

Os Fundamentos da Identidade Pessoal em Hume

The Grounds of Personal Identity in Hume

Fábio Augusto Guzzo

UFRGS

fabioaguzzo@yahoo.com.br

Resumo

Em sua teoria sobre a identidade pessoal, Hume afirma que não somos nada senão um feixe de percepções. O que significa isso? Como um primeiro passo para responder essa pergunta, proponho uma análise da seção *Da imaterialidade da alma (Tratado da Natureza Humana, 1.4.5)*, onde os conceitos de representação e causalidade desempenham papel crucial na rejeição humiana da alma enquanto noção metafísica. O artigo defende uma interpretação realista da causalidade, atribuindo a Hume a tese da conexão necessária entre pensamento e matéria. Como ferramenta auxiliar dessa análise, faço uma comparação entre as concepções de Reid e Hume acerca da natureza da mente, da representação e da causalidade: enquanto para Reid o pensamento está conjugado apenas arbitrariamente a processos físicos, para Hume o pensamento, ou a percepção, é um fenômeno fundamentalmente físico. A mente é, portanto, um conjunto de eventos físicos unidos causalmente.

Palavras-chave: causalidade; Hume; matéria; mente; Reid; representação.

Abstract

In his theory about personal identity, Hume says that we are nothing but a bundle of perceptions. What does that mean? As a first step to answer this question, I propose an analysis of the section *Of the immateriality of the soul (Treatise of Human Nature, 1.4.5)*, where the concepts of representation and causality play a crucial role in Hume's rejection of the soul as a metaphysical notion. The paper defends a realist interpretation of causality, attributing to Hume the thesis of the necessary connection between thought and matter. As an auxiliary tool of this analysis, I compare Reid's and Hume's views about the nature of the mind, representation and causality: while to Reid thought is only arbitrarily conjugated to physical processes, to Hume thought, or perception, is a fundamentally physical phenomenon. The mind is, therefore, a bundle of causally united physical events.

Key words: causality; Hume; matter; mind; Reid; representation.

Introdução

Na seção *Da identidade pessoal (Tratado da Natureza Humana, 1.4.6)*, Hume expõe sua tese através da famosa metáfora do teatro:

A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. Mas a comparação com o teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e *não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto* (T 1.4.6.4; os itálicos, na última frase, são meus).

Essa é uma tese ontológica acerca da mente. Mais especificamente, é uma tese que, ao rejeitar a existência de uma mente simples e indivisível, sustenta a natureza complexa e mutável do eu. Nessa mesma seção há, também, uma tese epistemológica, segundo a qual nós formamos a ideia da identidade pessoal devido às relações de semelhança e causalidade que se estabelecem entre as percepções do feixe.

Meu objetivo é esclarecer de que modo alguns dos princípios filosóficos humianos justificam a tese ontológica. Parto do pressuposto de que essa tese é formulada fundamentalmente na seção *Da imaterialidade da alma* (T 1.4.5).

Na primeira parte do artigo, exponho alguns dos argumentos contidos nessa seção. É nela que desaparece a mente, ou seja, aquele palco no qual as percepções entrariam em cena. Mas o palco desaparece apenas enquanto entidade imaterial, inextensa, simples. A conclusão da seção é que as percepções continuam sendo suportadas por um palco físico, ou seja, o organismo do sujeito. Assim, ao contrário da conclusão da metáfora do teatro, Hume teria de dizer que nós temos, sim, uma noção *do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto*. Tal correção não é incompatível com a filosofia humiana, como pretendo esclarecer.

Para corroborar essa interpretação, na segunda parte do artigo faço uma comparação entre Reid e Hume no que diz respeito às noções anteriormente examinadas. Reid, a partir de sua compreensão acerca da natureza das representações e da causalidade que se estabelece entre processos físicos e mentais, oferece um *experimentum crucis* através do qual a teoria das idéias humiana deveria ser avaliada. Afirmo, em suma, que Hume não aceita o dualismo de Reid, aquele segundo o qual não poderia haver, na mente, qualquer coisa semelhante à extensão. Ou seja, Hume defende que a mente não é imaterial.

1 Da Imaterialidade da Alma

De acordo com o primeiro tópico da seção *Da imaterialidade da alma*, simplesmente não temos ideia alguma da alma enquanto entidade distinta das percepções: “Não possuímos ideia perfeita de nada senão de percepções. Uma substância é absolutamente diferente de uma percepção. Portanto, não possuímos nenhuma ideia de uma substância” (T 1.4.5.6). A questão da natureza da alma, portanto, seria ininteligível. A seção, contudo, não abandona a questão. Hume prossegue e expõe um segundo argumento que lhe pareceu “notável” (cf. T 1.4.5.7).

O segundo e "notável" tópico da seção discorre sobre a conjunção local entre a alma e a matéria. A presumível incompatibilidade dessa relação fornecia o seguinte argumento para os imaterialistas:

Tudo que é extenso é composto de partes; e tudo que é composto de partes é divisível, se não na realidade, ao menos na imaginação. Mas é impossível haver uma conjunção entre uma coisa divisível e um pensamento ou uma percepção, que é um ser inteiramente inseparável e indivisível. Por que, supondo que houvesse tal conjunção, o pensamento indivisível existiria à esquerda ou à direita desse corpo extenso e divisível? Na superfície ou no meio? Atrás ou na frente dele? Se o pensamento existir em conjunção com a extensão, ele tem de estar em algum lugar dentro de suas dimensões [...] O pensamento e a extensão, portanto, são qualidades absolutamente incompatíveis, e jamais poderiam se incorporar juntas num objeto único (T 1.4.5.7).

Esse argumento parte do pressuposto de que eventos mentais (o pensamento, a percepção) são imateriais, inextensos. Essa é uma tese metafísica acerca da *natureza* desses eventos. Se essa premissa é correta, então nossa natureza não pode constituir-se apenas de um corpo físico. Seria necessária uma alma, imaterial, que suportasse os eventos mentais que, indubitavelmente, temos.

O que é, contudo, um estado mental? O que é uma percepção ou um pensamento? Segundo a teoria humiana das ideias, as percepções são fenomenologicamente definidas quanto aos graus de suas qualidades. A impressão de uma cadeira, por exemplo, tem uma cor determinada, uma altura determinada, e assim por diante. Uma ideia dessa cadeira é uma cópia da impressão, uma imagem enfraquecida, mas não indeterminada, dessas mesmas qualidades. Tomando por pressuposto que, na filosofia humiana, as impressões de sensação devem ser igualadas aos objetos empíricos, as ideias seriam as únicas percepções dotadas de caráter representativo. Duas condições devem ser satisfeitas para que uma ideia represente uma impressão: ela deve originar-se causalmente da impressão e deve ser semelhante à impressão que a causou (cf. Garrett, 2006, p. 309).

Dessa forma, se representamos objetos empíricos extensos, nossas representações desses objetos devem ser, também, extensas, de modo a satisfazer a condição da semelhança. A ideia da extensão, segundo Hume, origina-se da composição dos mínimos sensíveis apreendidos pela visão e pelo tato:

Aquela mesa que neste exato momento aparece diante de mim é apenas uma percepção, e todas as suas qualidades são qualidades de uma percepção. Ora, a mais evidente dentre todas essas qualidades é a extensão. A percepção se compõe de partes. Essas partes estão situadas de modo a nos fornecer a noção de distância e contiguidade, de comprimento, largura e espessura. O limite dessas três dimensões é o que chamamos de figura. Essa figura é móvel, separável e divisível. Mobilidade e separabilidade são as propriedades distintivas dos objetos externos. E, para acabar de vez com todas as disputas, a ideia mesma de extensão é copiada tão somente de uma impressão e, conseqüentemente, tem de corresponder perfeitamente a ela. Dizer que a ideia de extensão corresponde a alguma coisa é dizer que ela é extensa (T 1.4.5.15).

Hume pode, assim, negar que a natureza de nossos pensamentos ou percepções seja exclusivamente imaterial ou inextensa. Desse modo, ele permite-se dirigir o próprio argumento da conjunção local entre a alma e as percepções *contra* os imaterialistas:

Agora, o livre-pensador já pode também triunfar. Tendo visto que há impressões e ideias realmente extensas, ele pode perguntar a seus antagonistas como é possível que um sujeito simples e indivisível e uma percepção extensa se incorporem. Todos os argumentos utilizados pelos teólogos podem agora se voltar contra estes. O sujeito indivisível, ou, se quiserem, a substância imaterial, está à esquerda ou à direita da percepção? Está nesta parte em particular, ou naquela outra? Estará em todas as partes sem ser extenso? Ou estará inteiro em cada uma das partes, sem abandonar as restantes? (T 1.4.5.16).

Deste modo, segundo Hume, há tanto percepções extensas (as táteis e as visuais) quanto inextensas (os odores, sabores, sons e todas as impressões de reflexão); a aplicação do argumento da conjunção local é insuficiente para a compreensão da natureza da alma: as percepções extensas não podem unir-se a uma alma imaterial, assim como as inextensas não podem estar ligadas a uma alma material.

Contudo, se o argumento da conjunção local deixava indecida a disputa entre imaterialistas e materialistas acerca da substância da alma, o exame das causas de nossas percepções, que é o terceiro tópico da seção, coloca os últimos em vantagem:

Pois todos podem perceber que as diferentes disposições de seus corpos mudam seus pensamentos e sentimentos. E se acaso se disser que isso depende da união da alma e do corpo, responderei que devemos separar a questão acerca da substância da mente daquela acerca da causa de seu pensamento. Limitando-nos a esta última questão, descobrimos, pela comparação entre suas ideias, que pensamento e movimento são duas coisas diferentes; e, pela experiência, que estão constantemente unidos. Sendo estas as únicas circunstâncias que entram na ideia da causa e efeito, quando aplicada às operações da matéria, podemos concluir com certeza que o movimento pode, e de fato é, a causa do pensamento e da percepção (T 1.4.5.30).

Por que Hume afirma que o materialista estaria em vantagem, aqui? Para responder essa questão, devemos nos perguntar *no que consiste* a causalidade entre pensamento e matéria. Deveríamos concluir, seguindo uma leitura tradicional da teoria humiana da causalidade, que há apenas uma *conjunção constante* entre estados mentais e estados corpóreos? Penso que não.

Para defendermos uma leitura realista, na qual a relação causal não se reduz à mera regularidade entre eventos, poderíamos escolher algumas passagens do *Tratado* nas quais a letra do texto *parece* legitimar tal interpretação. Por exemplo:

[C]omo nossa *ideia de eficiência* é derivada da conjunção constante entre dois objetos, sempre que se observa tal conjunção, a causa é eficiente; quando não se observa, não pode haver nenhum tipo de causa (T 1.3.14.32; itálicos meus).

Todos reconhecem que as operações dos corpos externos são necessárias, e que, na comunicação de seu movimento e em sua coesão mútuas, não há nenhum traço de indiferença ou liberdade. Todo objeto é determinado por um destino absoluto [...] Portanto, as ações da matéria devem ser vistas como exemplos de ações necessárias; e tudo que, por esse aspecto, estiver na mesma situação que a matéria deverá ser admitido como necessário (T 2.3.1.3).

Segundo a primeira passagem, a conjunção constante seria apenas uma *evidência* da causalidade: como não temos nenhuma apreensão da conexão necessária entre causas e efeitos, é unicamente através da observação de uma conjunção constante que podemos atribuir eficiência às causas. Ou seja, Hume não estaria se comprometendo com a *tese ontológica* de que a

causalidade é apenas uma conjunção constante entre eventos; se essa interpretação (que podemos chamar de epistemológica) estiver correta, e se admitirmos que entre as operações da matéria tudo é determinado necessariamente, como afirma a segunda passagem, a observação de uma conjunção constante em outros domínios da realidade torna plausível que atribuamos a eles a mesma necessidade que atribuímos ao mundo material. Assim, se há tal conjunção entre as percepções e a matéria, então há uma conexão necessária entre as duas.

Visto que, contudo, as evidências textuais são sempre controversas no que toca à resolução da disputa entre o velho e o novo Hume, procurarei fundamentá-la com uma comparação entre Hume e Reid.

Argumentarei que o fato de Hume não aceitar a concepção dualista da natureza humana, tal como defendida por Reid, torna admissível a interpretação de que a causalidade, em Hume, não se reduz à mera regularidade. A principal razão que me leva a concluir isto é que a teoria da regularidade, defendida por Reid no que se refere ao mundo físico, se deve a um aspecto de sua filosofia que Hume jamais aceitaria: a concepção de que causas verdadeiras (ou eficientes) pressupõem uma volição. Ou seja, uma causa no sentido estrito, para Reid, deve estar fora da ordem dos fenômenos físicos, onde tudo é determinado necessariamente. Assim, a regularidade que observamos é mera conjunção constante.

Se Hume é um monista, ele não pode admitir tal concepção da causalidade. Ou seja, para Hume as causas que observamos são realmente dotadas de eficiência, embora não haja nelas nada que se assemelhe à volição presente numa causa ativa. Causas ativas (isto é, causas não determinadas), segundo Hume, não existem. É isso que espero mostrar a seguir.

2 Hume e Reid

Segundo Reid, a percepção de objetos externos é um elo da "misteriosa corrente" que liga o mundo material ao mundo mental (Intellectual Powers 2.1 H 245b). São três os elementos envolvidos nessa corrente.

O primeiro elemento que desencadeia a crença num objeto externo qualquer é a impressão material que o objeto produz em nossos órgãos e que é levada ao cérebro por intermédio dos nervos: "O órgão serve somente como um meio, através do qual uma impressão é feita no nervo; e o nervo serve como um meio para que uma impressão seja feita no cérebro. Aqui termina a parte material; no mínimo, não podemos mais acompanhá-la; todo o resto é intelectual" (Intellectual Powers 2.2 H 248a).

O segundo elemento é a sensação, uma mera modificação da mente, ou seja, cuja existência é dependente da existência da mente: "A sensação, em si mesma, não implica nem a concepção nem a crença em qualquer objeto externo. Ela supõe um ser sensível e uma certa maneira na qual esse ser é afetado, mas não supõe nada mais" (Intellectual Powers 2.16 H 312b). Segundo Reid, a sensação é um ato mental sem nenhuma semelhança com a impressão material.

Além disso, não há qualquer conexão necessária entre, por exemplo, a pressão de um objeto sobre a pele e a sensação (de dor, de suavidade) que daí se segue. Portanto, a relação entre a impressão material e a sensação é meramente a de conjunção constante: não sabemos se a impressão material é realmente uma causa da sensação ou apenas uma ocasião para a sua produção.

O terceiro elemento é a percepção que se segue à sensação. As sensações, segundo Reid, são signos naturais de qualidades reais dos objetos externos. Como se explica esse fato, se também entre a sensação e a qualidade do objeto externo não há qualquer semelhança? A tese de Reid é que os signos naturais operam de acordo com sugestões naturais: "Uma sensação do tato sugere a solidez, embora não se assemelhe a ela e, tanto quanto podemos saber, não tem nenhuma conexão necessária com ela" (Inquiry 5.3 H 121b). Como nenhuma de nossas sensações se assemelha aos objetos externos, é através das sugestões naturais que um ato mental pode representá-los: assim como a palavra "gato" representa o felino sem assemelhar-se a ele, uma sensação inextensa e imaterial pode representar algo externo e extenso (cf. Copenhaver, 2006, p. 462-3).

Desse modo, o ponto fundamental da crítica de Reid à teoria das ideias é o princípio de que a relação representativa não tem como condição necessária a semelhança (cf. Wolterstorff, 2006, p. 114-5). Daí o teste decisivo proposto para desbancar a filosofia moderna:

[G]ostaria de, humildemente, propor isto como um *experimentum crucis*, pelo qual o sistema das ideias deve permanecer ou desaparecer; e ele traz o assunto para uma questão simples: extensão, figura e movimento podem, cada um deles, ou todos eles, ser tomados como a matéria desse experimento. Ou eles são ideias de sensação, ou não. Se for demonstrado que qualquer um deles é uma ideia de sensação, ou tem a mínima semelhança com qualquer sensação, eu coloco minha mão sobre a minha boca e desisto de toda pretensão de reconciliar a razão e o senso comum neste assunto, e devo tolerar o triunfo do ceticismo das ideias. Mas se, por outro lado, eles não são ideias de sensação, nem semelhantes a qualquer sensação, então o sistema das ideias é um cabo de areia, e todos os elaborados argumentos da filosofia cética contra o mundo material, e contra a existência de tudo exceto impressões e ideias, decorrem de uma hipótese falsa (Inquiry 5.7 H 128a-b).

A premissa aceita por Reid, então, reza assim: "Se há impressões extensas ou ideias da extensão 'localizadas' na mente, *então* a mente deve ser extensa" (Falkenstein, 1995, p. 35).

Para Reid, os filósofos modernos negaram um fato evidente – o de que concebemos os objetos externos – em nome de uma hipótese tomada irrefletidamente, a hipótese de que "não podemos conceber qualquer coisa que seja, exceto aquilo que se assemelha a uma sensação ou ideia em nossas mentes" (Inquiry 5.8 H 132a). Como é bem sabido, Reid via o ceticismo como uma consequência lógica da teoria moderna das ideias: se o alcance de nossa mente se restringe somente ao conteúdo das ideias, não temos qualquer concepção do mundo externo.

Eis o ponto central da refutação reideana da teoria das ideias:

Apelo a qualquer homem de bom senso, se a extensão, ou qualquer imagem da extensão, pode estar num sujeito inextenso e indivisível [...] Ele [Hume] toma por certo que há ideias da extensão na mente; e daí infere que se, enfim, ela é uma substância, deve ser uma substância extensa e divisível. Ao contrário, tomo por certo, de acordo com o testemunho do senso comum, que minha mente é uma substância – isto é, um sujeito pensante permanente; e minha razão me convence de que ela é uma substância inextensa e indivisível; e daí eu infiro que não pode haver nela nada que se assemelhe à extensão (Inquiry 7.1 H 210b).

Reid toma a premissa acima mencionada e argumenta por *modus tollens*: nossa mente é inextensa; portanto, não há nela qualquer coisa que se assemelhe à extensão. Qual é a razão para o antecedente do condicional? Numa palavra, o dualismo reideano, ou seja, a opinião tomada “de acordo com o testemunho do senso comum” de que a mente é uma substância imaterial. Ou seja, uma crença do senso comum determina o veredicto de que aquilo que nos aparece não tem qualquer semelhança com a extensão. Devido a essa opinião, Reid se recusa a reconhecer a fenomenologia de nossa experiência, a qual revela que as percepções táteis e visuais estão dispostas espacialmente. Contudo, por que as aparências devem conformar-se a uma crença sobre a substância de nossa alma?

Hume, rejeitando qualquer pressuposição acerca da natureza da mente, não submete a fenomenologia das percepções a qualquer classificação preconcebida. Além disso, sem contar com o recurso das sugestões naturais reideanas, que fundamentavam a possibilidade de recusar a semelhança como condição necessária da representação, a filosofia humiana é levada à identificação entre impressões de sensação e objetos empíricos:

[C]omo nada jamais está presente à mente além das percepções, e como todas as ideias são derivadas de algo anteriormente presente à mente, segue-se que nos é impossível sequer conceber ou formar uma ideia de alguma coisa especificamente diferente de ideias e impressões (T 1.2.6.8).

Hume, em suma, não fundamenta sua filosofia no dualismo. É por isso que a hipótese da imaterialidade da alma (e de seus estados) não teria nada a dizer acerca do *experimentum crucis* proposto por Reid. Numa carta a Hugh Blair (cf. Wood, 1986, p. 416), Hume diz que a doutrina de Reid nos leva de volta às ideias inatas. Por que Hume afirmou isso? Ora, Reid comprometeu-se com a tese de que concebemos a existência de objetos e qualidades que não compartilham de qualquer semelhança com as sensações. Somente ideias inatas, então, *anteriores* à experiência sensível, poderiam nos proporcionar o conhecimento de objetos e qualidades distintos da experiência sensível.

Em Hume, não há ideias inatas, sugestões naturais ou uma alma imaterial. Há apenas um organismo que, em contato com os objetos externos, produz percepções. Concebemos os objetos de acordo com as qualidades dessas percepções. Ou seja, conhecemos as *aparências* dos objetos. Por detrás do ceticismo humiano, então, está a concepção de que as percepções são *efeitos* desse contato entre o organismo humano e os objetos externos, e não *ocasiões* que nos fazem conhecer a natureza desses objetos. Um corpo físico, assim, é o local onde as cenas da vida mental são representadas. Nesse sentido, a metáfora do teatro, segundo a qual “não temos a menor noção do lugar em que essas cenas [as percepções] são representadas ou do material de

que esse lugar [a mente] é composto” (T 1.4.6.4), é enganadora. A teoria da representação humiana, então, está estritamente ligada à sua concepção da relação causal que se estabelece entre os objetos externos e nossa mente.

A teoria de Reid acerca da causalidade é análoga à de Hume num ponto: não temos uma ideia da conexão necessária entre as causas e efeitos observados na natureza. Reid conclui daí que não há causas físicas reais (cf. Wright, 1987, p. 396). Ele diz, por exemplo, acerca dos fenômenos naturais, que “enganamos a nós mesmos se pensamos que podemos identificar a verdadeira causa eficiente de qualquer um deles” (Active Powers 1.6 H 527a).

Contudo, apesar dessa concepção regularista da causalidade, Reid diz que *deve* haver uma *causa ativa* dos fenômenos naturais. É por esse motivo que ele faz uma distinção entre leis e causas: “As leis da natureza são as regras através das quais os efeitos são produzidos; mas deve haver uma causa que opera mediante essas regras. As regras da navegação nunca conduziram um barco. As regras da arquitetura nunca construíram uma casa” (Active Powers 1.6 H 527a).

A causa ativa primeira, para Reid, é Deus: Ele causa as leis naturais, e as leis naturais determinam os eventos físicos. Por isso, a ordem causal em Reid pode ser chamada de uma contingência necessária: tudo poderia ser diferente, mas dadas as leis naturais escolhidas por Deus, os eventos seguem-se necessariamente (cf. Copenhaver, 2006, p. 454-5). Reid diz, além disso, que uma causa ativa só pode atuar sobre aquilo que é contingente (cf. Active Powers 1.5 H 523a), ou seja, sobre aquilo que poderia ser diferente. É essa concepção de causalidade, penso eu, que Hume não aceita.

Conclusão

A teoria causal de Hume não reduz a relação entre causas e efeitos à mera conjunção constante entre ambos. A conjunção constante, em Hume, é uma *evidência* da eficiência das causas observadas, tal como parecia ser dito pela primeira passagem que aduzimos para nossa interpretação (T 1.3.14.32; citada acima, p. 5). É por isso que não faz sentido postular uma causa ativa para além das causas observadas na experiência. Isso não faz sentido porque tudo está determinado desde sempre, tal como afirmava a segunda passagem (T 2.3.1.3; citada acima). Conforme Filo nos *Diálogos sobre a Religião Natural*, mesmo a ordem na natureza, presumidamente uma evidência inegável de um desígnio, pode ser concebida como o efeito da matéria em movimento:

Em qualquer hipótese, cética ou religiosa, o acaso não pode ter lugar. Tudo está certamente governado por leis fixas e invioláveis; e, se a essência mais recôndita das coisas viesse a abrir-se para nós, descobriríamos então um cenário do que presentemente não podemos ter a menor ideia. Em lugar de admirar a ordem dos seres naturais, veríamos claramente que lhes teria sido absolutamente impossível apresentar, no mais ínfimo detalhe, qualquer outra disposição (D 6.88).

Hume recusa precisamente as duas causas ativas identificadas por Reid: Deus e a vontade humana. Ou seja, as causas ativas são banidas da filosofia humiana porque, dentre

outras razões, não há nada de contingente sobre o que elas possam agir. Assim, não há nenhuma entidade fora da ordem natural necessariamente determinada.

Penso que essa concepção da causalidade pode explicar a “vantagem dos materialistas” a respeito da causalidade das percepções: a causalidade entre o estado de nosso organismo e nossas percepções não é mera conjunção constante entre os dois tipos de eventos. O caráter qualitativo de nossa experiência, então, está indissociavelmente unido a eventos materiais. Isso só é possível porque não somos compostos de duas substâncias metafisicamente distintas. Esse é, em minha opinião, o fundamento da identidade pessoal como feixe de percepções.

Referências

- BUCKLE, S. 2007. Hume's Sceptical Materialism. *Philosophy*, 82: 553-578.
- COPENHAVER, R. 2006. Is Thomas Reid a Mysterian? *Journal of the History of Philosophy*, 44(3):449-466.
- FALKENSTEIN, L. 1995. Hume and Reid on the Simplicity of the Soul. *Hume Studies*, 21(1):25-45.
- GARRETT, D. 2006. Hume's Naturalistic Theory of Representation. *Synthese*, 152:301-319.
- HUME, D. 1992. *Diálogos sobre a Religião Natural*. São Paulo, Martins Fontes, 187 p.
- HUME, D. 1973. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. São Paulo, Abril Cultural, 325 p. (Os Pensadores).
- HUME, D. 2001. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo, Unesp, 711 p.
- KAIL, P. 2003. Conceivability and Modality in Hume: A Lemma in an Argument in Defense of Skeptical Realism. *Hume Studies*, 29(1):43-61.
- MILLICAN, P. 2009. Hume, Causal Realism, and Causal Science. *Mind*, 118(471):647-712.
- REID, T. 1852. *The Works of Thomas Reid, D. D.* (3rd ed., edited by Sir William Hamilton). Edinburgh, Maclahan & Stewart, 914 p. Versão on-line disponível em: http://openlibrary.org/books/OL23421311M/The_works_of_Thomas_Reid_D.D.
- STRAWSON, G. 1987. Realism and Causation. *The Philosophical Quarterly*, 37(148):253-277.
- WINKLER, K. P. 1991. The New Hume. *The Philosophical Review*, 100(4):541-579.
- WOLTERSTORFF, N. 2006. What Sort of Epistemological Realist Was Thomas Reid? *The Journal of Scottish Philosophy*, 4(2):111-124.
- WOOD, P. B. 1986. David Hume on Thomas Reid's An Inquiry into the Human Mind, On the Principles of Common Sense: A New Letter to Hugh Blair from July 1762. *Mind, New Series*, 95(380):411-416.
- WRIGHT, J. P. 1987. Hume vs. Reid on Ideas: The New Hume Letter. *Mind, New Series*, 96 (383): 392-398.
- WRIGHT, J. P. 1983. *The Skeptical Realism of David Hume*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 269 p.