leitura. Em primeiro lugar, a busca pela impressão de eu no Livro I, a nosso ver, ilustra perfeitamente este compromisso. Concordamos com intérpretes como Saul Traiger (1985) para quem Hume, ao discordar de outros filósofos que admitem a existência de um eu simples e idêntico, apela ao testemunho de sua consciência. O conflito de Hume com outros filósofos se deve a uma ‘discordância dos dados da consciência’, pois o filósofo nega que já tenha estado consciente de uma impressão de eu<sup>40</sup>. A segunda evidência textual está no ‘Apêndice’: ao discutir a natureza do sentimento ou sensação de crença no raciocínio causal, o filósofo nega explicitamente a possibilidade de uma impressão estar presente nas operações do raciocínio, visto que, se esse fenômeno dependesse dessa impressão, a

<sup>39</sup> Para a compreensão do papel deste princípio na filosofia humiana, sugere-se a leitura do trabalho de Don Garrett (2008), em específico, a seção ‘The Copy Principle’ (2008, pp. 50-52). Para um estudo recente sobre a capacidade da imaginação de copiar ideias das impressões da mente, o ‘poder mimético’, sugere-se a leitura de uma seção da obra de Timothy Costelloe, ‘The Mimetic Power of Imagination’ (2018, pp. 7-14).

<sup>40</sup> “A incapacidade de Hume de raciocinar com metafísicos que afirmam ter uma percepção simples de si mesmo é o resultado de sua discordância com eles sobre os ‘dados da consciência’ [destaque nosso]. Um dos argumentos de Hume é o relato de sua própria tentativa de encontrar uma impressão simples de si mesmo. Ao não a encontrar, Hume conclui que está certo de que ‘não existe tal princípio’, isto é, nenhuma impressão simples e continuada, em si mesmo. Hume não pode argumentar com alguém que afirma ter consciência íntima de si mesmo, porque nenhum raciocínio poderia convencer Hume de que ele tem esse tipo de consciência íntima de si mesmo, uma vez que ele fez um esforço sincero de introspecção. Aqueles que reivindicam a consciência íntima de si mesmos sustentam que nenhuma prova pode ser fornecida para seus pontos de vista, ‘uma vez que nenhuma prova pode ser derivada de qualquer fato do qual estamos tão intimamente conscientes’ (T 251). Uma vez que Hume não conseguiu encontrar a impressão contínua simples, ele exauriu a possibilidade de levar a sério a opinião de alguns filósofos” (1985, p. 63).

mente dela estaria consciente<sup>41</sup> (*T* Ap 4). A terceira evidência textual está presente na terceira parte do Livro I, quando Hume nega que algum poder ou qualidade desconhecidos, isto é, de que não se tem consciência, possam ser relevantes na produção da crença (*T* 1.3.8.8). O fundamento dessa afirmação e a fonte de sua certeza é a compreensão de que a mente está consciente de tudo o que se passa em seu interior<sup>42</sup> (*T* 1.3.8.10). Por fim, na primeira *Investigação*, Hume discute o fenômeno da vontade a partir do pressuposto de que a mente está consciente de todas as suas percepções<sup>43</sup> (*IEH* 7.9). Se está para além da consciência, é certo que não pode ser conhecido: “pode haver ‘prova mais segura’ [destaque nosso] de que o poder pelo qual toda essa operação se realiza, longe de ser direta e completamente conhecido por um sentimento interno ou ato de consciência, é misterioso e ininteligível no mais alto grau?” (*IEH* 7.14). No parágrafo seguinte, o filósofo prossegue:

Disso tudo podemos, portanto, concluir — ‘sem nenhuma precipitação, espero, embora com bastante segurança’ [destaque nosso] — que nossa idéia de poder não é copiada de nenhum sentimento ou consciência de poder que porventura experimentemos em nosso interior ao darmos início ao movimento animal ou empregarmos nossos membros nos usos e afazeres que lhes são próprios (*IEH* 7.15).

Na literatura secundária, encontramos autores como, por exemplo, Udo Thiel (1994), para quem Hume está comprometido com a tese da luminosidade da consciência: “[...] Hume novamente segue a tradição. Descartes, por exemplo, define o pensamento em termos de

<sup>41</sup> “Ela [a hipótese de existir impressões nas operações do raciocínio] é diretamente contrária ‘à experiência’ e a ‘nossa consciência imediata’ [destaques nossos]. Todos sempre admitiram que o raciocínio é uma simples operação de nossos pensamentos ou ideias; e, por mais que possa variar a maneira como sentimos essas ideias, nada jamais entra em nossas ‘conclusões’ senão ideias, ou seja, nossas concepções mais fracas” (*T* Ap 4).

<sup>42</sup> “Concluo que a crença, que acompanha a impressão presente e é produzida por um certo número de impressões e conjunções passadas, surge imediatamente, sem nenhuma operação nova da razão ou imaginação. ‘Posso estar certo disso’ [destaque nosso], porque ‘jamais tenho consciência’ [destaque nosso] de uma operação assim, e não encontro nada em que ela pudesse estar fundada” (*T* 1.3.8.10).

<sup>43</sup> “Mas, se percebêssemos pela consciência algum poder ou energia na vontade, ‘deveríamos então conhecer esse poder’ [destaque nosso], ‘deveríamos conhecer’ [destaque nosso] sua conexão com o efeito, ‘deveríamos conhecer’ [destaque nosso] a união secreta entre a alma e o corpo e a natureza dessas duas substâncias que torna uma delas capaz de operar sobre a outra em um número tão grande de casos” (*IEH* 7.11).

consciência. Pare ele, todo ato mental é acompanhado pela consciência” (1994, p. 90). No entanto, esta leitura não nos parece inquestionável. A nosso ver, do ponto de vista interpretativo, a questão da admissão humiana da tese da luminosidade se torna complexa quando se tem em vista que o filósofo, em várias ocasiões em suas obras, reserva espaço para a possibilidade de operações de ‘poderes secretos’ capazes de influenciar a mente.

Apresentamos algumas sugestões no texto humiano sobre a existência de poderes de que a mente poderia não ter consciência. Por exemplo, na seção VIII da terceira parte do Livro I, ‘Das causas da crença’, Hume emprega algumas expressões — que destacamos — que sugerem a admissão de ocorrências não conscientes na mente:

Vale a pena observar aqui que a experiência passada, da qual dependem todos os nossos juízos a respeito de causas e efeitos, ‘pode atuar em nossa mente de ‘maneira tão insensível que passa despercebida, podendo mesmo em certa medida, ser-nos desconhecida’ [destaque nosso]. [...] Mas, como essa transição procede da experiência, e não da alguma conexão anterior entre as idéias, temos necessariamente de reconhecer que a experiência pode produzir uma crença e um juízo de causas e efeitos por uma ‘operação secreta, e sem que pensemos nela uma vez sequer’ [destaque nosso] (T 1.3.8.13).

O caso dos princípios associativos naturais na mente merece uma consideração mais detida. Nalgumas passagens, Hume parece sugerir que o fenômeno mental de associação é explicado pela consciência de ‘forças’ existentes na mente. Com efeito, Hume as entende não como conexões inseparáveis, mas como “força[s] suave[s], que comumente prevalece[m]” (T 1.1.4.1). A mente está consciente de ser conduzida suavemente a associar ideias por semelhança, contiguidade e causalidade, e essa força — apesar de objeto da consciência — não pode ser, ela própria, entendida como uma percepção. Contudo, na ‘Sinopse’ do *Tratado*, Hume se refere aos princípios associativos como algo ‘secreto’:

Nossa imaginação tem grande autoridade sobre nossas idéias; e sempre que as idéias são diferentes, pode separá-las, juntá-las e combiná-las em todas as variedades imagináveis. Porém, apesar do domínio da imaginação, existe um ‘laço ou união secreta’ [destaque nosso] entre certas idéias particulares, que faz com que a mente as reúna mais frequentemente, e que uma delas, ao aparecer, introduza outra (S 35).

Algo muito semelhante é dito na primeira *Investigação*, quando os princípios associativos são entendidos como um movimento ‘insensível’:

Já observamos que a natureza estabeleceu conexões entre idéias particulares e que, tão logo uma idéia surja em nosso pensamento, ela introduz sua idéia correlativa e para ela dirige nossa atenção, por meio de ‘um delicado e insensível movimento’ [destaque nosso] (*IEH* 5.14).

As operações desses princípios, compreendidas à luz das passagens citadas, poderiam estar para além do registro da consciência de modo que Hume não estaria comprometido com a tese da luminosidade em sua compreensão dos fenômenos mentais.

Na primeira *Investigação*, Hume é ainda mais claro sobre como é possível que poderes sejam exercidos na mente sem que a consciência os acompanhe. Nas seguintes passagens, o filósofo afirma, no contexto da discussão sobre a origem da ideia de ‘poder’, que uma vez que a mente não tem consciência de tal poder, a origem de sua ideia não pode ser investigada:

Aprendemos em anatomia que o objeto imediato do poder no movimento voluntário não é o próprio membro que é movido, mas certos músculos, nervos, e espíritos animais, ou talvez algo ainda mais minúsculo e mais desconhecido, através dos quais o movimento sucessivamente se propaga antes de atingir propriamente o membro cujo movimento é o objeto imediato da volição. Pode haver prova mais segura de que o poder pelo qual toda essa operação se realiza, ‘longe de ser direta e completamente conhecido por um sentimento interno ou ato de consciência, é misterioso e ininteligível no mais alto grau?’ [destaque nosso] (*IEH* 7.14)

Mas, se o poder original fosse sentido, ele teria de ser conhecido, e se fosse conhecido, seu efeito também teria de sê-lo, dado que todo poder é relativo a seu efeito. E vice-versa: se o efeito não for conhecido, o poder não pode ser conhecido, nem sentido. Como, na verdade, podemos estar conscientes do poder de mover nossos membros se não temos tal poder, mas apenas o de mover certos espíritos animais que, embora produzam ao fim e ao cabo o movimento de nossos membros, operam não obstante de uma maneira que está totalmente fora do alcance de nossa compreensão? (*IEH* 7.14)

### *Uma teoria dos graus de consciência*

Doravante, ocupamo-nos em apresentar uma hipótese interpretativa sobre como seria possível entender as menções de Hume a estados mentais aparentemente fora do registro da consciência: a compreensão de um menor ou maior grau de consciência de certos fenômenos mentais. Neste sentido, julgamos que a sistematização de uma teoria de graus inferiores e superiores de consciência seja capaz de explicar muitas das sugestões de Hume que parecem indicar a possibilidade de ocorrências não conscientes na mente. Quanto mais vívida é uma percepção, mais ela estaria presente à consciência. Se uma percepção não apresenta vividez suficiente, ela ocorre de modo insensível na mente.

Para se compreender a admissão da existência de uma ocorrência ‘despercebida’ e ‘desconhecida’ na mente pelo filósofo em passagens como a da seção ‘Das causas da crença’ (*T* 1.3.8.13) citada acima, parece-nos necessário supor que Hume admite que a mente pode estar mais ou menos consciente de suas percepções de acordo com a vividez com que atingem a mente. De outro modo, o filósofo precisaria contrariar sua tese de que a mente está consciente de todas as suas percepções. Assim, admitindo a possibilidade de que Hume esteja implicitamente se referindo a graus de consciência, quer dizer, que a mente estaria mais ou menos consciente de alguns de seus fenômenos, uma ocorrência mental ‘despercebida’ ou ‘desconhecida’ não seria, nesse sentido, um fenômeno à margem do registro da consciência, mas apenas que ocorreria despercebidamente, em virtude da sua menor vividez. Gostaríamos de notar algumas passagens do texto de Hume que parecem apontar na direção dessa teoria de graus de consciência.

O trecho mais importante, a nosso ver, aparece na seção ‘Da ideia de conexão necessária’, da terceira parte do Livro I do *Tratado*, quando o filósofo reconhece a existência explicitamente desses graus inferiores e superiores de consciência para explicar que a mente poderia, ‘em certa medida’, desconhecer um fenômeno mental:

Portanto, se alegamos possuir uma idéia legítima dessa eficácia, devemos apresentar algum exemplo em que a eficácia ‘se mostre à mente de forma clara’ [destaque nosso], e em que suas operações ‘sejam evidentes à nossa ‘consciência’ [destaque nosso] ou sensação (*T* 1.3.14.6).

De acordo com o que é sugerido na passagem, é possível que uma impressão afete a mente de modo que não revele claramente à consciência,

de modo que elas não são evidentes à observação. Na primeira *Investigação*, Hume parece manter essa compreensão ao notar que:

O movimento de nosso corpo segue-se ao comando de nossa vontade; ‘disso estamos conscientes a cada instante’. Mas os meios pelos quais isso se realiza, a energia pela qual tudo isso está tão longe de nossa consciência imediata que deve para sempre escapar às nossas mais diligentes investigações (*IEH* 7.1.9-10; destaque nosso).

Existem fenômenos mentais que podem não se apresentar claramente à mente, pela consciência, de modo que suas ocorrências não seriam evidentes. Se essas ocorrências não são claras, é possível que a mente lhes seja insensível, como se não fossem conhecidas. O mais diligente filósofo da mente, como Hume, pode não ser capaz de observar um fenômeno que, apesar de consciente, encontra-se, por sua falta de clareza, não se mostra de modo evidente.

Sugestões dessa compreensão de graus de consciência estão presentes também no Livro II do *Tratado*. Por exemplo, na seguinte passagem, Hume observa que o costume reduz a vividez de uma impressão de modo a fazer com ela ocorra ‘insensivelmente’:

Creio que se pode estabelecer seguramente, como uma máxima geral, que todo objeto que se apresenta aos sentidos e toda imagem que se forma na fantasia são acompanhados de alguma emoção ou movimento proporcional dos espíritos animais; e por mais que ‘o costume nos torne insensíveis a essa sensação’, e nos faça confundir a com o objeto ou com a idéia [...] (*T* 2.2.8.4).

Em nossa leitura dessa passagem, Hume não nega a existência de uma impressão de sensação que afeta a mente, apenas que a sua vividez é a tal ponto reduzida pelo costume que é como se não fosse sentida.

Se estamos certos em nossa leitura, a compreensão de graus de consciência permitiria explicar a polêmica passagem do Livro II sobre a impressão de eu. No trecho a seguir, Hume nota:

É evidente que a idéia, ou antes, a impressão de nós mesmos, está sempre presente em nosso íntimo, e que nossa consciência nos proporciona uma ‘concepção tão viva’ [destaque nosso] de nossa própria pessoa que é impossível imaginar algo que a supere quanto a esse aspecto (*T* 2.1.11.4).

O início da passagem é claro: a impressão de eu está sempre presente, isto é, a mente sempre sente o seu eu. Contudo, essa experiência de o sentir, Hume parece observar, não está constantemente presente à consciência, pois nem sempre é capaz de afetar de modo tão vívido à mente. É justamente pela pouca vividez dessa impressão que Hume, em algumas passagens, sugere que ela não pode ser ‘percebida’:

Podemos conceber que um ser pensante tenha muitas ou poucas percepções. Suponhamos que a mente seja reduzida a um estado inferior ao de uma ostra. Suponhamos que tenha apenas uma percepção, como a de sede ou fome. Consideremo-la nessa situação. Sois capazes de perceber alguma coisa além dessa mera percepção? Possuís alguma noção de ‘eu’ ou ‘substância’? Se não a possuís, a adição de outras percepções nunca poderá vos dar essa noção (Apêndice §24).

A nosso ver, é apenas na medida em que essa impressão não é suficientemente vívida que Hume sugere que ela não pode ser percebida, isto é, não está clara na consciência.

Portanto, nossa sugestão é que Hume compreende graus inferiores e superiores de consciência para explicar a ocorrência de certos fenômenos mentais que, à primeira vista, poderiam ser entendidos como ocorrências das quais a mente não está consciente. Não há algo como um fenômeno mental inconsciente. O filósofo admite o aspecto da luminosidade da tese da transparência da consciência.

## Referências bibliográficas

- Ainslie, D. C. (2012). Hume, a Scottish Locke? Comments on Terence Penelhum’s Hume. *Canadian Journal of Philosophy*, 42(S1), 161-170. <http://www.jstor.org/stable/44814629>
- Audi, R. (1974). The limits of self-knowledge. *Canadian Journal of Philosophy*, 4(2), 253-267. <http://www.jstor.org/stable/40230503>
- Bonjour, L. (1985). *The structure of empirical knowledge*. Harvard University Press.
- Broughton, J. (2008). Self-knowledge. Em J. Broughton e J. Carriero (Eds.), *A companion to Descartes* (pp. 179-195). Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470696439.ch11>
- Calvente, S. (2021). Contra una interpretación reduccionista del método experimental de David Hume. *Kriterion*, 151, 55-78. <https://doi.org/10.1590/0100-512X2021n15103sc>

- Calvente, S. (2022). 'The father of the experimental philosophy of the human mind': Descartes and the Scottish Enlightenment's moral philosophers. *Journal of Scottish Philosophy*, 20(3), 217-235. <https://www.eupublishing.com/doi/abs/10.3366/jsp.2022.0337>
- Costelloe, T. (2018). *The imagination in Hume's philosophy: The canvas of the mind*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9781474436410>
- Descartes, R. (2004). *Meditações sobre filosofia primeira* (F. Castilho, Trad.). UNICAMP.
- Descartes, R. (2006). *Meditations, Objections and Replies* (R. Ariew & D. Cress, Eds. e Trans.). Hackett Publishing Company.
- Freitas, V. (2022). O ceticismo de David Hume na leitura de Thomas Reid. *Filosofia Unisinos*, 23(3), 1-15. <https://doi.org/10.4013/fsu.2022.233.01>
- Freitas, V. (2023). A noção humiana de 'consciência' no Apêndice ao *Tratado da natureza humana*. *Kriterion*, 154, 191-211. <https://doi.org/10.1590/0100-512X2023n15409vff>
- Garrett, D. (2008). Hume's theory of ideas. Em E. S. Radcliffe (Ed.), *A companion to Hume* (pp. 41-57). Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470696583.ch2>
- Hansen, S. (1988). Hume's impressions of belief. *Hume Studies*, 14(2), 277-304. <https://doi.org/10.1353/hms.2011.0497>
- Hume, D. (IEH) (2004). *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral* (J. O. de A. Marques, Trad.). UNESP.
- Hume, D. (T) (2001). *Tratado da natureza humana* (D. Danowski, Trad.). UNESP.
- Husserl, E. (1970). *Philosophie première: Histoire critique des idées* (1ª ed.). PUF.
- McDonough, J. (2002). Hume's account of memory. *British Journal for the History of Philosophy*, 10(1), 71-87. <https://doi.org/10.1080/09608780110099877>
- Noxon, J. (1969). Senses of identity in Hume's Treatise. *Dialogue*, 8(3), 367-384.
- Owen, D. (2009). Hume and the mechanics of mind: Impressions, ideas, and association. *The Cambridge companion to Hume* (2ª ed., pp. 70-104). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521859868.003>
- Penelhum, T. (2012). Hume, Locke and consciousness. *Canadian Journal of Philosophy*, 42(S1), 198-203. <http://www.jstor.org/stable/44814632>
- Qu, H. (2015). Hume on mental transparency. *Pacific Philosophical*

- Quarterly*, 98(4), 576-601. <https://doi.org/10.1111/papq.12125>
- Porchat, O. (1987). Ceticismo e mundo exterior. *Discurso*, 16, 33-68. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1987.37919>
- Reid, T. (1997). *Inquiry into the human mind on the principles of common sense* (D. Brookes, Ed.). Edinburgh University Press.
- Reid, T. (2002). *Essays on the intellectual powers of man* (Derek Brookes, Ed.). Edinburgh University Press.
- Salgadinho, C. (2021). Ideias relativas, conceptibilidade e ceticismo na teoria causal de Hume. *Sképsis*, 22, 21-39.
- Stevenson, G. P. (1998). Humean self-consciousness explained. *Hume Studies*, 24(1), 95-129. <https://doi.org/10.1353/hms.2011.0153>
- Thiel, U. (1994). Hume's notions of consciousness and reflection in context. *British Journal for the History of Philosophy*, 2(2), 75-115. <https://doi.org/10.1080/09608789408570900>
- Thiel, U. (2011). *The early modern subject: Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199542499.001.0001>
- Traiger, S. (1985). Hume on finding an impression of the self. *Hume Studies*, 11(1), 47-68. <https://doi.org/10.1353/hms.2011.0002>
- Waxman, W. (1994). *Hume's theory of consciousness*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511554520>
- Yandell, K. (1992). Continuity, consciousness, and identity in Hume's philosophy. *Hume Studies*, 18(2), 255-274. <https://doi.org/10.1353/hms.2011.0441>

*Recebido em 2 de janeiro de 2024; aceito em 1º de abril de 2024.*