

ADALTRO PROCHNOV NUNES

**CETICISMO E NATURALISMO NA FILOSOFIA TEÓRICA DE
HUME**

Dissertação apresentada ao
Curso de Pós-Graduação em
Filosofia do Departamento de
Filosofia da Universidade
Federal de Santa Catarina –
UFSC como requisito para a
obtenção do título de Mestre em
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco
Antonio Franciotti

**FLORIANÓPOLIS
2016**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Nunes, Adaltro Prochnov
Ceticismo e Naturalismo na Filosofia Teórica de Hume /
Adaltro Prochnov Nunes ; orientador, Marco Antônio
Franciotti - Florianópolis, SC, 2016.
161 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

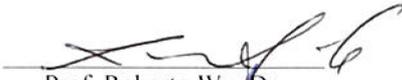
1. Filosofia. 2. Ceticismo.. 3. Naturalismo.. 4.
Empirismo. 5. Teoria do Conhecimento.. I. Franciotti,
Marco Antônio. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Adaltro Prochnov Nunes

**“CETICISMO E NATURALISMO
NA FILOSOFIA TEÓRICA DE HUME”**

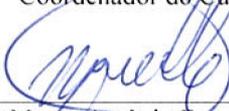
Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 12 de agosto de 2016.

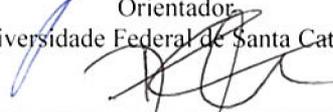


Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:



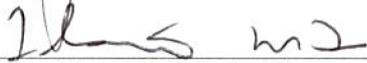
Prof. Marco Antônio Franciotti, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Alexandre Meyer Luz, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Jaimir Conte, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann, Dr.
Universidade Federal da Fronteira Sul

Este trabalho é dedicado à Marcia e ao Miguel.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que colaboraram direta ou indiretamente para a realização deste trabalho; em particular, ao Prof. Dr. Marco Antônio Franciotti pelo esforço e paciência em orientar-me; ao amigo Odilon Carlos Correa da Silva pela leitura e revisão.

Agradeço à Marcia Ariete Feuser Nunes pelo apoio e incentivo sem os quais o presente trabalho não seria possível.

“Se acreditamos que o fogo aquece ou que a água refresca, é somente porque é muito penoso pensar de outra maneira”
(David Hume).

RESUMO

Essa dissertação trata de dois pontos centrais da filosofia de Hume: naturalismo e ceticismo. A pesquisa concentrou-se na análise de questões relativas ao *entendimento*, apresentadas no Livro I do *Tratado da Natureza Humana* e na *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. Mostramos aqui que a filosofia de Hume é coerente com seu próprio propósito. Hume não conduziu seu projeto naturalista para um ceticismo radical ou para uma total suspensão do juízo, embora mantenha um ceticismo moderado. Concordamos e tentamos levar adiante a interpretação de H. O. Mounce, que considera que o caráter geral da filosofia de Hume é naturalista. Em verdade, segundo essa interpretação, há alguns pressupostos empiristas assumidos por Hume que atrapalham e dificultam o estabelecimento de seus argumentos naturalistas e favorecem interpretações céticas. No entanto, mesmo diante dessas dificuldades, Hume estabeleceu seus argumentos naturalistas e os empregou como forma de superação do ceticismo radical e sua forma moderada de ceticismo serviu-lhe de instrumento para evitar o dogmatismo. Naturalismo e ceticismo moderado se complementam em Hume e são duas formas legítimas de evitarmos o mau uso da razão.

Palavras-Chave: Naturalismo, Ceticismo, Empirismo

ABSTRACT

This dissertation deals with two central points of Hume's philosophy: naturalism and skepticism. The research focused on the analysis of issues related to *understanding* presented in Book I of the *Treatise of Human Nature* and *Enquiry Concerning Human Understanding*. We show here that Hume's philosophy is consistent with his own purpose. Hume hasn't driven his naturalistic design to a radical skepticism or to a total suspension of the judgment, yet maintaining a moderate skepticism. We agree with and try to carry on the interpretation of H. O. Mounce, who believes that the general character of Hume's philosophy is naturalistic. In fact, according to this interpretation there are some empiricist assumptions made by Hume that hinder and hamper the establishment of his naturalistic arguments and favor skeptical interpretations. However, despite these difficulties, Hume indeed established his naturalistic arguments and employed them as a way of overcoming the radical skepticism and his moderate form of skepticism was an instrument to avoid dogmatism. Naturalism and moderate skepticism complement each other in Hume and are two legitimate ways to avoid the misuse of reason.

Keywords: Naturalism; skepticism; empiricism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 O PROJETO FILOSÓFICO DE HUME.....	19
1.1 Rejeição à Metafísica tradicional	20
1.2 A relação das ciências com a natureza humana e a elaboração de uma ciência da natureza humana.....	25
1.3 A fundamentação da ciência da natureza humana.....	27
1.4 Naturalismo e ceticismo no projeto de ciência da natureza humana.....	28
2 OS PRESSUPOSTOS EMPIRISTAS E A MENTE	37
2.1 Impressões e ideias.....	38
2.2 Princípios de associação e ideias gerais	45
2.3 A crítica da noção de mente como uma substância imaterial.....	54
2.4 A mente como um feixe de impressões.....	62
3 ABORDAGEM NEGATIVA DA CAUSALIDADE	73
3.1 A distinção entre conhecimento e probabilidade.....	74
3.2 Dúvidas cétricas sobre as relações causais	77
3.3 Tudo o que começa a existir deve ter uma causa?.....	85
3.4 O empirismo no tratamento negativo da causalidade.....	94
4 ABORDAGEM POSITIVA DA CAUSALIDADE.....	107
4.1 A solução cétrica	109
4.2 A Crença.....	112
4.3 A abordagem positiva da causalidade	124
4.4 Regras para se julgar sobre causas e efeitos.....	136
4.5 Da razão dos animais.....	137

5 CETICISMO E NATURALISMO.....	141
5.1 Dois produtos do uso inadequado da razão: ceticismo e dogmatismo	143
5.1.3 Naturalismo e ceticismo moderado.....	151
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	157
REFERÊNCIAS.....	159

INTRODUÇÃO

Ceticismo e naturalismo são dois temas centrais nas discussões entre os intérpretes da filosofia teórica de David Hume. Delimita-se como *filosofia teórica* a abordagem epistemológica feita por Hume, principalmente no Livro I do *Tratado da Natureza Humana* e na *Investigação Acerca do Entendimento Humano*.¹ Ou melhor, quando falamos em *filosofia teórica*, estamos indicando que nos dedicamos principalmente à análise da abordagem do entendimento feita por Hume. O principal objetivo deste trabalho é mostrar que não existe incompatibilidade entre o naturalismo defendido por Hume e uma forma de ceticismo moderado. Consideramos que existe apenas “um Hume”, ou melhor, que há, na análise do *entendimento* feita por Hume, somente uma abordagem e não duas. A abordagem humeana é predominantemente naturalista e não se contrapõe, pelo contrário, reconhece a importância de manter um ceticismo moderado. Naturalismo e ceticismo moderado combinam-se para evitar os excessos da razão. O naturalismo contrapõe-se ao ceticismo radical e mostra que não podemos abandonar aquelas crenças e princípios que são naturais. Entretanto, uma dose moderada de ceticismo deve ser mantida para evitar o dogmatismo da metafísica tradicional.

Não temos a pretensão de analisar exaustivamente a extensa literatura secundária que se produziu nos últimos anos sobre o naturalismo e o ceticismo de Hume. Entretanto, buscamos fazer uma reconstrução dos argumentos do próprio Hume e nos mantermos próximos à proposta do autor. Antes de Kemp Smith e entre os historiadores da filosofia do século XIX, era comum interpretar a filosofia de Hume de modo negativo e explorar principalmente seu caráter cético. Kemp Smith é reconhecido como o primeiro estudioso de Hume a ter proposto uma interpretação naturalista. A partir dele, o naturalismo humeano tornou-se uma discussão presente entre inúmeros estudiosos de Hume. H. O. Mounce concorda com o caráter naturalista da filosofia de Hume e, nesse sentido, ele não discorda da interpretação de Kemp Smith, ele a segue; no entanto, Mounce nos propõe um desafio

¹ Outras áreas da filosofia que foram também tratadas por Hume, como a ética, a estética e a religião natural estão além dos objetivos deste trabalho.

importante. Ele considera que entre as premissas empiristas assumidas por Hume há elementos que, em vez de fortalecerem, enfraquecem a tese naturalista. O naturalismo que aqui atribuímos a Hume é o que foi chamado por Mounce e por outros intérpretes de *naturalismo escocês*.

Esse naturalismo era compartilhado por alguns contemporâneos de Hume e levava em conta, basicamente, que há certas crenças fundamentais que não estão baseadas na razão e que, ao contrário, são essas crenças que fundamentam a razão. Analisaremos principalmente essa interpretação e tentaremos levá-la adiante mostrando sua importância no contexto das discussões sobre a abordagem do entendimento feita por Hume.

Ao longo de cinco capítulos, pretendemos mostrar como a perspectiva acima citada desenvolveu-se na abordagem de Hume em relação aos temas centrais de sua análise do *entendimento*. O capítulo I dedica-se a apresentar e discutir o caráter do projeto filosófico de Hume e posiciona-se a favor de uma interpretação de que ele expressou o como um naturalista e não como um cético radical. Ao apresentar suas intenções, Hume não demonstra querer conduzir seus esforços para uma suspensão total do juízo. Ele pretende, sim, elaborar uma ciência da natureza humana que possa superar e evitar os erros da metafísica tradicional e que, ao mesmo tempo, seja produtiva no sentido de evitar um ceticismo radical e ilimitado. As duas perspectivas: naturalismo e ceticismo moderado estão presentes no projeto filosófico de Hume e isso nos permitirá mostrar que as conclusões de Hume quanto ao *entendimento* não são contrárias ao seu projeto.

Os outros capítulos, que se seguem ao primeiro são dedicados ao exame de temas centrais da análise humeana do entendimento e pretendem mostrar o quanto e em que momentos surgem posições conflitantes ou favoráveis ao posicionamento que descrevemos como fundamental. O segundo capítulo é dedicado à análise da teoria das ideias de Hume, seus pressupostos empiristas e ao quanto esses pressupostos são contrários e quanto estão em conflito com uma interpretação naturalista da filosofia de Hume. O que se quer mostrar é que as premissas empiristas da teoria das ideias de Hume implicam uma certa teoria da mente; essa teoria da mente não é naturalista **ou muito** diferente da visão kantiana. Queremos explicar que certos pressupostos empiristas, como as noções de *força* e *vivacidade*, funcionam, algumas

vezes, como entraves ao desenvolvimento da abordagem naturalista de Hume. No entanto, é importante esclarecer duas coisas: primeiro que isso não significa negar que Hume é um empirista e nem considerar que seu naturalismo não necessita da experiência; segundo que o ‘naturalismo’ que aqui atribuímos a Hume não é entendido em sentido contemporâneo, como ‘epistemologia naturalizada’. Trata-se de uma forma de ‘naturalismo’ inicial identificada por alguns interpretes como ‘naturalismo escocês’ pelo fato de ter sido compartilhada entre Hume e alguns de seus contemporâneos.

Para essa forma de ‘naturalismo’ existem certas crenças básicas que são naturais, portanto que não são fundadas nem na razão e nem na experiência. O capítulo III aborda um dos aspectos mais conhecidos e discutidos do pensamento de Hume: o problema da *causalidade*. No início, vamos discutir como os aspectos empiristas identificados no capítulo anterior influenciaram na primeira parte da discussão do problema e como eles levaram Hume a se posicionar negativamente. Depois, intentamos mostrar que esse posicionamento negativo [cético] é superado por um posicionamento positivo [naturalista] e que se trata, portanto, da descoberta do *hábito* ou *costume* como um processo natural da mente que funciona independentemente da razão e nos garante a possibilidade de julgar, raciocinar e agir. O capítulo IV trata da abordagem positiva da causalidade. Queremos mostrar que a solução cética é uma solução naturalista, mas que a análise humeana da *crença* em termos de *força* e *vivacidade* é marcadamente empirista e contrária ao naturalismo de Hume. Pretendemos em seguida mostrar que essa abordagem empirista da crença é superada pela abordagem naturalista presente no tratamento positivo da causalidade. Ao tratar da ideia de ‘conexão necessária’, Hume foi além de suas premissas empiristas e desenvolveu a noção de que há certas crenças básicas que são naturais. No último capítulo pretendemos defender que a partir da noção de *causalidade*, como um processo natural de funcionamento da mente, Hume conseguiu propor uma maneira de superação do ceticismo radical. No entanto, não se trata de uma refutação lógica do ceticismo radical, mas de mostrar sua ineficácia diante de nossas crenças naturais. Isso acontece, por exemplo, diante da *crença na existência do mundo externo*. Hume demonstrou que a razão humana possui limites e que avançar além desses limites é fazer mau uso da razão. Em síntese, defendemos que o naturalismo de Hume é contrário ao ceticismo

radical, mas não é contrário ao ceticismo mitigado. Esses dois aspectos constituem uma única abordagem do *entendimento*, na qual cada um serve como freio para evitar um uso inadequado da razão. Na análise do entendimento feita por Hume não se pode negar o fato de que essas duas perspectivas estão ligadas e são complementares.

1 O PROJETO FILOSÓFICO DE HUME

Este capítulo dedica-se ao caráter do projeto filosófico de Hume. Tal projeto filosófico foi apresentado na Introdução de sua obra *Tratado da Natureza Humana*², assim como no Abstract e na Seção I da *Investigação Acerca do Entendimento Humano*³. Plínio Smith, em seu livro *O ceticismo de Hume* (1995), identificou quatro assuntos centrais na elaboração do projeto filosófico de Hume: a rejeição à metafísica tradicional; a relação das ciências com a natureza humana; a elaboração de uma ciência da natureza humana e a fundamentação desta ciência da natureza humana na observação e na experiência. Aceita-se aqui o pressuposto de que Hume possui um único projeto filosófico, tanto na obra de sua juventude [*Tratado*], como na obra de sua maturidade [*Investigação*]. Hume escreveu que suas opiniões definitivas estão na obra da maturidade⁴, mas se percebe que não há, entre esta e aquela, diferenças tão significativas que alterem o caráter de seu projeto filosófico. Embora não exista correspondência exata entre esses dois textos, em termos gerais, eles revelam o mesmo espírito.

O projeto de Hume pode ser caracterizado como naturalista⁵. Ao mesmo tempo, muitos aspectos da filosofia teórica de Hume podem ser interpretados como céticos. Uma interpretação naturalista do projeto de Hume é coerente, mas seria ela suficiente para evitar uma interpretação cética radical? A resposta rápida e simples é: sim. Desde o início, percebe-se que o projeto filosófico de Hume se compromete com um naturalismo e que ele está aliado a uma forma moderada de ceticismo na

² HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. Tradução: Débora Danowski. São Paulo: UNESP, Imprensa Oficial do Estado; 2001. Nota: todas as citações dessa obra serão feitas utilizando-se essa tradução.

³ HUME, David. **Investigação Acerca do Entendimento Humano**. Tradução: Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural; 1973. Nota: Todas as citações dessa obra serão feitas utilizando-se essa tradução.

⁴ Hume escreveu isto em uma advertência que ele gostaria que fosse publicada no início do segundo volume dos *Ensaio e Tratados*, mas ela foi publicada a primeira vez na edição póstuma de 1777; ver HUME, David. Col. Os Pensadores; 1999 p. 23.

⁵ Como já indicamos na Introdução o termo ‘naturalismo’ possui diferentes significados e ao longo desse texto não estamos atribuindo ao ‘naturalismo’ de Hume um significado atual.

busca de evitar o ceticismo radical. Esse naturalismo serve para mostrar o quanto um ceticismo radical é desprovido de importância por ser improdutivo e por não sugerir nenhuma alternativa além suspensão total do juízo.

O naturalismo de Hume consiste na crítica da metafísica tradicional, na defesa de que não há ruptura entre ciência e filosofia, e principalmente, na noção de que certas crenças básicas encontram sua fundamentação na própria natureza humana. Hume considera que “não se pode duvidar de que a mente seja dotada de vários poderes e faculdades, de que estes poderes sejam distintos uns dos outros, (...) de que há uma verdade e uma falsidade em todas as proposições relativas a esse assunto, verdade e falsidade que não são inacessíveis ao entendimento humano” (HUME, 1973 p.132). Nesse sentido, considerar a ciência da natureza humana, que tem por objeto os poderes e as faculdades da mente, simplesmente como incerta e quimérica só é possível se adotarmos “... um ceticismo tão extremo a ponto de subverter toda especulação e mesmo toda ação” (HUME, 1973 p.132).

1.1 Rejeição à Metafísica tradicional

A rejeição à metafísica tradicional é uma característica compartilhada pelos filósofos modernos. Recusar a tradição metafísica faz parte do contexto filosófico da modernidade. A presença do ceticismo na modernidade questiona a tradição metafísica e os resultados alcançados pelos sistemas dogmáticos. Os modernos perceberam que a tradição metafísica era carente de fundamentos seguros para o que ela defendia como conhecimento. Podemos encontrar esse sentimento do início ao fim da modernidade. Descartes, ao se referir a essa tradição, afirma que “nela não se encontra uma só coisa que não se dispute e, por conseguinte, que não seja duvidosa” (DESCARTES, 1983 p. 32). Na *Primeira Meditação*, esse autor propõe a dúvida metódica como princípio para “desfazer-se de todas as opiniões a que até então dera crédito e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências” (DESCARTES, 1983 p. 85). Já Kant recorda que “houve um tempo em que essa ciência [a metafísica] era chamada rainha de todas as outras e (...) no nosso tempo tornou-se moda testemunhar-lhe o maior

desprezo, e a nobre dama, repudiada e desamparada, lamenta-se.” (KANT, 2013 p. 3-4).

Essa reação ao *raciocínio metafísico* surgiu, segundo Hume, devido à fragilidade de todos os sistemas quanto aos seus fundamentos. Ele explica que aqueles que se dizem doutos entendem “por *raciocínio metafísico*, não os raciocínios de um ramo particular da ciência, mas qualquer espécie de argumento que seja de algum modo abstruso e que requeira alguma atenção para ser compreendido” (HUME, 2001 p. 20).

É comum que os filósofos, em vez de buscarem fundamentar adequadamente um sistema, dediquem-se ao elogio do próprio sistema e, conseqüentemente, à depreciação daquilo que outros fizeram antes deles. Até mesmo os sistemas mais bem-aceitos, mais eminentes e mais pretensivos possuem imperfeições fáceis de serem percebidas: são “princípios acolhidos com base na confiança; conseqüências deles são deduzidas de maneira defeituosa, além de que há falta de coerência entre as partes e de evidência no todo” (HUME, 2001 p. 19). Disso resulta que tudo é objeto de controvérsia e que nada escapa de uma opinião contrária ou mesmo de uma discussão. Afinal, tem-se que “o teatro destas disputas infundáveis chama-se metafísica” (KANT, 2013 p. 3). Multiplicam-se as dúvidas e não se produz nenhuma certeza. Em tal confusão, segundo Hume, os louros não são dados à razão, mas à eloqüência.

O prejuízo da metafísica resulta dessa espécie de balbúrdia filosófica. “É tão frequente ver nossos esforços desperdiçados em tais investigações que costumamos rejeitá-los sem hesitação, decidindo que, se não podemos deixar de ser vítimas de erros e de ilusões, então estes deverão ao menos ser naturais e agradáveis” (HUME, 2001 p. 20). No entanto, Hume não concorda com uma recusa total e absoluta da metafísica. Mesmo diante dessas dificuldades, para ele vale a pena dedicar-se às questões abstrusas da filosofia. Essa opção afirmativa aparece tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*. No *Tratado*, a defesa do valor e da importância da metafísica foi breve em comparação com aquela que surge na *Investigação*. Na primeira obra, Hume defende que “realmente nada, a não ser o mais determinado ceticismo com um elevado grau de indolência, pode justificar tal aversão à metafísica” (HUME, 2001 p. 20). Se há alguma verdade ao alcance da capacidade humana, ela está em um lugar profundo e abstruso. Não seria sem esforço que chegaríamos à verdade, pois muitos gênios certamente já

tentaram e falharam após grandes esforços e dificuldades. A citação acima contém a primeira referência ao ceticismo feita no *Tratado*, e nela Hume demonstra ser contra um ceticismo radical, que, por rejeitar a existência da verdade, evita qualquer esforço empregado para buscar a verdade. Daí a constatação de que “Hume coloca-se, portanto, desde o começo, contra um ceticismo que nega toda a possibilidade de se descobrir a verdade, e seu objetivo confesso é, se possível, alcançá-la” (SMITH, 1995 p.32).

A Seção I da *Investigação (Das Diferentes Espécies de Filosofia)* é mais enfática na defesa da importância de dedicarmo-nos à filosofia abstrusa, ou à metafísica. A maior parte dessa seção foi dedicada a tal tarefa. No início, Hume faz uma classificação dos diferentes tipos de filosofia.

A expressão ‘filosofia moral’ foi utilizada por Hume para representar tudo o que entendemos hoje geralmente como ‘filosofia’, no sentido de que se distingue da ‘filosofia natural’, que hoje identificamos como ‘ciência’. “‘Moral’ philosophy, in Hume’s sense, is to be contrasted with ‘natural’ philosophy, which deals with objects and phenomena in the world of nature. Natural philosophy is roughly the same as what is now called physics, chemistry and biology” (STROUD, 1977 p. 2)⁶.

A filosofia moral possui duas formas: uma fácil e uma difícil e abstrusa. A primeira “considera o homem, acima de tudo, como nascido para agir e como sendo influenciado em suas decisões pelo gosto e pelo sentimento” (HUME, 1973 p. 129). Essa maneira busca, então, melhorar os costumes, possui um caráter prático e é tratada de forma mais fácil e clara. A segunda forma considera o homem um ser racional e examina a natureza humana para encontrar os princípios que regem o entendimento; esta tem caráter teórico e seus raciocínios são abstrusos e difíceis.

Aparentemente, a filosofia fácil e clara é mais útil do que a filosofia difícil e abstrusa. A filosofia fácil conta com a preferência da

⁶ “Filosofia ‘moral’, no sentido de Hume, deve ser entendida em contraste com a filosofia ‘natural’, que lida com objetos e fenômenos do mundo da natureza. Filosofia natural é aproximadamente o mesmo que o que é agora chamado de física, química e biologia” (STROUD, 1977 p.2, tradução nossa).

maioria e mais bem faz sentir a diferença entre o vício e a virtude. A filosofia abstrusa trata de questões profundas que desaparecem à luz do dia. Segundo Hume, o filósofo profundo é reduzido à condição de mero plebeu e os princípios por ele tratados teoricamente não exercem influência sobre sua conduta. Nossas paixões e sentimentos têm o poder de dissipar as conclusões da filosofia profunda e abstrusa. A natureza nos sugere, segundo Hume, uma espécie de vida mista entre esses dois extremos. “O puro filósofo é um personagem que o mundo não acolhe muito bem, por julgar que ele não contribui em nada para o proveito ou o prazer da sociedade (...) e não há sinal mais certo de uma natureza rude do que não mostrar, numa época e numa nação em que florescem as ciências, o menor gosto por essas nobres ocupações” (HUME, 1973 p. 130). Não se pode tomar uma atitude extrema de rejeição de todos os raciocínios metafísicos profundos. Segundo Hume, existem razões e vantagens que podem ser levantadas a favor do cultivo de uma ‘verdadeira e genuína metafísica’. A primeira vantagem da filosofia abstrata e profunda [metafísica] é oferecer à filosofia fácil um grau maior de exatidão e de clareza de seus princípios, grau esse que esta jamais poderia alcançar sozinha.

Por mais penosa que seja essa busca interior, ela é necessária para quem quiser descrever os costumes e aparências exteriores. “A exatidão é sempre proveitosa para a beleza e o raciocínio justo, para o sentimento delicado. Seria vão pretendermos exaltar estes ao mesmo tempo em que depreciamos aquela” (HUME, 2001 p. 131). A metafísica serve para a filosofia como a anatomia serve para a pintura, ou seja, se ao retratar uma Vênus o pintor não deve esquecer a estrutura interna do corpo, o filósofo, ao descrever a vida, não deve esquecer a estrutura do entendimento. Além disso, Hume considera que o gênio da filosofia, se cultivado adequadamente por um número significativo de homens, traria maior correção e exatidão a todas as outras artes e profissões. Se esse tipo de investigação se destinasse apenas a suprir a curiosidade, mesmo assim, não deveria ser desprezado, pois se trata de um dos prazeres mais seguros e inofensivos concedidos à natureza humana. Pode-se objetar, segundo Hume, que a obscuridade da metafísica consiste exclusivamente numa fonte de incerteza e erro. Nisso consiste a justa objeção de que a metafísica pretende tratar de assuntos que não estão acessíveis ao entendimento humano e que são objeto principalmente das superstições populares e dos preconceitos religiosos. Mas isso não é

razão suficiente para abandonarmos a metafísica. Para nos livrarmos das questões metafísicas da filosofia, é preciso investigar a natureza do entendimento e mostrar que ele não é de modo algum adequado para esse tipo de questão. “O único meio de libertar a instrução de uma vez por todas dessas questões abstrusas é investigar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, mediante a análise exata de seus poderes e capacidades, que ele não se ajusta de modo algum a assuntos tão abstrusos e remotos” (HUME, 1973 p. 132). Sob tal ponto de vista, a metafísica revalorizada assume outro papel: o de destruir as ideias falsas e adulteradas e servir de salvaguarda contra a filosofia enganosa. A questão dos limites, poderes e capacidades do entendimento precede as questões metafísicas tradicionais.

Segundo Hume, “no tocante às operações da mente, é estranho observar que, apesar de nos serem tão íntimas, sempre que se tornam objeto de reflexão parecem envoltas em obscuridade; e não é fácil encontrar as linhas e fronteiras que as separam e distinguem” (HUME, 1973 p. 132). O maior benefício do cultivo da metafísica genuína está no exame acurado dos poderes e faculdades da natureza humana. Talvez a metafísica genuína seja apenas uma geografia mental, um mapeamento da mente.

Eis porque o autor diz que “se não pudermos ir além dessa geografia mental ou da delimitação das distintas partes e faculdades do espírito, ao menos será satisfatório chegar até lá” (HUME, 1999 p. 31-32).⁷ Só rejeitaríamos toda a metafísica como absolutamente incerta e quimérica se abrigássemos “um ceticismo tão extremo a ponto de subverter toda a especulação e mesmo toda a ação” (HUME, 1973 p. 132). Também de acordo com Hume, se, por um lado, para alguns a indolência serviria de abrigo contra as questões difíceis da metafísica, para outros ela é superada pela curiosidade que nos impele a buscar seus fundamentos. Esse tipo de investigação não valeria a pena se estivéssemos movidos por um ceticismo radical que inviabilizasse não

⁷ A edição da Investigação na Coleção os Pensadores de 1973 utiliza a expressão “geografia moral” (p.132), mas no original podemos ler: “Even if we get no further than this *mental geography*, this marking out of the distinct parts and powers of the mind, is at least...” (HUME, 2010 p. 5). Nota: Esse erro de tradução aparece corrigido na edição da Coleção os Pensadores de 1999 (p. 31-32).

só especulação, mas até mesmo a ação. As primeiras referências que Hume faz ao ceticismo na *Investigação* e no *Tratado* aparecem como alerta ou advertência para não recorrermos ao ceticismo extremo. Ele defende a importância da metafísica genuína e considera que vale a pena dedicar-se às questões abstrusas de tal atividade. Rejeitar a metafísica adulterada e carente de fundamentos não significa renunciar a toda e qualquer espécie de questão metafísica. Nesse sentido, “a renúncia a todas as pretensões dessa espécie pareceria com justiça mais temerária, mais precipitada e dogmática do que a mais audaciosa e afirmativa das filosofias que já tentaram impor os seus crus ditames e princípios à humanidade” (HUME, 1973 p. 133). Para Hume o principal papel de uma metafísica genuína consiste na elaboração de uma ciência da natureza humana. Como veremos, todas as ciências por mais distantes que pareçam mantêm sempre uma relação com a natureza humana. Por esse motivo, Hume considera imprescindível a elaboração dessa ciência.

1.2 A relação das ciências com a natureza humana e a elaboração de uma ciência da natureza humana

Não basta defender a importância das discussões profundas da filosofia abstrusa; é preciso saber qual é o principal objeto a ser explorado por este tipo de investigação. Para Hume, esse objeto é a natureza humana. É evidente que todas as ciências, por mais distantes e afastadas que pareçam estar da natureza humana, com esta sempre estão relacionadas.

Para o referido filósofo, “mesmo a matemática, a filosofia da natureza e a religião natural dependem em certa medida da ciência do homem, pois são objetos do conhecimento dos homens, que julgam por meio de seus poderes e faculdades” (HUME, 2001 p. 20-21). A ciência da natureza humana constitui-se no fundamento para todas as outras ciências. Essa ciência da natureza humana busca explicar o funcionamento de nossa mente, o funcionamento de nosso entendimento. Nessa ciência, não somos somente aqueles que raciocinam, mas, sim, somos também o objeto sobre o qual raciocinamos. O conceito que advém daí é que “é impossível dizer quais transformações e melhoramentos nós seríamos capazes de operar nessas ciências [matemática, filosofia da natureza e religião natural] se conhecêssemos plenamente a extensão e a força do entendimento

humano e se pudéssemos explicar a natureza das ideias que empregamos, bem como a das operações que realizamos em nossos raciocínios” (HUME, 2001 p. 21). Hume, portanto, considera inaceitável que as operações de nossa mente continuem sempre envoltas em tantas obscuridades.

O papel da filosofia na qualidade de ciência da natureza humana é fazer um estudo propedêutico do entendimento para fundamentar-se como ciência. Hume compreende o papel da filosofia de modo parecido com o que para ela reserva Locke: “Nem todos devem almejar ser (...) o incomparável Newton ou outro de mesma estirpe; consiste já em suficiente ambição ser empregado como um trabalhador inferior, que limpa um pouco o terreno e remove parte do entulho que está no caminho do conhecimento” (LOCKE, 1978 p. 137). Essa tarefa de limpeza do terreno consiste em investigar sobre a natureza do entendimento, sobre os limites que podem alcançar seus poderes e capacidades.

Além das ciências já citadas [matemática, filosofia natural e religião natural], há outras ciências que possuem relação mais estreita com a ciência da natureza humana; estas são a lógica, a moral, a crítica e a política. Aquilo que Hume entende por ‘lógica’ é mais abrangente do que aquilo que se entende hoje por esse termo. ‘Lógica’ significa, em Hume, o que denominamos atualmente ‘teoria do conhecimento’, aquilo que busca “explicar os princípios e operações de nossa faculdade de raciocínio e a natureza de nossas ideias” (HUME, 2001 p. 21). A ‘moral’ [ética] e a ‘crítica’ [estética] tratam do gosto e do sentimento do bom e do belo, e a política trata da vida humana em sociedade. Somente seria possível resolver as questões controversas da filosofia abstrusa através da elaboração de uma ciência da natureza humana. Para Hume, a única forma de garantir sucesso nas investigações filosóficas [profundas] é “ao invés de tomar, vez por outra, um castelo ou aldeia na fronteira, marchar diretamente para a capital ou centro dessas ciências, para a própria natureza humana” (HUME, 2001 p. 21).

O principal objeto a ser explorado é a natureza humana, é a única terra fértil da metafísica na qual as questões importantes são resolvidas e na qual a controvérsia interminável das investigações abstrusas pode ser evitada. “Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos, de fato, propondo um sistema completo das ciências

construído sobre um fundamento inteiramente novo que é o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança” (HUME, 2001 p. 22).

1.3 A fundamentação da ciência da natureza humana

Diante da evidência de que “a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, assim também o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na experiência e na observação” (HUME, 2001 p. 22). Hume defende a aplicação do método da filosofia natural às questões de filosofia moral. Essa proposta está presente desde o subtítulo do *Tratado (Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais)* (HUME, 2001 p. 15) e se constitui como guia para a investigação. A filosofia moral deve ser feita segundo os mesmos princípios da filosofia natural de Newton. Hume tem a intenção de alcançar, com seus esforços em filosofia moral, resultados tão importantes quanto aqueles alcançados em filosofia natural. Assim como a filosofia natural foi capaz explicar “as leis e as forças que governam e dirigem as revoluções dos planetas” (HUME, 1973 p. 133), a ciência da natureza humana, se cultivada e conduzida com a mesma cautela e proficiência da filosofia natural, alcançará resultados igualmente seguros.

A elaboração de uma ciência do homem a partir dessa prescrição de não ir além da experiência e da observação tem como consequência o fato de que não devemos nos perguntar sobre a essência da mente e sobre seus princípios últimos. Para Hume, a essência da mente é tão desconhecida quanto o é a essência dos corpos, pois qualquer noção sobre seus poderes e qualidades somente pode ser formada por meio da experimentação. Qualquer hipótese sobre qualidades originais e últimas da natureza humana é presunçosa e quimérica, pois seria impor ao mundo conjecturas como se estas fossem princípios corretos. A impossibilidade de explicar os princípios últimos da natureza humana é um limite da razão; “não somos capazes de indicar nenhuma razão para nossos princípios mais gerais e sutis, além de nossa experiência de sua realidade” (HUME, 2001 p. 22). A impossibilidade de explicar os princípios últimos não é uma característica própria da ciência da natureza humana; essa é uma característica de todas as ciências.

A diferença entre filosofia moral e filosofia natural está em seus distintos modos de proceder diante da experiência. A filosofia moral não pode reunir os experimentos de maneira deliberada quando encontra uma dificuldade. Na filosofia natural, “quando não sou capaz de conhecer os efeitos de um corpo sobre outro em uma dada situação, tudo o que tenho a fazer é pôr os dois corpos nessa situação e observar os resultados” (HUME, 2001 p. 24).

Hume acrescenta, entretanto, que tal procedimento não é adequado na filosofia moral, pois a reflexão e a premeditação atrapalham nossas conclusões sobre o fenômeno em questão. O procedimento correto, no caso, é reunir experimentos mediante a observação cuidadosa da vida em seu curso habitual, “no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e prazeres” (HUME, 2001 p. 24). Isso é o que se pode esperar de uma ciência da natureza humana.

1.4 Naturalismo e ceticismo no projeto de ciência da natureza humana

Se nos concentrarmos na Introdução ao *Tratado* e na Primeira Seção da *Investigação*, constataremos que o projeto de filosófico de Hume não possui um caráter cético. Seu projeto consiste na elaboração de uma ciência da natureza humana; portanto, não abandona toda e qualquer reflexão teórica. Segundo Hume, do fato de que certos raciocínios sobre a natureza humana sejam abstratos e de difícil compreensão não se segue que eles sejam falsos. O ideal seria aliar a investigação profunda à clareza. Assim, seria possível raciocinar de maneira fácil e solapar certos fundamentos da filosofia abstrusa que têm servido de abrigo para a superstição, o erro e o absurdo. O ceticismo aparece de forma moderada e se aplica à busca pelos princípios e fundamentos últimos da natureza humana. Tal forma de ceticismo ocorre apenas diante de certas investigações da metafísica tradicional e não contra qualquer investigação teórica. Há princípios sobre os quais é vetado investigar, mas o caráter do projeto filosófico de Hume é positivo e busca analisar a natureza humana e as faculdades do entendimento com o mesmo rigor que o faz a filosofia natural.

Hume quer desenvolver uma ciência da natureza humana e não uma ‘filosofia primeira’, que de modo arbitrário estabelece seus princípios como corretos e absolutos. Esta é uma forma ilegítima e corrompida de tratar das questões profundas da filosofia. Para Hume existe contiguidade entre a filosofia natural [ciência] e a filosofia moral. Disto se segue a necessidade de buscar os fundamentos da ciência da natureza humana na experiência e na observação.

O caráter do projeto de elaboração de uma ciência da natureza humana não se faz acompanhar de um ceticismo radical. Um projeto cético radical implicaria na rejeição da teorização e na suspensão de todo e qualquer juízo – e não é isto o que Hume propõe. Seu projeto possui um caráter naturalista, por rejeitar uma ‘filosofia primeira’ e por sustentar que não existe ruptura entre a filosofia natural [ciência] e a filosofia. Esses dois traços que podem ser acrescentados ao naturalismo de Hume: a rejeição de uma ‘filosofia primeira’, que está presente na crítica de Hume à metafísica tradicional e sua proposta de elaboração de uma ciência da natureza humana que admite a continuidade entre ciência e filosofia.

Há leituras do projeto de Hume que pressupõem que é possível uma interpretação positiva de sua filosofia teórica. Essas leituras consideram que, além de tratar das questões epistemológicas, ele investigou sobre filosofia prática [moral] e que também tinha interesses por literatura, história, política e religião natural. Hume dirigiu-se ao público culto de sua época e tentou dialogar com ele. Ele pretendia o reconhecimento literário; isto está escrito na advertência que faz no *Tratado* e constitui-se numa revelação do apreço que ele dedicava à opinião de seus leitores: “Considero a aprovação do público a maior recompensa que posso receber por meus esforços e estou determinado a tomar o juízo deles, qualquer que ele seja, como meu melhor ensinamento” (HUME, 2001 p. 17). Essa preocupação com a aprovação do público pode ser explorada como uma pista de que Hume não buscava deliberadamente uma crítica cética radical que eliminasse a filosofia juntamente com seus defeitos; buscava, sim, evitar nela aquilo que ele considerava uma forma inadequada para, desse modo, desenvolvê-la da melhor forma possível.

As interpretações positivas [naturalistas] de Hume surgiram para se contrapor às interpretações negativas [céticas]. As interpretações céticas foram recorrentes no século XIX, e as interpretações naturalistas,

no século XX. Barry Stroud (STROUD, 1977 p. 1-16), ao analisar a questão do caráter da filosofia de Hume, afirma que a interpretação de Hume como sendo um filósofo puramente negativo, uma espécie de “arquicético”, foi difundida e encorajada pelos historiadores da filosofia do século XIX. Tais historiadores achavam que Hume teria reduzido as teorias de seus predecessores empiristas ao absurdo que estava implícito nelas mesmas. Segundo essa interpretação, Hume teria sido o menor dos três grandes empiristas ingleses, o que – estranhamente – significaria apenas uma etapa no processo de desdobramento da “história” ou do “absoluto” em direção ao idealismo, passando primeiro por Kant e realizando-se em Hegel.

Stroud não concorda com tal opinião e argumenta que, além de ser um erro, essa é uma distorção daquilo que Hume de fato escreveu. Para o estudioso, “Hume is a philosopher of human nature” (STROUD, 1977 p. 1). Mounce, em seu livro *Hume’s Naturalism* (MOUNCE, 1999 p. 1-14), identificou Thomas Reid e T. H. Green como os principais responsáveis pela interpretação negativa em relação a Hume que se tornou comum no século XIX. Esses historiadores da filosofia defendem, segundo Mounce, que a virtude de Hume está no fato de ter tornado explícito o ceticismo que era inerente ao empirismo. Desta maneira, mesmo que inadvertidamente, Hume teria reduzido o empirismo ao absurdo.

Mounce reconhece que Kemp Smith foi o primeiro estudioso a tentar mostrar que uma interpretação cética [negativa] estava equivocada. Kemp Smith argumentou em defesa de uma interpretação naturalista [positiva]. Segundo Kemp Smith, a filosofia de Hume possui um caráter naturalista, pois além de sua filosofia teórica (Livro I do *Tratado e Investigação*), ele desenvolveu uma filosofia prática moral. Portanto, se Hume houvesse malgrado no Livro I do *Tratado*, então ele não escreveria os Livros II e III.

Kemp Smith propõe a leitura do *Tratado* de trás para frente. Ele considera que as opiniões de Hume sobre a moral foram claramente influenciadas pelo naturalismo de Hutcheson. Portanto, dever-se-ia tomar as opiniões do Livro III (*Da moral*) como fundamentais, e as do Livro I (*Do entendimento*) como provisórias. A abordagem naturalista de Barry Stroud não propõe este tipo de leitura. Para ele, Hume pode ser lido desde o início como um filósofo da natureza humana que quer

desenvolver uma nova teoria sobre o homem. Hume é movido por uma dose muito grande de otimismo na realização de seu projeto, e não por um habilidoso negativismo.

Segundo Barry Stroud, o subtítulo do *Tratado* anuncia (*Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*) e esse anúncio é uma ótima indicação daquilo que é fundamental na obra de Hume em geral: o método experimental. Hume tem, para Stroud, uma nova maneira de entender a filosofia considerando-a como uma ciência empírica. O método experimental, que é também a base da física de Newton, exercia grande fascínio sobre Hume. É razoável atribuir-lhe a pretensão de transformar-se em o 'Newton' das ciências morais. Em síntese, essa interpretação considera que o projeto de Hume está marcado principalmente pela rejeição à metafísica tradicional, pelo reconhecimento da relação de todas as ciências com a natureza humana, pela ciência do homem como o fundamento a ser construído para as outras ciências e por uma proposta metodológica baseada na experiência e na observação.

Na perspectiva naturalista em discussão, Hume pretende tratar dos assuntos humanos com o mesmo método e o mesmo rigor com que Newton tratou a natureza. A ciência da natureza humana deve ser uma teoria geral que descreva como o homem age, pensa, percebe e sente de todas as maneiras o que faz, mas apenas no que diz respeito aos fenômenos. A ciência do homem, para Hume, não tem o intuito de fazer uma explicação completa e exaustiva do ser humano. Somente são válidas as conclusões autorizadas e fundadas pela experiência⁸, e não se pode ir além delas. As investigações de Hume não possuem o intuito da metafísica tradicional; ele quer fazer um exame do que é “de fato” a natureza humana e evitar especulações infrutíferas. Nesse contexto, segundo Stroud: “Hume too can say in the Newtonian spirit ‘Hypotheses non fingo’” (STROUD, 1977 p. 6)⁹. Hume tomou realmente a sério essa analogia com Newton; ele propôs a substituição de uma ciência do

⁸ Como se pode perceber não estamos negando o caráter e a importância do empirismo na filosofia teórica de Hume, embora busquemos mostrar, mais adiante, como alguns pressupostos empiristas atrapalham o desenvolvimento da tese naturalista de que há certas crenças garantidas pela própria natureza.

⁹ “Hume também pode dizer, no espírito newtoniano, ‘Hypotheses non fingo’” (STROUD, 1977 p.6, tradução nossa).

homem meramente hipotética e especulativa por outra baseada na experiência.

Essa interpretação do projeto de Hume como dotado de caráter muito mais newtoniano do que simplesmente fundado no método traz como consequência a possibilidade de entendermos os princípios de associação das ideias [semelhança, contiguidade no tempo e no espaço, e causalidade] como algo que tem o papel de explicar como acontece a atração [relação] entre as ideias na mente. Esses seriam termos empíricos através dos quais é possível uma descrição da “dinâmica mental” de modo naturalista. Entretanto, essa interpretação não se limita simplesmente a isto, pois o compromisso do projeto de Hume não está restrito à elaboração de uma teoria das ideias. Hume preocupa-se em elaborar ou reelaborar uma teoria das ideias porque ela está incluída em seu projeto maior, que é a descrição da natureza humana. Uma teoria das ideias, porém, é limitada para descrever o homem, pois que este sente e age de diferentes modos. Hume certamente entende que, da mesma forma que naturalmente temos impressões de cores, sons, etc. e de suas ideias correspondentes, temos também sentimentos morais e estéticos que não são frutos da razão. E para a sua ciência da natureza humana esses outros sentimentos teriam também grande importância.

O naturalismo constitui-se no caráter revolucionário da filosofia de Hume, que consiste em buscar suplementar a teoria das ideias com uma teoria geral da natureza humana que trata empiricamente de questões ligadas ao pensamento, às crenças, aos sentimentos e às ações. Nas palavras do intérprete, “this ‘revolutionary’ view completely reverses the traditional conception of the nature of man” (STROUD, 1977 p. 11)¹⁰. A filosofia de Hume possui um caráter revolucionário e crítico em relação à metafísica tradicional, mas disto não se segue que a mesma seja um ceticismo radical. O projeto humeano é positivo e destina-se à análise da natureza humana e das faculdades do entendimento com o mesmo rigor da filosofia natural. Partindo da leitura dos intérpretes acima citados e das evidências textuais presentes tanto na *Introdução ao Tratado*, quanto na *Primeira Seção da Investigação*, não há dúvida de que se pode identificar o caráter do

¹⁰ “Este ponto de vista ‘revolucionário’ inverte completamente a concepção tradicional da natureza humana” (STROUD, 1977 p. 11, tradução nossa).

projeto de Hume como naturalista. Vamos em seguida investigar como esse naturalismo se desenvolve e se estende ao caráter geral de sua filosofia teórica.

Kevin Meeker, em seu livro *Hume's Radical Skepticism and the Fate of Naturalized Epistemology* (MEEKER, 2013), afirma que o subtítulo do *Tratado* sugere uma interpretação naturalista e que, por conta disso, reduziu-se a importância do ceticismo em Hume e passou-se a interpretar que ele pretendia explicar o entendimento humano segundo a mesma perspectiva das ciências naturais. Paralelamente à abordagem naturalista feita por Quine no conhecido ensaio *Epistemologia Naturalizada* (QUINE, 1980), desenvolveu-se a interpretação naturalista de Hume contrária à leitura cética tradicional.

Meeker defende que Hume é muito mais cético do que parece ser. Para sustentar tal posição, o primeiro propõe o *Princípio Interpretativo Primário*¹¹, que consiste no seguinte: “Se um texto parece afirmar X, então se justifica que alguém *prima facie* interprete que o texto está afirmando X”¹². Inicialmente, esse princípio não parece contribuir muito para eliminar divergências interpretativas em história da filosofia. Encontramos evidências textuais nas quais este princípio se aplicaria tanto para defender uma interpretação naturalista quanto uma interpretação cética do caráter geral da filosofia de Hume. Seria necessário um segundo passo, qual seja, o de encontrar entre tais posições contrárias aquela que tivesse evidência textual mais forte.

Para Meeker, as evidências textuais mais fortes são favoráveis à interpretação cética. Esse tipo de interpretação serve para nos mostrar que, mesmo diante de toda tradição de interpretação naturalista de Hume, ainda é possível defender uma interpretação cética a partir de evidências textuais. Ao mesmo tempo, há ainda uma outra alternativa. Podemos abandonar a tentativa de caracterização da filosofia de Hume como naturalista ou cética e simplesmente aceitar que ela possui essas diferentes faces, tendências ou perspectivas, tendências ou perspectivas essas que se tornam dominantes em alguns momentos e em alguns textos e em outros, não. Esta característica de multiplicidade é mais do que suficiente para gerar muitas interpretações controversas. Além

¹¹ “Primary Interpretive Principle” (MEEKER, 2013 p. 5).

¹² “(PIP) if a text appears to assert X, then one is *prima facie* justified in interpreting the text as asserting X” (MEEKER, 2013 p. 5).

disso, não há nos textos de Hume uma separação clara entre os momentos em que ele está discutindo e tratando exclusivamente de problemas filosóficos e epistemológicos e os momentos aqueles em que ele está dialogando com a cultura de sua época; isto acontece talvez porque em seu tempo não se concebia tratar uma coisa desvinculada da outra.

No entanto, acreditamos que não é preciso descartar a pretensão de definir ou de decidir sobre o caráter geral da filosofia teórica de Hume; mesmo que se possa fazer uma caracterização do ceticismo e do naturalismo como perspectivas distintas da filosofia que ele exerceu. Propomos que ceticismo e naturalismo não são excludentes, mas que se combinam na elaboração de uma ‘ciência da natureza humana’. Como veremos adiante, há em Hume uma forma de ceticismo, mas essa forma não é global; ele não questiona a possibilidade de qualquer conhecimento. Essa forma de ceticismo moderado convive com um naturalismo que critica a metafísica tradicional, propõe uma contiguidade entre a ciência e a filosofia, e defende a existência de crenças naturais.

Essa posição não é contrária à interpretação feita por Kemp Smith nem à feita por Mounce. Embora existam diferenças nas abordagens desses dois intérpretes, em âmbito geral eles concordam com a ideia de que existe na filosofia de Hume um tipo de naturalismo que pode ser identificado como ‘naturalismo escocês’. Essa forma de naturalismo está presente em Hume e em alguns de seus contemporâneos. Segundo Mounce, “it is found already in the *Scottish school*, such as in Hutcheson, Turnbull, Kanes, Reid himself and, later, William Hamilton” (MOUNCE, 1999 p. 2)¹³.

Essa forma de naturalismo defendida por Hume pode conviver com uma forma moderada de ceticismo. O grande problema de Hume está na dificuldade em superar os pressupostos empiristas para desenvolver mais adequadamente o naturalismo. A principal tensão presente na filosofia de Hume não está na oposição ceticismo *versus*

¹³“já se encontra, na *escola escocesa*, em Hutcheson, Turnbull, Kanes, no próprio Reid e, mais tarde, em William Hamilton” (MOUNCE, 1999 p. 2, tradução nossa).

naturalismo, mas na oposição empirismo *versus* naturalismo. Há grandes diferenças entre o ‘naturalismo escocês’ e o empirismo.

Seguindo uma abordagem empirista, defenderemos que o nosso conhecimento tem sua origem exclusivamente na experiência sensível. Seguindo uma abordagem ‘naturalista escocesa’, defenderemos que, além da experiência e do raciocínio, o conhecimento surge de nossas relações com o mundo, que são transcendentais ao nosso conhecimento e a nós mesmos. Segundo as palavras do próprio Mounce: “The essence of Scottish naturalism is that our knowledge has its source not in our experience or reasoning but in our relations to a world which transcend both our knowledge and ourselves” (MOUNCE, 1999 p. 2)¹⁴. Numa perspectiva empirista radical, nossas crenças apenas são justificadas em comparação com aquilo que é dado pela experiência sensível. Nesse caso é, por exemplo, impossível ou muito difícil justificar nossa crença em um mundo externo à mente. Kemp Smith e Mounce defendem que o ‘naturalismo escocês’ antecipou muitos dos posicionamentos desenvolvidos posteriormente por Kant.

Para o ‘naturalismo escocês’, crença é uma condição fundamental para a razão e não o contrário, ou seja, não é a razão o fundamento último de nossas crenças. Sob essa perspectiva naturalista, “we could never have known an independent world were it not *given* to us in natural *belief*. For it is the condition of all our knowledge” (MOUNCE, 1999 p.2)¹⁵. Para Kemp Smith, o caráter empirista presente no Livro I do *Tratado*, principalmente em suas primeiras seções, é provisório e não definitivo. Hume não considerava que apenas a moral tenha sua origem em sentimentos e paixões que nos foram dados pela natureza. Ele considerava que o nosso conhecimento sobre as questões de fato possui a mesma origem. Nesse sentido, o que o *Tratado* apresenta, em resumo, não é empirismo, mas naturalismo. Segundo a forma de naturalismo defendida por Hume e seus contemporâneos, a razão está subordinada em suas operações aos sentimentos ou crenças que surgem da nossa

¹⁴“A essência do naturalismo escocês é defender que o nosso conhecimento tem sua fonte não na nossa experiência ou raciocínio, mas em nossas relações com o mundo que transcendem tanto ao nosso conhecimento como a nós mesmos” (MOUNCE, 1999 p.2, tradução nossa).

¹⁵“nós nunca poderíamos conhecer um mundo independente, se não nos fosse dado na crença natural. Pois ele é a condição de todo o nosso conhecimento” (MOUNCE, 1999 p.2, tradução nossa).

própria natureza; portanto, esses sentimentos ou crenças não derivam da própria razão.

Na opinião de Mounce, essa visão também se opõe ao ceticismo: “The essence of skepticism is that it seeks through reason undermine our fundamental beliefs. Hume’s point is that reason is cogent only when it is subordinated to our fundamental beliefs. Consequently, it cannot undermine them” (MOUNCE, 1999 p.3)¹⁶. O ceticismo torna evidente que buscar os fundamentos da razão na própria razão acaba por solapar nossas crenças fundamentais. Na opinião de Mounce, na forma de naturalismo desenvolvida por Hume, a razão apenas é eficiente quando subordinada às nossas crenças fundamentais. É nesse sentido que nossas crenças fundamentais não podem ser solapadas pela razão, pois são implantadas em nós pela própria natureza.

No capítulo a seguir, discutiremos como uma teoria das ideias que foi construída com peças empiristas atrapalha, em muitas situações, o desenvolvimento do naturalismo proposto por Hume e conduz o filósofo, em diferentes momentos, para o ceticismo.

¹⁶“A essência do ceticismo é procurar minar através da razão nossas crenças fundamentais. O argumento de Hume é de que a razão é convincente apenas quando está subordinada às nossas crenças fundamentais, e, por conseguinte, não podemos solapá-las” (MOUNCE, 1999 p.3, tradução nossa).

2 OS PRESSUPOSTOS EMPIRISTAS E A MENTE

Após a apresentação de seu projeto de ciência da natureza humana, Hume inicia o Livro I do *Tratado*, dedicado ao *entendimento*, com a apresentação de sua teoria das ideias. Na *Investigação*, essa teoria foi apresentada de modo mais sucinto, ocupando menor número de páginas. A teoria das ideias pode ser descrita como uma *geografia mental*. Nessa descrição dos processos de funcionamento da mente há um forte caráter empirista. Esse caráter é uma consequência de Hume ter assumido princípios desenvolvidos por seus predecessores. Na opinião de Barry Stroud, a teoria das ideias de Hume é uma exposição rápida e descuidada de uma teoria da mente que ele adotou acriticamente de seus predecessores. A teoria das ideias representa para Hume uma verdade inquestionável sobre a mente humana. De acordo com Stroud: “He never asks himself whether the theory of ideas is correct, and he never gives any arguments in support of it; he is interested in expounding only those details that he thinks will be useful to him later” (STROUD, 1977 p. 17)¹⁷.

Locke escreveu no *Ensaio Acerca do Entendimento Humano* que “a mente é, como dissemos, um papel em branco, desprovida de todos os caracteres, sem nenhuma ideia; e como ela é suprida? A isso respondo numa palavra: [da] experiência” (LOCKE, 2000 p. 57). Concordamos com Stroud sobre o fato de que, embora existam diferenças entre a teoria das ideias de Hume e a de Locke, Hume aceita um dos seus pontos essenciais: a noção de que a mente não contém nenhuma ideia ou conteúdo que possua outra origem que não seja na experiência.

Mounce considera que as premissas empiristas, aceitas por Hume, dificultam o desenvolvimento de seu naturalismo. Hume descreve, no início do *Tratado*, o funcionamento da mente de modo mecânico, no sentido de que o mundo deixa sobre ela suas marcas [impressões] e estas são passivamente reproduzidas como cópias [ideias]. No presente capítulo faremos, inicialmente, uma apresentação da teoria das ideias;

¹⁷ “Ele nunca se pergunta se a teoria das ideias é correta e ele nunca dá nenhum argumento em sustentação da mesma; ele está interessado em somente expor aqueles detalhes que ele entende que mais tarde lhes serão úteis” (STROUD, 1977 p. 17, tradução nossa).

em seguida, discutiremos em que medida a aceitação de premissas empiristas se opõe ao tipo de naturalismo defendido por Hume.

Entretanto, a *teoria humeana da mente*¹⁸ não se restringe à elaboração de uma teoria das ideias a partir de pressupostos empiristas. A teoria humeana da mente tem grande influência sobre outros aspectos abordados por ele, como a causalidade, a existência do eu e do mundo externo. Finalizaremos o capítulo com a discussão das questões que envolvem o problema da ideia de substância, da ideia de identidade e de sua relação com a natureza do *eu*. Hume posicionou-se criticamente em relação à abordagem cartesiana do eu e desenvolveu um posicionamento cético próprio, que rejeita a existência de uma mente enquanto substância material ou imaterial. Vamos mostrar o quanto essa posição radical foi influenciada pelos pressupostos empiristas de Hume e que tais pressupostos o impediram de antecipar o modo como Kant tratou a questão.

2.1 Impressões e ideias

Hume, ao introduzir sua ciência da natureza humana, faz, na Parte I do Livro I do *Tratado* e na Seção I da *Investigação*, um mapeamento, uma descrição dos objetos e dos processos mentais. Essa descrição levou Hume a concluir que não temos acesso direto às coisas e que, na verdade, todo conteúdo da mente é representação; temos apenas percepções originais e ideias que são suas cópias mais fracas. Desde o início, percebemos o caráter claramente empirista da teoria das ideias. Como se viu anteriormente, a investigação a respeito da origem das ideias e dos conteúdos da mente tem como resposta a experiência. Hume

¹⁸ Preferimos a expressão ‘teoria humeana da mente’ ou ‘teoria da mente’ em vez de ‘filosofia da mente’, pois só se pode falar propriamente em ‘filosofia da mente’ após o século XX. A ‘filosofia da mente’ ganhou destaque, segundo João de Fernandes Teixeira, após a década de 1940, devendo-se isso às inúmeras inovações científicas e tecnológicas surgidas, principalmente a invenção dos computadores (Conf. TEIXEIRA, 1994 p. 3). Não seria correto, portanto, propor que Hume dialoga com as questões contemporâneas dessa área da filosofia. Entretanto, em sentido mais abrangente, podemos entender que sua ‘teoria da mente’ examina alguns dos problemas fundamentais da atual ‘filosofia da mente’.

faz uma apresentação dos objetos que povoam a mente, ou seja, dos materiais a partir dos quais ela funciona. Os objetos da mente são as percepções, e estas se distinguem entre impressões e ideias. As impressões são percepções fortes; quando de sua primeira aparição na mente, podem ser impressões dos sentidos, uma paixão ou uma emoção. As ideias são as imagens pálidas das impressões no pensamento. Impressões e ideias se distinguem pelo grau de força e vivacidade com que afetam a mente. De modo geral, segundo Hume, cada um percebe a diferença entre *sentir* e *pensar*.

Na interpretação de Stroud, Hume afirma simplesmente que a diferença entre impressão e ideia está nos graus de força e vivacidade e que isso não necessita de maiores explicações. Isso é o que está implícito na afirmação de que todos sabem a diferença entre sentir e pensar. Hume aceita que “the distinction between impressions and ideas is simply a distinction between the degrees of force and liveliness with which perceptions strike upon the mind” (STROUD, 1977 p.19)¹⁹. Entretanto, podemos acrescentar que, além de simplesmente estabelecer essa diferença, Hume percebeu que o que permite identificar a diferença entre impressão e ideia é o sentido interno. Quer dizer, os critérios de força e vivacidade não são dados do mundo externo; são dados internos à mente que somente nela são percebidos. Hume lembra que podem ocorrer situações em que os graus de força e vivacidade estejam tão próximos a ponto de serem confundidos, como nos casos de emoções violentas, dos sonhos, do delírio febril ou da loucura; por outro lado, as impressões podem ser tão fracas que não podemos distingui-las. Mas, em condições normais, ideias e impressões são geralmente distintas e não se pode hesitar em separá-las. Hume está tentando mostrar como a mente percebe a si mesma e ele continua seu trabalho tentando descrever empiricamente como a mente é mobiliada por diferentes objetos.

Logo após estabelecer que todas as ideias são cópias das impressões, Hume percebe que nem todas as ideias são semelhantes às impressões. Segundo Stroud, Hume adotou neste ponto a mesma distinção feita por Locke entre ideias simples e complexas. As

¹⁹“a distinção entre impressões e ideias é simplesmente uma distinção entre os graus de força e vivacidade com os quais as percepções agem sobre a mente” (STROUD, 1977 p.19, tradução nossa).

percepções podem ser separadas em simples e complexas; tanto ideias quanto percepções podem ser simples ou complexas; as simples não são distinguíveis ou separáveis; as complexas, sim, são separáveis. Hume cita, como exemplo do que é 'complexo', a maçã, em que a cor pode ser separada do cheiro ou do sabor etc. As ideias parecem reflexos das impressões, ou, mais do que isso, delas as percepções são duplas, aparecendo ora como ideia ora como impressão e correspondendo-se mutuamente. Mas é necessário fazer uso da distinção entre simples e complexo para limitar a proposição geral de que ideias e impressões são semelhantes. Muitas ideias complexas não possuem uma impressão correspondente, ou não são cópias exatas. Pode-se imaginar uma *Nova Jerusalém* com toda a perfeição, beleza e riqueza que a imaginação permitir, mas isso não significa que ela seja cópia direta de uma impressão. Mesmo nos casos empíricos das cidades que nós já vimos – e Hume citou como exemplo Paris –, a ideia que dela possuímos não pode ser copiada na mente com total perfeição.

Existe certa semelhança entre impressões e ideias complexas, mas não se constitui uma regra que elas sejam cópias exatas umas das outras. No caso das ideias simples, não há exceção: para toda impressão sempre há correspondência de uma ideia simples. A ideia de vermelho difere da impressão somente em grau, não em natureza. As ideias simples se assemelham às impressões, e as complexas são formadas a partir das simples. Assim, de um modo geral, ideia e impressão são correspondentes. Para saber como elas se situam no que diz respeito à existência, e quais delas, impressões ou ideias são causas ou efeitos, Hume formula o princípio da cópia: “Todas as ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que àquelas correspondem e que estas representam com exatidão” (HUME, 2001 p. 28).

O caminho escolhido por Hume para fundamentar essa proposição geral é o apelo aos fenômenos; esse apelo pode ser interpretado como parte da construção de uma teoria empirista que defende, basicamente, a confiança nos sentidos e a proibição de ir além de seus dados. Primeiramente (i), a conjunção constante entre impressão e ideia mostra que uma tem influência sobre a outra, ou até mesmo que há uma dependência entre ambas; em seguida (ii), para saber de que lado está a dependência, examina-se a ordem da primeira aparição;

finalmente (iii), descobre-se, pela experiência constante, que impressões precedem ideias, pois seria impossível, por exemplo, para uma pessoa que nunca experimentou o abacaxi formar uma ideia correta do sabor que ele tem utilizando apenas a razão; essa é uma prova de que as impressões são produtoras das ideias. Outra prova é de que os cegos ou surdos não carecem somente dos sentidos da visão ou da audição, mas carecem também das ideias correspondentes a esses sentidos. Essas passagens demonstram um caráter empirista bastante forte, que somente aceita como ideias genuínas aquelas que tenham ligação direta com a experiência. Uma objeção a isto pode surgir se nos perguntamos sobre o uso dos termos ‘ideia’ e ‘conceito’. Se considerarmos ‘ideia’ e ‘conceito’ como termos distintos, poderíamos nos perguntar se de fato um cego ou um surdo não conseguiriam formar um conceito de cor e de som, uma vez que eles possuem a capacidade de apropriação do contexto linguístico desses conceitos. Assim, um cego poderia falar com algum sentido que as coisas que ele toca são coloridas, mesmo que se trate de uma característica inobservável para ele. É difícil responder a essa questão de modo definitivo, mas parece que é possível, sim, uma apropriação linguística desses conceitos, o que possibilitaria pelo menos a utilização deles. Hume apresentou também uma exceção do princípio de que toda ideia simples tem sua origem em uma impressão simples: utilizou-se do “exemplo do tom azul faltante”.

Esse é um experimento mental que dificilmente seria passível de controle na prática. Considere-se que um adulto tenha se familiarizado com todos os tons de azul, com exceção de um e que ele foi posto diante de todos os tons que já conhecia postos em ordem pela tonalidade; certamente, ele perceberia uma distância maior entre dois tons. Agora, a questão é saber se é possível suprir tal deficiência, por meio da própria imaginação ou não. Quer dizer, produzir-se-ia a ideia dessa tonalidade particular sem que ela seja apresentada para os sentidos?

Segundo Hume, poucas pessoas duvidariam disto. Ele mesmo está de acordo com o fato de que essa carência seria suprida pela imaginação sem a necessidade dos sentidos. Esse “fenômeno” mostra que não é absolutamente impossível que uma ideia preceda uma impressão. O que levou Hume a esse contraexemplo foi o empirismo presente nessa parte do *Tratado*. Esse empirismo chega a possuir um caráter atomista, no sentido de que realiza uma busca radical pelos elementos primários e simples da mente. Esse contraexemplo poderia

implicar outras objeções e problemas no que se refere à filosofia de Hume, pois, se há um contraexemplo, podem existir outros e poderíamos até mesmo perguntar se conceitos da metafísica tradicional, como os de substância e necessidade, que não são imagens copiadas de nenhuma impressão, também não constituiriam exceções.

Poder-se-ia responder a essa objeção, acompanhando o próprio Hume, com o argumento de, como as ideias são imagens das impressões e as ideias secundárias são imagens das primárias, as ideias produzem imagens de si mesmas em novas ideias, mas, como se supõe que as primárias são derivadas das impressões, continua valendo a regra de que as ideias são cópias das impressões. Foi isso que foi estabelecido por Hume como primeiro princípio da natureza humana: “Ideias simples procedem, mediata ou imediatamente, de impressões simples” (HUME, 2001 p. 31). Mesmo assim, para Barry Stroud, Hume não apresentou nenhuma prova real da correspondência entre impressões e ideias, e essa prova é impossível, pois, da forma como ele procedeu, a única maneira de dizer o que são e como estão conectados os objetos da mente é cada um examinar a própria mente. Nos termos de Stroud, “no real proof of this correspondence is possible because the only way to see what the objects of the mind are like is for each of us to examine his own mind” (STROUD, 1977 p.21)²⁰.

Sobre a pergunta tradicional se há ou não ideias inatas ou se todas são da sensação e reflexão, Hume toma o partido empirista e responde claramente que não há ideias inatas. Mesmo que, no exemplo do tom azul faltante, seja possível que uma ideia preceda uma impressão, Hume não aceita que esta ideia seja inata. É legítimo, no contexto humeano, dizer que ela foi gerada pela imaginação; que se deu primeiro a capacidade de identificar o vazio ou o espaço maior entre um tom e outro, pois se essa falta do tom não fosse percebida não seria possível para a imaginação tentar preenchê-la. Para Hume não há ideias inatas: todas são dadas pelos sentidos. Paixões e emoções são 'dados' que nós experimentamos em nós mesmos. As ideias são precedidas por percepções mais vivas, das quais elas derivam e às quais elas

²⁰ “nenhuma prova real dessa correspondência é possível porque a única maneira de ver como são os objetos da mente é cada um de nós examinar nossa própria mente” (STROUD, 1977 p.21, tradução nossa).

representam. Então, para Hume, chega-se ao fim na disputa sobre as ideias inatas, e o princípio da cópia é suficiente para eliminar a controvérsia e para fazer uma descrição dos dados que estão na mente. Cabe, agora, explicar a dinâmica mental, o funcionamento e as diferentes relações de seus componentes. Esses argumentos possuem um valor experimental para Hume, e quem desejar negar a proposição de que as ideias derivam sempre de impressões correspondentes deverá apresentar para análise uma ideia que não derive dessa fonte.

Estabelecida a precedência das impressões em relação às ideias e seguindo o método empirista, Hume se dedica antes de tudo à análise das impressões. Hume considera que elas são de duas espécies: de sensação e de reflexão. Por exemplo, perceber um touro é ter uma impressão de sensação que pode ter como reação o medo: uma impressão de reflexão. O medo é uma impressão de reflexão e não de sensação, pois é uma reação diante do que nos é dado pelos sentidos. O mesmo se aplica a outras impressões como ao desejo e à aversão, à esperança e ao desespero etc. Segundo Mounce, tendo em vista o modo como Hume procedeu, nesse ponto fica claro que, para ele, nossas ideias ou crenças fundamentais não são as de sensação, mas as de reflexão. Nas palavras do autor: “In short, our fundamental ideas and beliefs are not simply impressed on us by sense experience. They arise through what we contribute to what is given us by sense experience” (MOUNCE, 1999 p.25)²¹. Mounce considera, sim, que, infelizmente, Hume estava enredado em um modelo empirista que o impediu de desenvolver esse ponto de um modo mais adequado.

Mas, mesmo assim, ele teria antecipado Kant, como explica o autor: “Contrary to what Kant himself thought, he was not original in supposing that there is an *a priori*, yet synthetic element in our knowledge of the world. He was anticipated by Hume” (MOUNCE, 1999 p.25)²². As impressões de sensação surgem na mente de causas desconhecidas, e sob esse aspecto Hume rejeita a formulação de

²¹ “Em resumo, as nossas ideias e crenças fundamentais não estão simplesmente impressas em nós por meio da experiência sensível. Elas surgem através do que contribuimos para o que nos é dado pela experiência sensível” (MOUNCE, 1999 p.25, tradução nossa).

²² “Ao contrário do que o próprio Kant pensou, ele não era original em supor que há um elemento sintético *a priori* no nosso conhecimento do mundo. Nisto, ele foi antecedido por Hume” (MOUNCE, 1999 p.25, tradução nossa).

qualquer espécie de hipótese sobre as causas das impressões. Rejeita inclusive a hipótese mais comum de que as ideias são causadas pela ação de objetos externos sobre os nossos sentidos (HUME, 2001 p. 32). As impressões de reflexão derivam das cópias das impressões de sensação e são as que permanecem mesmo depois que as sensações não estão mais presentes; impressões de reflexão são denominadas ideias. Entretanto, segundo Hume, o estudo detalhado dos processos de sensação pertence à área do anatomista; portanto, a descrição desses processos depende de uma área científica, a anatomia ou, se quisermos acrescentar, pode pertencer também à psicologia. Esse ponto é uma indicação de que Hume não confunde o trabalho filosófico com o trabalho científico e de que ele propõe, inclusive, um critério de demarcação entre eles. Para Hume, o que merece atenção são as impressões de reflexão: as paixões, os desejos, as emoções; ou seja, ele quer tratar das ideias. O que importa para a discussão filosófica é tratar daquilo que é distintamente humano; esse é o objeto de sua “ciência da natureza humana” que possibilita estabelecer princípios mais sólidos para a filosofia moral. O que importa para um anatomista ou para um fisiólogo é a discussão sobre os processos naturais e os “espíritos animais”. Isso justifica uma inversão do método e a escolha de Hume por começar discutindo o tema das ideias para explicar os princípios e a natureza da mente humana.

A partir dos mesmos pressupostos empiristas apresentados acima, Hume distingue entre ideias de memória e ideias de imaginação. As impressões que estiveram presentes na mente, nesta reaparecem em forma de ideia, e isso pode acontecer de duas maneiras: (i) com um grau de vivacidade original; aqui se enquadram as ideias de memória; (ii) sem a vivacidade das primeiras; são perfeitas ideias, ideias de imaginação. As ideias da memória são mais fortes que as da imaginação; a memória pinta seus objetos em cores mais fortes e mais distintas; já as ideias de imaginação são fracas e lânguidas, não podem ser conservadas firmes e uniformes na mente por muito tempo.

O critério força e vivacidade, que serve para distinguir entre uma impressão e uma ideia, serve também para distinguir os dados da memória dos dados da imaginação. Pode-se identificar, por exemplo, as contradições da mentira, porque os dados da imaginação, sendo menos vivazes, não podem manter-se inalteráveis sem o desprendimento de

grandes esforços. Outra diferença marcante entre essas ideias é que a imaginação não está restrita à ordem e à forma das impressões originais; a memória está presa a elas, amarrada, sem poder de variação.

Hume está novamente aplicando o princípio da cópia; e, neste caso, as ideias de memória são as cópias mais fiéis das impressões. A memória preserva a forma original sob a qual os objetos se apresentaram, mas ela é também defeituosa, pois quanto maior a distância no tempo, maior é o nosso afastamento das impressões originais. Há, também na memória, um caráter intencional e ser consciente de um evento passado implica referir-se a um acontecimento passado. Já a imaginação não possui intencionalidade; ela tem a liberdade de transpor e transformar as ideias. Nas fábulas, a natureza é embaralhada, criam-se cavalos alados, monstros ou dragões, mas mesmo assim tal liberdade não é contrária ao princípio da cópia; ou seja, toda ideia de imaginação também é derivada de uma impressão. Na *Investigação*, Hume assinala que, embora pareça que nosso pensamento tenha uma liberdade ilimitada, o que se percebe é que seu poder criativo não passa da capacidade de transpor, combinar, diminuir ou aumentar os dados fornecidos pelos sentidos.

De modo geral, trata-se de uma teoria das ideias que se construiu de modo empirista e que se caracteriza pela defesa de que todo nosso conhecimento dos objetos é derivado das ideias. As ideias são, em verdade, imagens que os objetos imprimem em nossa mente. Mounce assinala que uma das consequências desse tipo de abordagem pode ser um ceticismo radical, pode resultar na dúvida quanto à realidade do mundo externo e do próprio eu, pois tudo o que temos acesso são meras representações. Nesse sentido, Hume, ao levar adiante os argumentos empiristas de seus predecessores, tornou explícito o ceticismo que já se encontrava implícito; entretanto, tal entendimento está em conflito com o projeto naturalista de Hume.

2.2 Princípios de associação e ideias gerais

Hume considera sua descoberta dos princípios de associação provida de grande valor. Ele compara esses princípios e seu funcionamento às leis da natureza descritas pela física de Newton. Na investigação sobre processos de conexão ou de associação das ideias, Hume busca descobrir algo na mente que seja responsável pela ligação

entre duas ideias distintas. A imaginação, ao separar as ideias simples e ao juntá-las da maneira que lhe aprouver, não faz isso aleatoriamente, mas é guiada por princípios universais e uniformes em todos os lugares. Na opinião de Hume, há qualidades associativas pelas quais ideias simples se reúnem em complexas e umas introduzem naturalmente as outras, mas esse princípio não oferece uma conexão inseparável. A razão disso é que não há conexão que não possa ser separada pela imaginação. Hume define, então, três princípios de associação entre as ideias: os de (i) semelhança; (ii) contiguidade no tempo e no espaço e (iii) causa e efeito.

A semelhança e a contiguidade no tempo ou no espaço já são vínculos suficientes para a imaginação; no entanto, o de causa e efeito constitui o tipo de conexão mais forte. Causa e efeito suprem a forma de conexão que faz com que uma ideia evoque mais prontamente a outra; é a forma de conexão mais importante para a ciência. Através da conexão de causa e efeito, os objetos também podem se conectar quando entre estes se inserem outros objetos que mantêm com aqueles alguma relação e que constituem, assim, uma cadeia causal. A causalidade é o princípio de associação e conexão que possui a maior extensão. Com ele se pode detectar a instância de um primeiro objeto causando uma ação sobre ou o movimento de um segundo, assim como pode ser o caso de um primeiro objeto causar a existência de um segundo. A causalidade também se relaciona com a vida em sociedade quando alguém tem o poder de produzir um movimento ou uma ação qualquer por parte de outro; explica-se, assim, o senhor que tem o poder de dirigir as ações de outro homem, neste caso o servo; ou um juiz, que pode decidir sobre a quem é devida a posse de um objeto.

Esses princípios de associação revelam algo sobre o funcionamento da mente, mas eles mesmos têm causas que são desconhecidas. Hume aborda essa questão comparando-a à ciência newtoniana; esses princípios funcionam como princípios de *atração* entre as ideias, cujos efeitos no mundo mental são tão extraordinários quanto os da atração gravitacional no mundo natural. “Eis aqui uma espécie de *atração*, cujos efeitos no mundo mental se revelarão tão extraordinários quanto os que produzem no mundo natural assumindo formas igualmente numerosas e variadas” (HUME, 2001p.37).

Entretanto, os efeitos desses princípios são manifestos, são fenômenos, mas as causas dos mesmos são desconhecidas, apesar de serem qualidades originais da natureza humana. Hume manifesta, aqui, parcimônia metafísica na procura de causas primeiras; para ele, um exame prolongado de causas somente nos levaria a erros e obscuridades e, em seu ponto de vista, o nosso esforço é muito melhor aproveitado no exame dos efeitos e na descrição dos fenômenos do que na investigação de causas primeiras.

O principal efeito do fenômeno de união, ou de associação, entre ideias é que as ideias complexas, que são os objetos do nosso raciocínio, ou de nosso pensamento, se devem a um princípio de união de ideias simples. Os princípios de associação são também algo que possibilita focarmos a nossa atenção na contribuição que damos à percepção. Os sentidos não funcionam passiva e mecanicamente como máquinas fotográficas; existe uma forte atividade da mente na percepção, quando esta fornece os princípios que servem para unir diferentes ideias. Isso nos mostra que as características empiristas reveladas na busca pela explicação de fenômenos – sem querer apelar para causas primeiras –, controlados pela observação atenta da mente não apontam como um fim, mas constituem um instrumental para a filosofia teórica de Hume. Segundo a avaliação feita por Mounce, podemos notar que o funcionamento dos princípios de associação é mecânico. Hume aceitou que essas categorias são suficientes para explicar o funcionamento da mente. Ao fazer isso, Hume enreda-se um pouco mais nos pressupostos empiristas e restringe-se no desenvolvimento de uma posição naturalista. Há, nesse ponto, uma importante diferença entre Hume e Kant no que se refere à causalidade. Mounce afirma que “Hume recognizes that our knowledge of causality presupposes an *a priori* relation between our minds and the world. But he renders the point obscure, because in describing the working of the mind he is forced to employ only mechanical terms” (MOUNCE, 1999 p.27)²³.

São elementos como estes que nos mostram o quanto a primeira parte do Livro I do *Tratado* está em desacordo com a abordagem

²³ “Hume reconhece que o nosso conhecimento a respeito da causalidade pressupõe uma relação *a priori* entre as nossas mentes e do mundo. Mas ele torna o ponto obscuro, pois, ao descrever o funcionamento da mente, ele é forçado a empregar somente termos mecânicos” (MOUNCE, 1999 p.27, tradução nossa).

naturalista do projeto de Hume. A análise que Hume fez das ideias complexas não foge à regra; ele segue o caminho empirista que foi anteriormente proposto por Berkeley.

As ideias complexas que são os efeitos dos princípios de associação podem ser divididas em três classes: relações, modos e substâncias. O termo 'relação' possui dois sentidos: um comum e outro filosófico. No sentido comum, duas ideias são conectadas na imaginação e uma naturalmente introduz a outra; no sentido filosófico, uma relação é uma situação particular na qual a união de duas ideias é arbitrária para a fantasia, mas, assim mesmo, considera-se apropriado conectá-las. Hume identifica sete tipos de relações filosóficas: (i) semelhança, sem a qual não há nenhum outro tipo de relação filosófica; só podem ser comparados objetos que tenham entre si alguma semelhança; (ii) identidade, relação que é aplicada a objetos constantes e imutáveis; é a relação mais universal e é comum a todo ser em que a existência tenha alguma duração; (iii) espaço e tempo, relações que nos permitem falar das coisas como estando distantes, contíguas, acima, abaixo, antes, depois; (iv) quantidade ou número, para todos os objetos que admitem tal relação; (v) qualidade, relação com que se podem comparar os graus de qualidade, como o peso, a cor etc.; (vi) contrariedade, que parece não ser uma relação, mas que é; mesmo as ideias de existência e de inexistência são semelhantes, pois implicam a ideia de um objeto, mesmo que uma o exclua do tempo e do espaço; (vii) causa e efeito, que é uma relação filosófica e natural, porque diz respeito à ciência e também às coisas exteriores, mas ela somente pode ser revelada pela experiência. A investigação das relações causais é um dos pontos centrais da filosofia de Hume e será discutido mais adiante. O que se fez aqui foi apenas mostrar como esse importante aspecto aparece dentro da geografia mental elaborada por Hume na primeira parte do *Tratado*.

Quanto à substância, segundo Hume, a primeira questão é saber se essa ideia deriva das impressões de sensação ou das de reflexão. Que sentido nos fornece essa ideia? Se for a visão, é uma cor; se for a audição, é um som, e assim por diante. Uma impressão simples é aquilo que torna genuína uma ideia. A ideia de substância não é uma cor ou um som e tampouco tem sua origem em uma impressão de reflexão, pois essa se divide em paixões e emoções e nenhuma destas representa uma substância. Portanto, a ideia de substância não é legítima; não temos

nenhuma ideia de substância que não seja uma coleção de ideias particulares. A negação da legitimidade da ideia de substância surge como resultado da análise empírica da mente. Para Hume, tanto a ideia de substância quanto a de modo não passam de uma coleção de ideias simples, unidas pela imaginação, para as quais se atribui um nome particular para evocar aquela coleção. Sobre a questão sobre se as 'ideias abstratas ou gerais são concebidas pela mente como gerais ou como particulares', Hume lembra que Berkeley afirmara que as ideias gerais são ideias particulares que vinculamos a certos termos. Hume aceita essa tese e argumenta a seu favor. É o termo geral que dá um significado mais extenso e, se necessário, evoca outros indivíduos semelhantes. Inicialmente, para formarmos ideias gerais devemos fazer abstração dos graus particulares de qualidades e de quantidade. No entanto, há um dilema: se a ideia abstrata 'homem' representa homens de todos os tamanhos e qualidades, conclui-se que ela será capaz de fazer isso se representar todos os tamanhos e qualidades ou mesmo se não representar nenhum deles em particular; mas isso implicaria, por um lado, uma capacidade infinita da mente; por outro lado, é impossível uma ideia que não represente nenhuma qualidade em particular. Mas, segundo Hume, mesmo que a mente não possua essa capacidade infinita, nós podemos formar certa 'noção' disso, bastante imperfeita, mas que possibilita a reflexão e o diálogo. Nesse sentido, pode-se admitir a abstração, mas somente a partir da introdução desse novo elemento chamado 'noção' como um conceito linguístico.

A mente é incapaz de formar qualquer noção de qualidade ou de quantidade sem formar uma noção precisa de seus graus, ou seja, ocorre que (i) todos os objetos diferentes são distinguíveis e, distinguíveis, são separáveis pelo pensamento e pela imaginação; que (ii) toda impressão aparece à mente determinada pelos sentidos a partir de seus graus de quantidade e qualidade; que (iii) se uma ideia é uma impressão mais fraca, então, como as impressões, elas devem ter um grau de qualidade e quantidade determinado; (iv) a conclusão de Hume é que, de fato, todas as ideias são individuais; as ideias abstratas são ideias simples em seu conteúdo, embora possam tornar-se gerais pelo que representam. A imagem na mente é de um objeto particular, ainda que surge aplicada no raciocínio como se fosse universal. Mesmo assim, nós reunimos todos os graus possíveis de quantidade e qualidade de um modo imperfeito, mas que é capaz de atender aos propósitos da vida. Nesse caso, o

discurso de Hume parece estar indo além do discurso empirista e em direção a um tipo de discurso no qual a verdade é dada nos incidentes comuns da vida. Ou melhor, encontramos aqui elementos que podem ser interpretados numa perspectiva naturalista em contraste com suas premissas empiristas.

Ao tratar das ideias abstratas, Hume faz a introdução do termo ‘costume’, que será fundamental na solução cética das dúvidas sobre as operações do entendimento e, conseqüentemente, numa interpretação naturalista, caráter principal de sua ciência da natureza humana. Segundo tal princípio, aplicamos o mesmo nome a objetos nos quais encontramos alguma semelhança por termos adquirido o costume de assim proceder. A menção do nome desperta a ideia do objeto e faz com que a imaginação conceba um destes objetos.

A função da linguagem é como que tocar a mente para que ela desperte em si mesma o costume; a palavra desperta uma ideia individual com certo costume e esse costume produz qualquer outra ideia individual que seja oportuna. Para confirmar isso, Hume citou o “exemplo dos triângulos”; se formamos um raciocínio que não concorda com uma ideia individual produzida pela mente, mas acerca da qual raciocinamos, o costume que a acompanha, reanimado pelo termo geral ou abstrato, sugere qualquer outro indivíduo. Se pensarmos em um triângulo equilátero e depois de que seus três ângulos são iguais entre si, os casos de escalenos e isósceles como que se amontoam à nossa frente.

Nem sempre a mente sugere as ideias de maneira apropriada; isso se deve a uma imperfeição de suas faculdades, mas isso só acontece nos casos de ideias abstrusas e compostas; em outras ocasiões, o costume é perfeito e é raro, nele, o erro. O costume é algo tão perfeito que possibilita vincular a mesma ideia a diversas palavras diferentes e empregá-las em raciocínios diversos sem erro. Para desenvolver o costume, ou hábito, a mente deve percorrer diversos indivíduos e, com isso, compor seu próprio sentido e o âmbito do conjunto pelo qual será exprimido o termo geral. Por exemplo, quando raciocinamos sobre a ideia geral de figura, percorremos o âmbito de um conjunto composto por círculos, quadrados, retângulos etc. – sem nos fixarmos em uma imagem [ideia] ou outra. Pelo emprego de um termo geral, nós formamos uma ideia de um indivíduo, e raramente ou nunca podemos esgotar a totalidade desses indivíduos; os que restam somente são

representados pelo hábito. Uma proposição geral que tentasse resumir esse tópico seria mais ou menos assim: ‘uma ideia particular se torna geral vinculada a um termo geral por uma conjunção habitual’.

Para Hume, é apenas isso o que pode ser descrito em relação às ideias abstratas. É impossível explicar as causas últimas de nossas relações mentais; temos que recorrer sempre à experiência e à analogia. A mente não tem, por exemplo, nenhuma ideia adequada de mil, apenas o poder de produzir tal ideia mediante ideias adequadas dos decimais de um milheiro. Em outras situações, hábitos podem ser despertados por palavras quando nos deparamos com certas palavras e recordamos de determinados discursos ou poemas. Além disso, segundo Hume, nós nem sempre sabemos plenamente do que estamos falando; ou seja, não vinculamos ideias completas e distintas aos termos que usamos, raramente explicamos as ideias simples que compõem as complexas. Em termos gerais e em razão da semelhança entre si, agrupamentos de indivíduos têm facilitada sua entrada na imaginação fazendo com que sejam mais rapidamente sugeridos à mente.

Para Hume, as ideias gerais são impossíveis se explicadas segundo o método usual; a explicação de ideias gerais depende de outros elementos, a exemplo do costume e da concepção que ele tem da natureza das ideias. Sendo as ideias particulares em sua natureza e sendo elas, ao mesmo tempo, finitas em número, somente pelo costume elas podem ser gerais em sua representação, substituindo um número infinito de outras ideias.

As denominadas ‘distinções de razão’, que buscam a distinção entre figura e corpo figurado, entre movimento e corpo movido, não são possíveis. O motivo é que a figura não é separável do corpo nem o movimento do corpo movido, da mesma forma que não se pode separar, na imaginação, a cor e a figura de um globo de mármore branco. Para Hume, se essa separação não pode ser feita, então as distinções de razão não são legítimas. Em síntese: as ideias são imagens fracas das impressões; sendo imagens, sempre são particulares. Daí surge a pergunta: Como é possível uma representação de muitos? Como é possível uma representação do geral? Ora, se toda representação é feita por ideias, não é possível uma representação do geral. O que nós tratamos por ideia abstrata é simplesmente uma imagem particular associada por hábito, no raciocínio, a um termo linguístico, como se ele

fosse universal; e isso é, segundo Hume, suficiente para a condução da vida e dos discursos.

Os parágrafos anteriores deixam transparecer a tensão entre a perspectiva empirista e perspectiva naturalista presente na abordagem da mente feita por Hume. Segundo Mounce, ao dividir as percepções em impressões e ideias e ao distingui-las em termos de força e vivacidade, Hume abordou a mente de modo mecânico. No sentido de que, como afirma Mounce, “... perception is a process in which the world impress itself on the mind rather than one in which the mind is active in discriminating what is in the world. We may note also that the perceiver is a spectator rather than an agente” (MOUNCE, 1999 p.24)²⁴.

Perceber é simplesmente registrar na mente as características do que se observa. A mente funciona como se fosse uma câmera fotográfica que registra imagens, ideias do que observa, de impressões. Nas palavras de Mounce: “So far we have a mechanical process hardly distinguishable from what occurs in a camera. Thus in a camera there is a present image which copies an event earlier impressed on it” (MOUNCE, 1999 p.30)²⁵.

Essa compreensão da mente levou Hume a distinguir entre impressões e ideias por meio de instâncias percebidas apenas internamente: força e vivacidade. A conclusão de Mounce a respeito de Hume é a de que “this means that he has already accepted assumptions which will work against his naturalism” (MOUNCE, 1999 p.24)²⁶. E foi desse modo que Hume assumiu como verdadeiro algo que é contrário ao projeto naturalista por ele proposto. Ele assumiu que o que é aprendido do mundo surge porque este é refletido pela nossa mente.

²⁴“... percepção é um processo no qual o mundo se imprime na mente, em vez de ser um processo em que a mente está ativa em discriminar o que está no mundo. Podemos também notar que o observador é muito mais um espectador do que um agente” (MOUNCE, 1999 p.24, tradução nossa).

²⁵ “Até agora, temos um processo mecânico dificilmente distinguível do que ocorre em uma câmera. Assim, em uma câmera há uma imagem presente que copia um evento anterior que a impressionou” (MOUNCE, 1999 p.30, tradução nossa).

²⁶“isso significa que ele já aceitou premissas que vão trabalhar contra seu naturalismo”.

Os pressupostos empiristas, segundo Mounce, também levaram a uma abordagem equivocada das ideias gerais, abstratas, de relação, de modo e substância. Ele concorda com Hume que as ideias gerais não podem ser identificadas como entidades; estas são, na verdade, uma faculdade, uma capacidade humana e desempenham uma função própria completamente distinta das ideias particulares. De acordo com Mounce: “We may note further that the generality which is involved in our capacity to handle signs is not acquired through experience but is inherent in the working of the mind” (MOUNCE, 1999 p.28)²⁷.

Na forma correta de se compreender, segundo Mounce, a ideia geral precede a particular. Na abordagem empirista adotada por Hume acontece o contrário – a ideia particular precede a geral. Uma ideia não pode ser corretamente definida como uma simples imagem. A teoria empirista da mente feita por Hume trata da mente em termos quase físicos. Uma ideia é um objeto que difere de um objeto físico simplesmente por ocorrer na mente e não no mundo. Consequentemente, a leitura empirista dissocia o mental do público e o associa ao privado.

Esses pressupostos empiristas assumidos por Hume são inadequados para sustentar um naturalismo escocês como o proposto pelo projeto filosófico de Hume apresentado aqui no capítulo anterior. Segundo o que foi denominado por naturalismo escocês, nosso conhecimento não surge somente da experiência ou do raciocínio, mas de certas capacidades que nos foram dadas pela natureza. Essas capacidades ou faculdades podem ser descritas ou elucidadas na sua relação com o mundo que ocorre de modo intencional e não mecânico. Uma abordagem empirista trata nossas capacidades como subordinadas à experiência e ao raciocínio, isto é, “it confines the mind to a private realm and treats its working as mechanical” (MOUNCE, 1999 p.30)²⁸. Essas duas perspectivas estão presentes na filosofia de Hume e têm grande importância na compreensão de questões centrais. Na sequência deste trabalho, vamos identificar o quanto esses pressupostos empiristas estiveram presentes, por exemplo, no tratamento da causalidade, da existência do mundo externo e da identidade pessoal e o quanto os

²⁷ “Podemos notar, ainda, que a generalidade que está envolvida na nossa capacidade de lidar com sinais não é adquirida através da experiência, mas é inerente ao funcionamento da mente” (MOUNCE, 1999 p.28, tradução nossa).

²⁸ “isto limita a mente a uma esfera privada e trata o seu funcionamento como mecânico” (MOUNCE, 1999 p.30, tradução nossa).

mesmos atrapalharam a abordagem naturalista proposta pelo próprio Hume. Mounce considera que estas duas perspectivas conflitantes presentes na filosofia de Hume são irreconciliáveis ao afirmar que “any philosophy which attempts to combine both will involve itself in irreconcilable conflict” (MOUNCE, 1999 p.30)²⁹.

2.3 A crítica da noção de mente como uma substância imaterial

A abordagem empirista da teoria das ideias, dos princípios de associação e de seu funcionamento estabelece premissas às quais Hume recorre constantemente em sua ciência da natureza humana. Levando em conta a interpretação de Kemp Smith e a de Mounce, anteriormente apresentadas, entendemos que as premissas empiristas assumidas por Hume funcionam, muitas vezes, como entraves para o desenvolvimento do naturalismo por ele proposto. Esse é o motivo que nos leva a introduzir, neste ponto, a crítica da noção de mente como substância imaterial e, em seguida, o problema da identidade pessoal.

Acreditamos que a abordagem humeana da mente foi fortemente marcada por pressupostos empiristas e que, por esse motivo, difere tanto da abordagem kantiana do *eu penso*. A origem da discussão moderna sobre a natureza da mente está em Descartes, que propôs que mente e corpo são substâncias absolutamente distintas e discutiu, em seguida, como ocorre a união e a relação entre eles. Essa foi, por exemplo, a base para a discussão entre dualistas e monistas. Hume está, de algum modo, reagindo ao que foi proposto por Descartes.

Anteriormente, já fizemos uma reconstrução da descrição dos elementos que compõem a mente na visão de Hume. Agora, vamos discutir como os resultados dessa descrição dos elementos constitutivos da mente são aplicados à questão da natureza da mente. A crítica da noção de mente como uma substância imaterial envolve três questões metafísicas: a ideia de substância, a união ou conjunção entre corpo e mente e as causas do pensamento. Ao iniciar o tratamento da ideia de substância, Hume retoma a abordagem empirista e reforça o *princípio da cópia*. Ele reafirma que tal princípio consiste “em que todas as

²⁹ “qualquer filosofia que tente combinar ambas irá envolver-se em um conflito irreconciliável” (MOUNCE, 1999 p.30, tradução nossa).

nossas ideias são simples cópias de nossas impressões, ou, em outras palavras, em que nos é impossível pensar no que quer que seja que não tenhamos anteriormente experimentado” (HUME, 1973 p. 153). Esse princípio deve servir, segundo Hume, para dar maior clareza às questões filosóficas. As ideias complexas podem ser conhecidas pela enumeração das ideias simples que as compõem. As ideias simples não contêm ambiguidade nem obscuridade, pois todas as impressões são fortes e vivas e não produzem nem uma coisa nem outra. Na verdade, são as impressões que lançam luz sobre as ideias simples que lhes são correspondentes. Hume acredita que o princípio da cópia é um instrumento tão importante para metafísica quanto é um microscópio para a ciência natural. Ele afirma que “por esse meio, lograremos, talvez, construir um novo microscópio ou uma nova espécie de óptica que ampliará de tal modo as mais simples e diminutas ideias das ciências morais que poderemos apreendê-las facilmente e conhecê-las tão bem quanto as ideias mais flagrantes e palpáveis que são objeto de nossas indagações” (HUME, 1973 p. 153-154).

Se colocarmos a ideia de substância sob a lente do *princípio da cópia*, concluiremos que essa ideia não é legítima por não copiar nenhuma impressão. Qualquer que seja, a substância material apenas pode ser dada à mente através de suas qualidades sensíveis. O problema é que podem existir certas percepções que “não possuem um modelo ou arquétipo externo” (HUME, 2001 p. 259).

Esse é certamente o caso das cores, dos sabores, de sons e de odores, qualidades consideradas secundárias em relação às primárias de extensão e solidez. Entretanto, uma vez que sejam removidas as qualidades secundárias das coisas, nada mais nos resta que possa ser concebido. Hume, então, coloca-nos diante de um dos argumentos céticos mais discutidos, a dúvida quanto à existência do mundo externo.

Segundo Hume, muitos filósofos modernos, dentre eles Descartes, admitem a existência de qualidades primárias e secundárias. Aqueles que admitem essa separação aceitam que as qualidades secundárias dos objetos [cor, sabor, cheiro, textura etc.] não existem nas próprias coisas e que são percepções da mente dos sujeitos. Surge, entretanto, um problema, pois esse mesmo princípio pode ser aplicado às qualidades primárias de extensão e solidez. As ideias de extensão e solidez são apreendidas pelos sentidos da visão e do tato. O filósofo afirma que “uma extensão que não seja visível nem tangível não pode

ser concebida e uma extensão tangível ou visível que não seja dura nem mole, preta nem branca, está igualmente fora do alcance da concepção humana” (HUME, 1973 p. 193). Tal constatação levou Hume a concluir que, se for despida de suas qualidades primárias e secundárias, a matéria será aniquilada, e restará dela apenas “um *quê* desconhecido e inexplicável como causa de nossas percepções, uma noção tão imperfeita que nenhum cético achará que vale a pena combatê-la” (HUME, 1973 p. 194).

Estamos diante de um exemplo da rendição de Hume ao ceticismo após ter assumido e levado adiante princípios empiristas. O princípio empirista da cópia nos coloca muitas dificuldades em relação ao conhecimento da matéria e dos objetos externos. Não temos nenhuma ideia clara nem precisa de substância material. No caso da mente, ou da existência de uma substância imaterial, parece haver maiores dificuldades, mas, segundo Hume, não é o caso. Não há maiores dificuldades a respeito de por que devemos aceitar um posicionamento cético e reconhecer nossos limites, ou seja, devemos, de acordo com o autor, reconhecer que “aquilo que conhecemos a seu respeito [da mente] concorda com ela mesma e, sobre aquilo que desconhecemos, temos de nos conformar em deixar como está” (HUME, 2001 p. 264).

Sobre a união ou conjunção entre corpo e alma, Hume indaga, na *Investigação*, se “existirá em toda a natureza algum princípio mais misterioso do que a união da alma com o corpo, pela qual uma suposta substância espiritual adquire tão grande influência sobre uma substância material que o mais sutil dos pensamentos é capaz de atuar sobre a matéria mais grosseira” (HUME, 1973 p. 155).

Há certos filósofos que prometem, segundo Hume, diminuir nossa ignorância sobre essa questão e que tentam mostrar que nossas percepções são imanentes, inerentes a uma substância material ou imaterial. No entanto, se dermos atenção a esse tipo de especulação, em vez de dirigi-la para soluções, só encontraremos mais problemas e contradições. Duas questões devem ser antes respondidas: *O que é substância? E o que é imanência?*

Como observamos, a ideia de substância não deriva dos corpos, pois tudo que se sabe sobre eles é dado na representação, na percepção de certas qualidades, que uma vez retiradas transformam o corpo em uma espécie de *não entidade*. A ideia de substância também não é uma

ideia de reflexão que deriva da própria mente. Na mente, somente encontramos percepções [impressões e ideias] e não temos nela nenhuma impressão de substância; conseqüentemente, não temos nenhuma ideia semelhante à substância. Uma impressão nunca pode assemelhar-se a uma ideia como a de substância, pois uma impressão não possui nenhuma das qualidades peculiares de uma substância. A questão da substância pode ser substituída, na visão de Hume, por esta: *O que realmente existe?* Aqueles filósofos que afirmam que possuímos uma ideia de substância em nossas mentes deveriam apontar a impressão que produz essa ideia e mostrar como ela funciona e de onde deriva. Eles deveriam responder às seguintes questões que o próprio Hume formula: "É ela [a ideia de substância] uma impressão de sensação ou de reflexão? É agradável, dolorosa, ou indiferente? Acompanha-nos em todos os momentos, ou só aparece a intervalos? Se só a intervalos, em que momentos, sobretudo, aparece, e que causas a produzem?" (HUME, 2001 p. 265).

Mesmo que alguém objetasse que se pode definir *substância* como *alguma coisa que existe por si mesma*, isso não resolveria o problema, pois, de acordo com Hume, essa definição serve para tudo o que se possa conceber e nunca serviria para distinguir uma substância de seus acidentes, ou a mente de suas percepções. Primeiramente, porque tudo o que é concebido de uma determinada maneira pode existir dessa maneira. Em segundo lugar, porque tudo o que é distinguível é separável pela imaginação. Portanto, nossas percepções, que são diferentes e distinguíveis umas das outras e das outras coisas do universo, podem existir separadamente. Se nossas percepções são distintas e separáveis, então elas podem continuar existindo separadamente e sem necessidade de nada que lhes dê suporte à existência. Nesse sentido, as percepções são substâncias até o limite antes do qual tal definição [de *substância* como *alguma coisa que existe por si mesma*] explica o que é substância.

A análise empirista da ideia de substância, submetida à lente do *princípio da cópia*, levou Hume a considerar que devemos deixar de lado a questão *da união ou conjunção entre corpo e mente*. Hume não se compromete na defesa de um dualismo de substâncias [corpo e mente] nem na defesa de um monismo, seja este materialista ou espiritualista. Para ele a discussão sobre a materialidade ou imaterialidade da mente não conduzirá a nenhum resultado satisfatório. Não possuímos uma noção legítima de substância, "não possuímos ideia perfeita de nada

senão de percepções, e uma substância é absolutamente diferente de uma percepção” (HUME, 2001 p. 266). Também não sabemos o que é *inerência*, já que para haver inerência é preciso algo que suporte a existência de nossas percepções, mas isto não ocorre. Portanto, para Hume é impossível responder se nossas percepções são inerentes a uma substância material ou imaterial, pois nem compreendemos adequadamente o sentido da questão.

O argumento outrora utilizado por Descartes na defesa da imaterialidade da alma não é aceitável para Hume. Descartes afirmava que “há grande diferença entre espírito e corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito, inteiramente indivisível” (DESCARTES, 1983 p. 139). Hume afirma que, na verdade, o argumento cartesiano gera outros problemas: “Tudo que é extenso é composto de partes e tudo que é composto de partes é divisível [...] mas é impossível haver conjunção entre uma coisa divisível e um pensamento ou percepção, que é uma instância inteiramente indivisível” (HUME, 2001 p. 266). Supor esse tipo de conjunção nos coloca diante de um absurdo, pois, se o pensamento existir em conjunção com a extensão, ele estará em uma de suas dimensões, existirá à esquerda ou à direita, na superfície ou no meio, e, se o pensamento estiver em todas as partes, será separável e divisível tal qual o corpo. Portanto, isto é absolutamente contraditório, uma vez que ninguém é capaz de conceber uma paixão com uma jarda de comprimento, um pé de largura e uma polegada de espessura. “O pensamento e a extensão são absolutamente incompatíveis e jamais poderiam se incorporar juntos em um objeto único” (HUME, 2001 p. 267). Esse último argumento diz respeito à conjunção local da mente e da matéria; ele não afeta diretamente a questão da substância da alma, mas, segundo Hume, sua investigação possibilita importantes descobertas.

Na perspectiva empirista adotada por Hume, a noção de espaço e de extensão é derivada dos sentidos da visão e do tato. As ideias de espaço e de extensão são transmitidas apenas por coisas coloridas ou tangíveis. Estas envolvem uma instância externa, ou seja, um ponto matemático.

Ora, o que é externo possui uma forma particular, quadrada, redonda etc., e nenhuma dessas formas pode ser atribuída a um desejo, a

uma impressão ou a uma ideia, a não ser àquelas ideias dadas pela visão e pelo tato. Da mesma forma, jamais se pode considerar um desejo um ponto matemático, pois pela adição de outros pontos formamos objetos que têm largura e espessura determinadas. Então, segundo Hume, podemos enunciar uma máxima contrária àquela da maioria dos metafísicos: a de que *um objeto pode existir sem, entretanto, estar em nenhum lugar*; e Hume afirma que não apenas isso é possível, mas que a maior parte dos seres existe e tem de existir dessa maneira (HUME, 2001 p. 268). Esse é o caso, por exemplo, de todas as nossas percepções e de nossos objetos, exceto aqueles que são dados pela visão e pelo tato. Esse tipo de objeto é incompatível com qualquer lugar particular e se assim eles aparecem é possível que assim eles existam. Há percepções simples que não estão em nenhum lugar e que não possuem conjunção espacial. Hume exemplifica: “Uma reflexão moral não pode estar situada à direita ou à esquerda de uma paixão, e um aroma ou um som não pode ter a forma circular ou quadrada” (HUME, 2001 p. 268).

A questão da conjunção local não diz respeito apenas à investigação metafísica sobre a natureza da alma, mas também se relaciona com questões da vida comum. Por exemplo, quando observamos um figo e uma azeitona, além das qualidades visíveis e tangíveis, atribuímos, a cada objeto, sabor e aroma diferentes. O sabor e o aroma dessas frutas não nos são impressões de sua cor e tangibilidade; eles não estão ligados por causalidade ou contiguidade, eles coexistem quando do aparecimento desses objetos à mente. A mente fantasia uma conjunção espacial para fortalecer a conexão entre esses dois aspectos. A razão nos mostra que essa união é impossível, pois, diz Hume, não podemos incorporar o sabor a um objeto externo sem cairmos no absurdo. Podemos nos perguntar: Está o sabor do figo em todas as suas partes ou apenas em uma delas? Não está em apenas uma, pois todas têm o mesmo sabor, mas também não pode estar em todas, pois teríamos que supor que possui figura e extensão. Esse tipo de absurdo decorre de se tentar “completar uma união fundada na causalidade e na contiguidade temporal, atribuindo aos objetos uma conjunção no espaço” (HUME, 2001 p. 271).

Temos então, na opinião de Hume, que supor que há objetos que existem sem estar em nenhum lugar, ou teremos de aceitar o “princípio escolástico que nos parece tão chocante quando apresentado cruamente -

*totum in toto & totum in qualibet parte*³⁰ –, o que é o mesmo que dizer que uma coisa está num certo lugar e que, entretanto, não está lá” (HUME, 2001 p. 171). Em resumo, o pensamento não pode se unir à extensão de nenhuma forma. Hume considera que seu modo de avaliar essa questão é crítico em relação aos materialistas, que unem pensamento à extensão e é crítico também em relação aos seus opositores [dualistas], que unem o pensamento a uma substância simples e indivisível.

A mente não pode conhecer nenhum objeto externo de maneira imediata. Os objetos externos sempre são conhecidos através de uma imagem ou percepção. Todas as qualidades de um objeto assim são na verdade qualidades da percepção. A ideia de extensão é também copiada de uma impressão. A qualidade mais evidente de todas as impressões de objetos externos é a extensão, pois que tal percepção é constituída por partes que nos dão a noção de distância, contiguidade, comprimento, largura. Hume completa: “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” (HUME, 2001 p. 272). Essa reflexão permitiu que Hume concluísse que não se pode aceitar os argumentos que defendem a existência de um sujeito simples e individual. Poderíamos perguntar como é possível que um sujeito simples e individual e uma percepção extensa se incorporem. A pergunta de Hume é incisiva: “O sujeito indivisível, ou, se quiserem, a substância imaterial, está à direita ou à esquerda da percepção?” (HUME, 2001 p. 172). O próprio autor resume e diz que é impossível dar a essa pergunta uma resposta que não seja absurda e que possa explicar a união das percepções individuais com uma substância extensa.

Não é o caso aqui, devido às características deste trabalho, discutir detalhadamente as críticas de Hume à filosofia de Spinoza. Entretanto, há nessa crítica algo que pode ajudar a esclarecer a própria posição de Hume em relação à imaterialidade e à substancialidade da alma. Segundo Hume, os teólogos que criticam Spinoza defendem o mesmo que ele. Existe uma grande semelhança entre a doutrina de Spinoza, que defende a simplicidade do universo e a unidade da

³⁰ “o todo está no todo e o todo está em cada parte” (HUME, 2001 p. 271 N. T.).

substância que o compõe, quando se a compara com a doutrina da simplicidade, imaterialidade e indivisibilidade da substância pensante.

Hume sugere que pensemos em dois sistemas de seres aos quais seja atribuída uma substância. O primeiro é o universo dos objetos: casas, sol, lua, terra etc. Na opinião de Spinoza, todas essas coisas são apenas modificações cujo sujeito de inerência é simples e indivisível. O segundo é o universo do pensamento, das impressões e das ideias de casas, de sol, de lua, de terra etc. Na opinião dos teólogos, essas impressões e ideias também são modificações de uma substância simples e indivisível. Para Hume, “ambas têm o mesmo defeito: são ininteligíveis, e, até onde podemos compreendê-las, são tão semelhantes que é impossível descobrir em uma delas qualquer absurdo que não se aplique também a outra” (HUME, 2001 p. 275).

Hume procura mostrar que é impossível avançar na defesa da simplicidade e imaterialidade da alma. Mesmo que se considerasse o pensamento uma *ação* da mente, as dificuldades não seriam superadas. Hume vai ponderar que “nossas percepções são todas realmente diferentes, separáveis e distinguíveis umas das outras e de tudo o mais que possamos imaginar; e que, portanto, é impossível conceber como elas poderiam ser a ação ou o modo abstrato de uma substância” (HUME, 2001 p. 177). Utilizar o ‘movimento’ como exemplo de ação para mostrar que a percepção depende de uma substância também não resolve a questão. O movimento dos corpos envolve uma alteração da relação com outros objetos. Concluímos, com Hume, que “entre uma pessoa que passeia de manhã pelo jardim com uma companhia agradável e uma pessoa que, à tarde, está presa em um calabouço e cheia de terror, desespero e ressentimento, parece haver uma diferença radical e de um tipo bem distinto daquele que se produz em um corpo em virtude de uma mudança de posição” (HUME, 2001 p. 177-178).

O *princípio da cópia* está presente em toda a crítica da noção de mente enquanto uma substância imaterial. A esse princípio, soma-se a noção de que o que é distinguível é também separável. O que é verdadeiro para os corpos [divisíveis] é também verdadeiro para a mente [indivisível]; então, se os objetos exteriores são separáveis, os objetos interiores também o são, por serem cópia destes. Dessa reflexão, conduzida a partir de pressupostos empiristas, Hume inferiu que não temos nenhuma ideia da alma como uma substância simples e indivisível. Ele diz que “de tudo o que foi dito, eis a conclusão: a

questão acerca da substância da alma é absolutamente ininteligível” (HUME, 2001 p. 282). Então, qual seria a natureza da ideia de simplicidade e identidade atribuída ao nosso próprio *eu*? Mesmo sem termos uma ideia de substância, é possível termos uma ideia legítima do *eu*? Essas questões dizem respeito ao problema da identidade pessoal que discutiremos no próximo item.

2.4 A mente como um feixe de impressões

A crítica da noção de mente como substância imaterial e o problema da identidade pessoal foram apresentados por Hume na Parte IV do Livro I do *Tratado*. Essa parte trata do ceticismo e de outros sistemas filosóficos. É esse o motivo por que a maioria dos comentadores de Hume aborda essas questões ao tratar especificamente do ceticismo. Decidimos antecipar essa discussão por entender que o posicionamento negativo de Hume quanto à existência da *mente* ou do *eu* é uma das consequências dos pressupostos empiristas empregados por ele na descrição do funcionamento da mente realizada na primeira parte do *Tratado*. Esses pressupostos empiristas nos permitem entender melhor a diferença entre a abordagem humeana e kantiana da mente. Nesse ponto, pretendemos mostrar que, ao tratar da identidade pessoal, Hume encontra dificuldade no ir além dos pressupostos empiristas; já no Abstract, ele se revela descontente com certos resultados, mas não consegue conceber que o *eu* é uma de nossas crenças fundamentais dadas pela própria natureza.

A noção do *eu* como coisa pensante e indivisível tem grande importância na filosofia moderna. Essa noção funciona como fundamento, como ponto arquimediano da filosofia cartesiana. Era algo que, para Descartes, excluía qualquer possibilidade de dúvida. Se a dúvida metódica cartesiana propôs um novo tipo de argumento cético ao questionar a existência do mundo externo independente de nossas percepções, pode-se afirmar que Hume foi além e assinalou que não podemos apenas duvidar da existência do mundo externo, mas, sim, que podemos, igualmente, duvidar da existência de um mundo interno, de um *eu*, de uma alma independente de nossas percepções. Em consequência disso, Hume se recusa a defender os posicionamentos dualistas ou os materialistas, pois, se não existe um *eu* enquanto

substância, não faz sentido teorizar sobre sua materialidade ou imaterialidade e sobre a maneira como esses dois aspectos se relacionam. A crítica de Hume contra a existência de uma identidade pessoal, de um *eu*, é consequência de seus pressupostos empiristas aplicados à análise de conceitos da metafísica tradicional. A análise da ideia de substância e a rejeição da existência de substância imaterial permitiram a Hume mostrar que nem mesmo o *eu* cartesiano estava imune ao ceticismo.

Se levarmos em conta o princípio de que nunca devemos ir além da experiência e considerarmos “que toda ideia real deve sempre ser originada de uma impressão” (HUME, 2001 p. 284), concluiremos que não possuímos nenhuma ideia de *eu* que possua como características a existência, a continuidade, a identidade e a simplicidade. De que impressão deriva a ideia do *eu* possuindo todas essas características? Para existir uma ideia assim, ela deveria ser, em primeiro lugar, imutável, ou seja, deveria permanecer constantemente a mesma. Mas não existe nenhuma impressão com tais características. “Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se uns aos outros, e nunca existem todos ao mesmo tempo. Portanto, a ideia de um *eu* não pode ser derivada de nenhuma destas impressões e de nenhuma outra. Consequentemente, não existe tal ideia” (HUME, 2001 p. 284). Todas as percepções particulares são diferentes e podem ser distinguidas e separadas umas das outras e podem existir separadamente e não necessitam de algo que sustente sua existência.

Segundo Hume, mesmo que alguém penetrasse o mais profundamente e intimamente possível naquilo que considera seu *eu*, jamais encontraria outra coisa que não fosse uma percepção particular de calor ou frio, de luz ou sombra, de amor ou ódio, dor ou prazer. Não é possível apreender o meu *eu* sem a percepção. Tudo o que é possível observar é uma percepção. No sono profundo, por exemplo, ficamos insensíveis a nós mesmos, nossas percepções são suprimidas e, segundo Hume, podemos afirmar que não existimos. Mas, segue ele, “se a morte suprimisse todas as minhas percepções; se, após a dissolução de meu corpo, eu não pudesse mais pensar, sentir, ver, amar ou odiar, eu estaria inteiramente aniquilado; quer dizer, não posso conceber o que mais seria preciso para fazer de mim um perfeito nada” (HUME, 2001 p. 284-285). É impossível encontrar ou perceber alguma coisa simples e contínua que possa denominar como *eu*. E quanto aos demais humanos, na opinião de

Hume, é possível afirmar que “não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível e que estão em perpétuo fluxo e movimento” (HUME, 2001 p. 285). Essa é, segundo Mounce, uma poderosa crítica à noção de que o *eu* seja uma substância mental. Mais especificamente, Mounce afirma sobre Hume que: “The mind is a bundle of impressions. In support of this view, he examines identity more generally. He argues, for example, that the identity of a physical object lies not in a single persisting element but in the relations between various elements” (MOUNCE, 1999 p.58)³¹.

Metaforicamente, Hume representou a mente como “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” (HUME, 2001 p. 285). Nós temos uma propensão natural para imaginar que há simplicidade e identidade em nossa mente, mas elas não existem lá. Hume, porém, nos alerta para não exagerarmos na semelhança com o teatro, pois a mente é uma peça encenada em um lugar do qual não fazemos ideia sobre onde está e nem sabemos de que materiais suas cenas são compostas. John P. Wright (WRIGHT, 2009) considera que um dos principais objetivos de Hume ao tratar da identidade pessoal é o de defender que a identidade e a simplicidade que atribuímos ao nosso *eu* é uma ficção da imaginação. Não existe algo substancial que possa ser identificado como aquilo que constitui o *eu*, a *mente* ou a *alma*.

Bem, mas o que nos leva a acreditar em uma identidade pessoal ininterrupta? Na verdade, não atribuímos identidade apenas para um *eu* ou para as pessoas, mas também para outros objetos, como as plantas e os animais. Segundo Hume, o processo operado pela mente nestes dois casos é análogo. A noção de identidade consiste na ideia de um objeto que permanece invariável e ininterrupto durante certo tempo. Além dessa noção, temos a noção de diversidade, que consiste na ideia de uma sucessão de diversos objetos conectados entre si. Embora essas noções

³¹ “A mente é um feixe de impressões. Em apoio a essa visão, ele examina a identidade de modo geral. Ele argumenta, por exemplo, que a identidade de um objeto físico não reside em um único elemento, mas persiste nas relações entre os vários elementos” (MOUNCE, 1999 p.58, tradução nossa).

sejam distintas, ou até contrárias, elas são facilmente confundidas pela imaginação em nosso modo comum de pensar. Elas são sentidas pela imaginação de maneira quase igual. Essa semelhança é a causa de nossa confusão e erro; é ela que nos leva a trocar a noção de objetos relacionados pela de identidade. Hume vai acentuar que “é assim que criamos a ficção da existência contínua das percepções por parte dos nossos sentidos, com o propósito de eliminar a descontinuidade; e, assim, chegamos à noção de uma alma, um *eu* e de uma substância para encobrir a variação” (HUME, 2001 p. 287). Tal ficção consiste em atribuir identidade sem ter observado a invariabilidade, a ininterruptibilidade de certos objetos. Entretanto, todos esses objetos são, em verdade, constituídos de uma sucessão de objetos relacionados.

Para explicar como isso ocorre, Hume propôs que suponhamos uma massa de matéria com partes que são contínuas e conectadas, de modo que podemos atribuir-lhe identidade se todas as suas partes continuam ininterruptamente as mesmas. Se alguma parte de matéria, por menor que seja, for subtraída ou adicionada a ela, a identidade desse objeto será alterada. No entanto, continuamos a afirmar que esse objeto é o mesmo. Essa passagem do pensamento é tão fácil que torna imperceptível a transição.

A atribuição de identidade, nesse caso, é relativa e proporcional ao todo. “A adição ou a subtração de uma montanha não seriam suficientes para produzir uma diversidade em um planeta, mas a alteração de algumas polegadas poderia destruir a identidade de alguns corpos” (HUME, 2001 p. 288). Em outras situações, quando uma mudança é gradual, temos uma tendência menor para atribuir a destruição da identidade. “Um navio que teve uma parte considerável alterada por sucessivos concertos ainda é considerado como tal; a diferença do material não nos impede de atribuir a ele uma identidade. O fim comum para o qual as partes conspiram permanece o mesmo ao longo de todas as suas variações, permitindo à imaginação realizar uma transição fácil de uma situação do corpo a outra” (HUME, 2001 p. 289). Em situações em que, além de um fim comum, supomos uma relação recíproca de causa e efeito entre as partes e suas operações, esse efeito é tão reforçado que continuamos atribuindo identidade a objetos que se alteraram completamente. Os exemplos de Hume são os seguintes: “Um carvalho, que de uma pequena planta cresce até se transformar em uma grande árvore, é sempre o mesmo carvalho, mesmo que nenhuma de

suas partículas materiais nem a forma de suas partes continuem as mesmas. Uma criança se torna um homem e ora engorda, ora emagrece, sem sofrer nenhuma mudança em sua identidade” (HUME, 2001 p. 290).

Essa explicação, segundo Hume, deve ser aplicada à explicação da natureza da identidade pessoal. Ele diz: “A identidade que atribuímos à mente humana é apenas fictícia e de um tipo semelhante à que atribuímos a vegetais e corpos animais” (HUME, 2001 p. 191). No que se refere especificamente “à identidade que atribuímos à mente humana, por mais perfeita que possamos imaginá-la, não é capaz de fundir as diversas percepções diferentes em uma só fazendo-as perder os caracteres distintivos e diferenciais que lhes são essenciais” (HUME, 2001 p. 291). Cada uma de nossas percepções é distinguível e separável de todas as outras. É possível então perguntar se a identidade é algo real que funde ou conecta todas as nossas percepções ou é apenas uma associação de ideias na imaginação. A resposta de Hume a tal questão é negativa para a primeira parte da pergunta e afirmativa para a segunda. Do mesmo modo que a união entre causa e efeito é apenas uma associação habitual de ideias, a identidade não é uma coisa real que une nossas percepções; para Hume, ela “é apenas uma qualidade que lhe atribuímos quando refletimos sobre elas, em virtude da união de suas ideias na imaginação” (HUME, 2001 p. 192).

Como vimos anteriormente, na explicação da teoria das ideias, Hume identificou três tipos de relações que unem as ideias na imaginação: semelhança, contiguidade e causalidade. A noção de identidade pessoal deriva de um ou mais destes tipos de relações de ideias. A contiguidade tem, na opinião de Hume, pouca importância para o caso e a investigação deve concentrar-se nas relações de semelhança e de causalidade.

A memória possui o importantíssimo papel de fundamentar as relações de semelhança e causalidade. A memória desperta nossas ideias, e estas são imagens ou cópias de nossas percepções passadas. Imagens são semelhantes a seus objetos e a inserção de percepções semelhantes em uma cadeia de pensamento conduz a imaginação de um elo para o outro com muita facilidade e tudo parece continuação do mesmo objeto. A causalidade nos dá a noção de que diferentes percepções, sentimentos e ideias estão encadeados entre si por meio de

relações de causa e efeito. Hume define que “um pensamento expulsa outro pensamento e arrasta consigo um terceiro, que exclui o anterior por sua vez; por esse aspecto, a melhor comparação que eu poderia fazer da alma é que ela seria como que uma república ou uma comunidade cujos diversos membros estão unidos por laços recíprocos de governo e de subordinação gerando pessoas que propagam a mesma república ou comunidade pela transformação incessante de suas partes” (HUME, 2001 p. 293).

A comparação acima apresentada afasta ainda mais a noção de simplicidade e indivisibilidade da alma. As mais distintas partes e as mais diversas mudanças estão conectadas por relações de causa e efeito. Isto seria algo impossível se a mente fosse um objeto simples e indivisível, pois, se não há partes distintas, não há relações causais entre elas. Nós adquirimos a noção de causalidade, segundo Hume, pela memória, mas não é a memória que produz a noção de identidade; ela apenas a revela. Em outras palavras, “se não tivéssemos memória, jamais teríamos nenhuma noção de causalidade e tampouco, por conseguinte, da cadeia de causas e efeitos que constitui nosso *eu* ou pessoa” (HUME, 2001 p. 294). Em síntese: as relações entre as diferentes ideias e a percepção geram uma ficção, um princípio imaginário de união entre elas. Em seguida, atribuímos simplicidade a ele e passamos a considerá-lo o suporte para a nossa identidade pessoal. Hume nos alerta que não se pode avançar além deste ponto. E as questões mais refinadas e sutis sobre a identidade pessoal nunca poderão ser resolvidas.

No Abstract, Hume retomou a questão da identidade pessoal e apresentou uma síntese de suas principais reflexões sobre o tema no *Tratado*. Ele considerou que, dentre os diversos tópicos céticos presentes no texto, a questão da identidade pessoal é um dos mais peculiares. Hume avalia a questão dessa maneira porque entende ser ela um ataque cético ao princípio cartesiano da simplicidade do *eu*, princípio este que Descartes considerou como estando acima de qualquer suspeita. Hume não aceita a posição cartesiana e afirma que a alma é na verdade “um sistema ou sequência de diferentes percepções, de calor e frio, de amor e raiva, em pensamentos e sensações todos unidos, mas sem uma perfeita simplicidade ou identidade” (HUME, 2001 p. 695). A afirmação de Descartes de que o pensamento em geral é a essência da mente foi considerada por Hume não inteligível. Tudo o

que existe é particular e são nossas percepções particulares que compõem a mente. A palavra 'compõe' foi utilizada em vez do termo 'pertencer', segundo Hume, para evitar que se tome a mente como uma substância. Neste caso, podemos entender que Hume quer nos mostrar que a mente não é um recipiente que armazena nossas percepções e ideias; ela é uma espécie de quebra-cabeças composto por peças incontáveis. Mais explicitamente: “Não existe nenhuma ideia de nenhum tipo de substância, uma vez que não temos nenhuma ideia que não seja derivada de alguma impressão, e não temos impressão alguma de uma substância, seja ela material ou espiritual” (HUME, 2001 p. 695).

Nossa capacidade de conhecimento é limitada, ou seja, podemos conhecer apenas qualidades e percepções particulares. Da mesma maneira que nossa ideia de corpo é composta, a ideia de mente também o é. Por exemplo, uma maçã é composta por ideias particulares de sabor, cor, odor, tamanho etc. A ideia de mente possui a mesma característica e é composta por ideias e percepções particulares, não implicando a noção de alma ou de substância simples ou composta. Nas últimas palavras do Abstract, Hume reafirma a importância dos princípios de associação de ideias [semelhança, contiguidade e causalidade] e considera que tais princípios relacionados com a mente são fundamentais para ligar as partes do universo e nos ligar aos objetos e às pessoas que são externas a nós. Hume sintetiza: que “esses são os únicos laços de nossos pensamentos, eles realmente são para nós o cimento do universo” (HUME, 2001 p. 699).

No artigo *The Kantian 'I think', the Cartesian Soul and the Humean Mind*, Franciotti (1995) defende que uma forma promissora de superar tanto a abordagem cartesiana da alma como a substância pensante e a abordagem humeana da mente como um teatro de percepções desconexas é a explicação kantiana do *eu penso*.

Segundo Franciotti, Kant propôs que, para existir uma sequência qualquer A, B, C etc. de representações, deve haver o *eu penso* como pressuposto unificador, pois do contrário não seria possível nenhuma sequência. Segundo essa perspectiva, sem o *eu penso*, sem a pressuposição da unidade entre representações, não faz nenhum sentido falar em qualquer sequência. Consequentemente, sem qualquer sequência, não faz sentido, tampouco, falar em itens dessa sequência; esses itens são representações e, assim, não faz sentido falar nem mesmo

em representações. A ausência do *eu penso* ou da *apercepção pura* aniquila a própria ideia de representação. O tratamento da mente feito por Hume considera dispensável a ideia de uma substância pensante imaterial e portadora de identidade e de simplicidade. Como se comentou aqui anteriormente, a mente foi descrita por Hume como um mero feixe de impressões ou um teatro de percepções desconexas que ocorrem em um local desconhecido e sem qualquer unidade. Franciotti alerta-nos sobre o fato de que o próprio Hume se reconhece insatisfeito com sua teoria da mente e podemos confirmar isso no apêndice do *Tratado*: “Ao fazer uma revisão mais cuidadosa da seção concernente à identidade pessoal, vejo-me tão perdido em tal labirinto que, devo confessar, não sei nem como corrigir minhas opiniões anteriores nem como torná-las coerentes” (HUME, 2001 p. 671-672).

É compreensível a insatisfação de Hume em relação a esse assunto. Para Franciotti, Hume teria admitido mais coisas do que queria admitir, e isso fica evidente se traçarmos um paralelo entre o tratamento que ele dá à questão da identidade com o tratamento que dá à da causalidade. Como poderia existir uma ligação causal entre duas proposições sem o pressuposto de uma mente? O princípio humeano da causalidade implica conceber alguma unidade para a mente, que da percepção de uma causa inferimos um efeito. Esse processo da natureza somente é possível se há certa unidade, pois do contrário não se estabeleceria nenhuma relação causal. O princípio da causalidade será apresentado e investigado no próximo capítulo; neste, o objetivo é saber se de fato Hume pressupõe uma unidade da mente para que as relações causais sejam possíveis. Pode-se também perceber que os princípios de associação também necessitam da pressuposição da unidade da mente para realizarem suas operações. Talvez tenha sido este o motivo pelo qual Hume ressaltou a importância desses princípios e considerou-os “o cimento do universo”. Mesmo assim, a mente foi apresentada por Hume com um conjunto de percepções separadas, ainda que tais percepções se relacionem por princípios que as conectam entre si; ele considerou que isso seria possível sem um princípio unificador, sem um *eu*.

Na análise da questão feita por Franciotti, há evidência de que Kant apresentou uma boa saída para o problema. Franciotti reconhece que Hume tinha razão ao mostrar a impossibilidade cartesiana de determinação da unidade dos pensamentos a partir de um *eu* substancial, mas que não deveria Hume ter eliminado juntamente a pressuposição de

uma unidade entre os itens de uma série de representações. Nas palavras do próprio Franciotti: “In his attempt to get rid of the Cartesian Cogito, Hume went further and got rid also of the presupposition of the unity amongst the members of the series of representations [or perceptions], a very good example of throwing the baby out with the bath water” (FRANCIOTTI, 1995 p. 214)³². A saída encontrada por Kant, entretanto, permite evitar a posição cartesiana, pois não propõe a existência de um *eu* substancial e não comete o excesso de Hume, que elimina qualquer princípio unificador. O *eu penso* ou a *apercepção pura* proposta por Kant funciona como um princípio formal, não empírico, que permite a conexão entre percepções que são os conteúdos da mente. Este princípio unificador não pode ser dado empiricamente, pois, nesse caso, ele seria apenas mais um dos itens que fazem parte de uma sequência de representações. Trata-se, portanto, de um princípio *a priori* que funciona como unificador da experiência e *como* precondição para o pensamento e para o conhecimento.

A partir da discussão anterior, pode-se, aqui, concordar com Franciotti e afirmar que Kant encontrou uma hipótese para a resolução das contradições de que Hume fala ao examinar a questão da identidade. A ausência desse princípio unificador permite melhor entender o posicionamento cético de Hume quanto à identidade pessoal. Acreditamos que esses elementos anteriormente apresentados são suficientes para mostrar claramente o quanto o fato de Hume ter assumido pressupostos empiristas o distanciou de uma possível abordagem do *eu penso* semelhante à de Kant.

Hume encontrou dificuldades que lhe pareceram insolúveis: percebeu que o entendimento não é capaz de descobrir uma conexão entre existências diferentes, mas que, como escreveu, ao mesmo tempo “sentimos uma conexão ou determinação do pensamento a passar de um objeto ao outro” (HUME, 2001 p. 674). Tal contradição levou Hume a suspender seus juízos e afirmar: “Não consigo descobrir nenhuma teoria que me satisfaça quanto a este ponto” (HUME, 2001 p. 674). Hume não

³² “Em sua tentativa de se livrar do cogito cartesiano, Hume foi além e se livrou também do pressuposto da unidade entre os membros da série de representações [ou percepções], um exemplo muito bom de jogar fora o bebê com a água do banho” (FRANCIOTTI, 1995 p. 214, tradução nossa).

conseguiu tornar compatíveis os dois princípios de que “todas as nossas percepções distintas são existências distintas e a mente nunca percebe nenhuma conexão real entre existências distintas” (HUME, 2001 p. 674).

Mas o posicionamento cético de Hume não pretende ser radical. Ele acrescenta: “De minha parte, devo apelar para o privilégio do cético e confessar que essa dificuldade é demasiado árdua para meu entendimento. Entretanto, não pretendo afirmar que seja absolutamente insuperável. Outros talvez, e eu mesmo, após uma reflexão mais madura, poderemos vir a descobrir alguma hipótese que resolva essas contradições” (HUME, 2001 p. 674).

Concordamos com Mounce na interpretação de que Hume em nenhum momento de sua análise da ideia do *eu* tratou do *eu* como se fosse uma pessoa encarnada que se relaciona com outras pessoas e com o mundo. Ao contrário, em diferentes momentos, Hume afirma que sua noção serve para solapar os fundamentos não somente da noção própria da metafísica tradicional, mas também da nossa noção ordinária do *eu*. Nossa concepção comum é, na realidade, uma ficção da imaginação, um engano – e erramos por atribuir existência e simplicidade a algo inexistente. Essa análise, segundo Mounce, revela a mistura de naturalismo e empirismo que pode ser detectada também no tratamento dado por Hume a outras de nossas ideias fundamentais. A afirmação de ceticismo, apresentada no parágrafo anterior, revela o desconforto e o descontentamento de Hume com certos resultados de sua investigação. É correta a interpretação de Mounce a esse respeito quando ele diz que o grande problema repousa no fato de Hume não ter conseguido descrever adequadamente o funcionamento natural e instintivo da mente sem atribuir-lhe erro e ilusão. Mounce sintetiza: “let us emphasize that this despair has its source in Hume’s empiricism, not in his naturalism” (MOUNCE, 1999 p.59)³³. Defendemos que, mesmo diante de tais dificuldades, Hume não sucumbiu ao ceticismo radical. Contudo, o permanente conflito entre empirismo e naturalismo no decorrer de sua filosofia teórica nos permite entender porque seu naturalismo convive com uma forma moderada de ceticismo que se contrapõe aos princípios da metafísica tradicional. Vamos tornar isso mais claro no próximo

³³“vamos enfatizar que este desespero tem a sua origem no empirismo de Hume, não em seu naturalismo” (MOUNCE, 1999 p.59, tradução nossa).

capítulo ao tratarmos da causalidade apresentada por Hume em dois momentos – enquanto *dúvida cética* sobre esse princípio e enquanto *solução cética dessas dúvidas*.

3 ABORDAGEM NEGATIVA DA CAUSALIDADE

A questão da *causalidade* é um dos pontos mais conhecidos da filosofia de Hume. Esse assunto pode ser encontrado facilmente, por exemplo, na maioria dos livros de história da filosofia, nos quais muitas vezes aparece sob o título de *problema da indução*. Entretanto, de acordo com outro intérprete, “ele mesmo [Hume] não usa o termo ‘indução’; sua terminologia preferida é ‘conclusões a partir da experiência’” (LANDESMAN, 2002 p.219). Já Ayer considera que “nenhum elemento da filosofia de Hume exerceu maior e mais duradoura influência do que sua teoria da causalidade, que foi com muita frequência atacada e mal compreendida” (AYER, 2003 p.77). Gerd Buchdahl, ao tratar da crítica de Hume à causalidade, em seu livro *Metaphysics and the Philosophy of Science* (BUCHDAHL, 1969), distinguiu diferentes níveis de abordagem do problema. Segundo o referido autor, essa distinção pode servir para evitar muitos erros e desentendimentos. Estão presentes na questão quatro níveis: (i) um *metafísico*, que envolve noções claramente rejeitadas por Hume quanto a poderes e qualidades ocultas; (ii) um nível *físico* [empírico] em relação ao qual se deve dar atenção aos fenômenos; (iii) um nível epistemológico que investiga sobre o que nos habilita a estabelecer relações causais; e (iv) um nível lógico referente à indução.

Está além do objetivo desse trabalho examinar especificamente a imensa literatura dedicada ao tema. Consideramos a distinção feita por Buchdahl esclarecedora e não deixaremos de levá-la em conta. Contudo, vamos aqui abordar a questão causalidade entendendo-a basicamente como composta por dois momentos: um negativo e outro positivo. Essa abordagem nos permite desenvolver a perspectiva de interpretação que assumirmos como a melhor. Através dela, pretendemos mostrar como certos princípios empiristas assumidos por Hume, como, por exemplo, sua insistência em fazer as ideias retornarem às respectivas origens, marcam suas *dúvidas céticas quanto às relações causais*. Por último, dedicar-nos-emos à abordagem da *solução cética dessas dúvidas* como uma solução naturalista. A investigação sobre a causalidade foi antecipada por Hume pela distinção entre *conhecimento* e *probabilidade* ou *crença*.

Segundo Kemp Smith, tal distinção é uma adaptação de Hume, para seus propósitos, da distinção que Locke faz entre “relations of ideas

and matters of fact” (KEMP SMITH, 2005 p.350)³⁴. As relações de ideias representam o primeiro grau de certeza e servem para delimitar o que é conhecimento. Veremos que às questões de fato ou à crença cabe um segundo grau de certeza. Mesmo assim, Kemp Smith considera que o maior interesse de Hume se concentra em sua doutrina da crença. Por esse motivo, Hume teria se satisfeito com um tratamento breve e superficial do conhecimento. O propósito principal de Hume era delimitar entre essas duas esferas: *conhecimento* e crença ou *probabilidade*. “In distinguishing between knowledge and belief, what chiefly interests Hume is the use to which he proposes to put the distinction, namely, as delimiting the sphere of knowledge” (KEMP SMITH, 2005 p. 349)³⁵.

3.1 A distinção entre conhecimento e probabilidade

No *Tratado*, Hume apontou sete tipos de relações filosóficas. O ‘conhecimento’ se constitui do que é dado por quatro tipos dessas relações: (i) *semelhança*; (ii) *contrariedade*; (iii) *graus de qualidade* e (iv) *proporção de quantidade ou número*. Tais relações são objetos de conhecimento e certeza porque dependem somente das ideias comparadas entre si. Já ‘probabilidade’ se constitui do que é dado pelos outros três tipos de relações filosóficas: (v) *identidade*; (vi) *situações no tempo e no espaço* e (vii) *causalidade*. Os quatro primeiros tipos de relação filosófica são, então, segundo os termos utilizados por Hume, os que fundamentam o conhecimento e a ciência. Essas quatro relações não são problemáticas; quer dizer, as mesmas são descobertas por intuição, sem investigação ou raciocínio; em outros termos: são relações que saltam aos olhos [à mente] como é o caso com a de *semelhança*, pela qual, nas palavras de Hume, “quando dois ou mais objetos se assemelham, a semelhança logo salta aos olhos, ou, antes, à mente, e quase nunca requer novo exame” (HUME, 2001 p. 98). As relações de *identidade*, de *situações no tempo e no espaço* e de *causalidade*

³⁴“relações de ideias e questões de fato” (KEMP SMITH, 2005 p.350, tradução nossa).

³⁵“Na distinção entre conhecimento e crença, o que interessa principalmente a Hume é o uso que ele propõe para a distinção, ou seja, como delimitação da esfera de conhecimento” (KEMP SMITH, 2005 p. 349, tradução nossa).

consistem em uma comparação que descobre relações constantes ou inconstantes entre dois objetos, e esta comparação é feita quando os dois objetos se apresentam aos sentidos, quando apenas um deles está presente e até mesmo quando nenhum deles está presente.

Ao introduzir o assunto central da Seção IV da *Investigação*, [dúvidas céticas sobre as operações do entendimento], Hume resumiu e reapresentou a distinção anteriormente apontada no *Tratado*. Segundo ele, o entendimento [ou a razão humana] possui apenas dois tipos de objetos: *relações de ideias* e *questões de fato*, distinção já citada acima, quando Kemp Smith atribui a Hume uma adaptação da análise de Locke. *As relações de ideias* fazem-se de tudo aquilo que pode ser dado como certo, intuitiva ou demonstrativamente e que se compõe de objetos da matemática e da geometria. Segundo Kemp Smith, relações de ideias e de questões de fato representam dois reinos diferentes, ou seja, “in knowledge the opposite of what is known is inconceivable; outside the realm of knowledge we have only the sheerly de facto [tradução livre: o essencialmente real], as disclosed in experience” (KEMP SMITH, 2005 p.365)³⁶.

Hume não apresentou nenhum tipo de dúvida ou de questionamento cético no que se refere às *relações de ideias*. Em suas palavras: “Que ‘três vezes cinco é igual à metade de trinta’ expressa uma relação entre esses números. As proposições dessa espécie podem ser descobertas pela simples operação do pensamento sem dependerem do que possa existir em qualquer parte do universo” (HUME, 1973 p. 137). A dúvida cética foi introduzida especificamente em relação ao segundo tipo de objeto da razão, ou seja, em relação às *questões de fato*. Essas questões não têm a mesma natureza das *relações de ideias* e em relação a elas não é possível encontrar evidências demonstrativas ou intuitivas de sua verdade como na matemática e na geometria. Uma *questão de fato* nunca implica em contradição; seu contrário é sempre possível e sempre concebível pelo entendimento.

Como seria possível demonstrar a falsidade de qualquer proposição referente a *questões de fato* que não estão imediatamente presentes aos sentidos e à memória? Seria vão tentar demonstrar a

³⁶ “em conhecimento o oposto do que é conhecido é inconcebível; fora do reino do conhecimento, temos apenas o essencialmente ou real, como dado na experiência” (KEMP SMITH, 2005 p.365, tradução nossa).

falsidade de qualquer proposição referente ao futuro, pois, se isso fosse demonstrativamente falso, implicaria uma contradição e esta seria concebida pelo entendimento. A proposição 'que o sol não nascerá amanhã' é tão inteligível quanto à proposição contrária, de que ele nascerá.

Se nossa evidência sobre as *questões de fato* não surge intuitivamente nem demonstrativamente, qual é a evidência que nos garante qualquer existência real de uma *questão de fato* além do testemunho imediato dos sentidos e da memória? A resposta de Hume é de que todos os nossos raciocínios sobre *questões de fato* fundam-se nas *relações de causa e feito*, e somente através dela é que conseguimos ultrapassar a memória e os sentidos. Cabe, então, perguntar como chegamos ao conhecimento desta relação tão importante.

Na *Investigação*, em resposta a essa questão, Hume apresenta uma proposição geral que não admite exceção: “O conhecimento de relações causais nunca se dá *a priori*.” Esse tipo de conhecimento nunca é um dado anterior à experiência; sua origem está no fato de observarmos que certos objetos particulares estão conectados a outros; logo, trata-se de algo *a posteriori*. Adão, por exemplo, mesmo de posse de todas as faculdades racionais jamais poderia inferir das qualidades observáveis da água que nesta se afogaria ou das qualidades observáveis do fogo que este o consumiria. Nenhum objeto é capaz de revelar suas causas ou os efeitos que delas decorrerão pelas simples qualidades observáveis através dos sentidos, nem nossa razão é capaz de inferir algo a este respeito sem o recurso à experiência.

A *causalidade* é a principal fonte de nossas crenças sobre *questões de fato*. A proposição geral 'o conhecimento de relações causais nunca se dá *a priori*' é também confirmada, segundo Hume, nas situações em que nos deparamos com objetos que outrora nos eram desconhecidos. Nesses momentos, sentimos perfeitamente a incapacidade de a razão prever o que possivelmente decorreria desses objetos. Como exemplifica Hume, não há “quem imagine que a explosão da pólvora ou o poder de atração do ímã pudessem ser descobertos mediante argumentos *a priori*” (HUME, 1973 p. 139). O mesmo ocorre quando há um mecanismo complexo ou uma estrutura secreta de partes, como no caso dos efeitos dos alimentos sobre nosso corpo. Essa proposição geral serve como base para a introdução das

dúvidas céticas a respeito tanto das operações do entendimento quanto das *questões de fato*.

3.2 Dúvidas céticas sobre as relações causais

A principal questão de Hume quanto à causalidade, segundo Mounce, diz respeito a qual seja a origem da ideia de causa e efeito e não o que é a causalidade em si mesma. Partindo da distinção feita por Buchdahl, anteriormente apresentada, podemos dizer que Mounce não entende essa questão como prioritariamente metafísica, mas como fundamentalmente epistemológica. Mounce escreve sobre Hume que: “In other words, he proposes to analyze how causation appears to us, what we know about it, rather than to reveal hitherto unknown facts about its ultimate nature” (MOUNCE, 1999 p.32)³⁷. Desse modo, a primeira parte do tratamento da causalidade feito por Hume é essencialmente negativa. Desde o começo, ele se posiciona contra uma explicação a priori das relações causais.

Mesmo não sendo uma questão prioritariamente metafísica, o ceticismo de Hume, no que concerne à explicação *a priori* das relações causais, desempenha também uma função crítica em relação à metafísica tradicional. Ele procura afastar da filosofia qualquer investigação especulativa e arbitrária sobre causas primeiras ou finais da natureza. Hume quer mostrar que esse tipo de especulação é vedado à ciência e à filosofia moral [ou investigação metafísica]. A filosofia deve ser controlada pelo ceticismo, que assumiria um papel preparatório, propedêutico em relação à investigação metafísica legítima. Pode-se dizer que há semelhança com aquilo que propôs Locke no *Ensaio*: “Nem todos devem almejar ser (...) como o incomparável Newton ou como outros da mesma estirpe; consiste em suficiente ambição ser empregado como um trabalhador inferior que limpa um pouco o terreno e remove parte do entulho que está no caminho do conhecimento” (LOCKE, 1978 p. 137). Mas, diferentemente de Locke, que propõe um papel subalterno para a filosofia, Hume parece propor esse papel ao cético. O projeto

³⁷ “Em outras palavras, ele se propõe analisar como parece a nós a causalidade, o que sabemos sobre isso, em vez de revelar fatos até então desconhecidos sobre a sua natureza última” (MOUNCE, 1999 p.32, tradução nossa).

humano de estabelecimento de uma ciência da natureza humana pretende fixar de modo não controverso os fundamentos da moral, do raciocínio e da crítica e obter, na filosofia moral, resultados tão sólidos quanto aqueles obtidos por Newton na filosofia natural. Para realização dessa importante tarefa, o papel subalterno seria destinado ao cético, que seria o responsável por executar a faxina na metafísica e por possibilitar o desenvolvimento de uma ciência da natureza humana livre de seus preconceitos e especulações infundadas. Assim, pode-se propor uma possível interpretação do papel do ceticismo na filosofia de Hume: o cético é o trabalhador inferior, que limpa o terreno e remove parte do entulho que está no caminho do conhecimento.

Hume defende que toda e qualquer lei da natureza, ou que a operação dos corpos, somente pode ser conhecida pela experiência. Sem uma observação passada não seríamos capazes de nos pronunciar sobre qualquer efeito a não ser de modo absolutamente arbitrário. Por mais acurado que seja o exame do intelecto, este jamais encontrará o efeito na suposta causa. Nas palavras de Hume, “o movimento da segunda bola de bilhar é algo muito diverso do movimento da primeira, nem há o que quer que seja num deles para dar a mais leve indicação do outro” (HUME, 1973 p. 139). Toda invenção de um efeito particular em qualquer operação natural é arbitrária se a experiência não for consultada.

Se *a priori* não temos nenhum conhecimento das relações causais, então não temos também nenhuma razão *a priori* que explique a *conexão necessária* entre causa e efeito. A origem da preferência por certos efeitos diante de certas causas não é explicada pela razão. Um efeito é um fato, uma ocorrência completamente distinta da causa. Qualquer conexão *a priori* entre esses dois fatos seria arbitrária. Se houvesse uma conexão necessária entre dois eventos, seria possível provar a falsidade de proposições que se referem ao futuro mostrando que elas implicam em contradição; consistiria em provar que é falso que o sol não nascerá amanhã. Se os fatos nunca implicam em contradição, significa que nada há que conecte logicamente um fato ao outro e seria em vão tentarmos inferir uma conexão entre dois eventos sem o auxílio da experiência.

Hume afirma que nenhum filósofo que fosse moderado e racional tentaria inferir as causas últimas das operações naturais. O supremo

esforço da razão é “reduzir os princípios causadores dos fenômenos naturais a uma concepção mais simples e reportar os numerosos efeitos particulares a umas poucas causas gerais por meio de raciocínios baseados na analogia, na experiência e na observação” (HUME, 1973 p. 140). Surge aqui novamente uma relação entre a dúvida cética e a ciência pela qual cabe à dúvida cética impedir a ciência de especular sobre determinadas coisas; é tal relação que torna o filósofo moderado e racional e que lhe mostra o quanto é vão tentar encontrar as causas das causas gerais. A ciência deve sempre ter presente que os princípios primeiros não estão acessíveis às capacidades humanas e que os fundamentos de tais princípios estão na experiência.

Na busca por princípios e causas primeiras, o resultado de toda filosofia seria negativo simplesmente por motivos que: (i) a mais perfeita filosofia natural serviria apenas para entreter durante algum tempo nossa ignorância; (ii) a mais perfeita filosofia moral ou metafísica serviria para descobrir regiões ainda mais vastas de ignorância; (iii) nem mesmo a matemática e a geometria seriam capazes de fornecer à filosofia natural o conhecimento de causas primeiras. Para ilustrar isso, Hume recorre à *Segunda Lei de Newton*, que estabelece a proporcionalidade entre causa [força] e efeito [aceleração], em que força é igual ao produto da massa pela aceleração ($F = m \cdot a$). Nesse caso, a matemática e a geometria apenas nos oferecem um serviço na aplicação de uma lei que é descoberta pela experiência. Nenhum raciocínio abstrato sozinho nos faria avançar no conhecimento do mundo.

Após ter conduzido a investigação até o ponto anterior, Hume afirma que parece não ter ainda encontrado nenhum resultado satisfatório. Cada solução o leva para outra questão mais ou tão difícil quanto a anterior como se pode constatar: (i) Qual é a natureza de todos os raciocínios sobre questões de fato? Resposta: Baseiam-se em relações de causa e efeito; (ii) Qual é o fundamento dessa relação? Resposta: A experiência.

Ora, se avançarmos, a nova questão é: Qual é o fundamento de todas as conclusões tiradas da experiência? E Hume adverte que, neste caso, há que ter cuidado para não cair em um círculo vicioso estabelecendo a experiência como fundamento da própria experiência. Trata-se, aqui, de uma difícil questão. Não cabe ao filósofo, neste caso, dar a si ares de superioridade, mas de ser modesto, ser moderado nas próprias pretensões e descobrir antes as dificuldades convertendo a

própria ignorância em uma espécie de mérito. Hume adverte também, na Seção IV da *Investigação*, que está contente com uma tarefa fácil: a simulação de uma resposta negativa para a questão acima proposta.

O ceticismo, neste caso, aparece como o meio que possibilita simular uma resposta negativa e não como se fora um resultado efetivo de investigação realizada. Esse é mais um indício do tratamento dos argumentos céticos como meios, como ferramentas na elaboração da ciência da natureza humana e na elaboração de uma genuína metafísica. Hume passa ao tratamento da ideia de poder e introduz a tese de que a natureza nos tem ocultado muitos de seus princípios e nos tem dado apenas qualidades superficiais negando o acesso aos principais poderes ocultos dos objetos. Os sentidos apenas nos informam sobre a cor, peso e consistência do pão, mas nem os sentidos nem a razão nos informam sobre os poderes que o tornam adequados à alimentação humana. O caso da força da gravitação, por exemplo, é idêntico: os sentidos nos dão apenas ideia do movimento dos corpos, mas não dessa força maravilhosa. O ceticismo tem o papel de ensinar à filosofia moral ou metafísica a mesma moderação da filosofia natural em relação ao estabelecimento de princípios e fundamentos primeiros.

Mesmo ignorando completamente os poderes e princípios das coisas, ao entrarmos em contato com objetos que têm qualidades sensíveis semelhantes, esperamos que eles possuam poderes semelhantes. Esperamos sempre o mesmo efeito do pão e da água. Onde está o fundamento da conexão entre eles? Na verdade, a experiência passada é direta e certa somente no que diz respeito aos eventos passados. Então, por que estendemos essa experiência ao futuro, a objetos que são semelhantes apenas na aparência? Que o pão que comi hoje pela manhã tenha efeito semelhante ao daquele que comi ontem não é uma consequência necessária.

Vejam: a conexão entre a proposição 'tenho verificado que tal objeto é sempre acompanhado de tal efeito' não se segue, conectada por intuição nem por raciocínio, da proposição 'prevejo que objetos de aparência semelhantes terão efeitos semelhantes'. Não se encontra na lógica nenhuma proposição conectora ou passo intermediário que justifique essa conclusão. Segundo Hume, se alguém encontrá-la, que a apresente, pois do fato de que não foi encontrada não se segue que não exista. O filósofo, então, retorna à divisão dos tipos de raciocínios para

verificar se ainda há, nela, a possibilidade de encontrar uma ligação entre as *relações de ideias* ou entre as *questões de fato*, aqui denominadas raciocínio moral.

Em relação aos raciocínios morais, nada há que possa ser objeto de demonstração. O curso da natureza pode mudar e tudo o que neste caso é possível como sinônimo de inteligível e daquilo que pode ser claramente concebido não envolve contradição e nunca poderá ter sua falsidade provada por um argumento demonstrativo ou um raciocínio *a priori*. Os raciocínios morais [referentes ao mundo] são sempre contingentes e podem sempre ser verdadeiros ou falsos sem implicar contradição. Em relação a uma proposição que pode ser verdadeira ou falsa, não se consegue demonstrar sua verdade ou falsidade de modo abstrato. A razão consegue apenas demonstrar a falsidade ou a verdade de *relações de ideias*. O fato é que confiamos nas experiências passadas e as utilizamos para os nossos juízos futuros, mas, se isto se fundar na experiência, cairíamos em um círculo vicioso. Portanto, nada há que conecte nossas experiências passadas com as nossas previsões futuras, nem por raciocínios demonstrativos nem por raciocínios morais. Essa questão é sutil, mas é importante notar que não se pode, erroneamente, considerar que tão somente não existe um raciocínio lógico que fundamente a conexão necessária e que existiria raciocínio moral sobre questões de fato que lhes serviria de fundamento. Não existe nem uma coisa e nem outra. Nenhum dos dois tipos de raciocínios oferece tal fundamentação.

A nossa confiança nas experiências passadas como formas de prever o futuro funda-se na semelhança e, segundo Hume, cabe ao filósofo examinar qual é o princípio da natureza humana que dá autoridade à experiência. Ele aqui sugere a existência de outro princípio, que não pertence nem a razão e nem a experiência; pertence à natureza humana. Mas esse princípio não é deduzido de forma racional, pois esse tipo de conclusão seria tão perfeito com apenas um exemplo quanto com uma longa sucessão deles. A questão principal é retomada, e Hume nos pergunta: “Em que processo de argumento se baseia essa inferência? Onde está a premissa menor, onde estão as ideias intermediárias que ligam proposições tão afastadas uma da outra?” (HUME, 1973 p. 142).

As dúvidas céticas de Hume aqui se acentuam: primeiramente, contra toda e qualquer tentativa de encontrar fundamentação racional, *a priori*, para os raciocínios causais; em segundo lugar, contra qualquer

fundamentação baseada em raciocínios morais, ou seja, empíricos. Quanto à fundamentação racional, não há nenhuma premissa menor que ligue estas duas proposições seguintes: (i) No passado, encontrei tais qualidades ligadas a tais poderes, e (ii) qualidades semelhantes sempre estarão ligadas a poderes semelhantes. Essas proposições não são idênticas, não dizem a mesma coisa nem constituem uma tautologia, tampouco há uma inferência demonstrativa nem intuitiva. O que constituem então?

Como já vimos anteriormente, dizer simplesmente que esse tipo de relação se funda na experiência não basta, pois seria recorrer a uma petição de princípio, seria assumir que o fundamento da experiência é ela própria. Além disso, se há alguma suspeita de que o curso da natureza pode mudar e de que o passado não serviria para julgar o futuro, toda experiência é inútil e não serve para qualquer inferência ou conclusão. Seria em vão buscar a natureza dos corpos através de nossa experiência passada. A natureza secreta e todos os efeitos por consequência podem mudar sem nenhuma alteração das qualidades sensíveis de um objeto. Hume pondera: “Isto acontece por vezes e com relação a certos objetos. Por que não poderá acontecer sempre e com relação a todos eles? Que lógica, que processo de argumentação nos garante contraposição a essa hipótese?” (HUME, 1973 p. 142).

Após ter proposto essa questão cética, Hume argumenta que se poderia objetar que a prática elimina todas essas dúvidas, mas que quem assim objetasse não entenderia a questão, pois não se trata de questionar a prática, que, segundo Hume, enquanto exercida por agente, está plenamente satisfeita; a questão sobre o fundamento dessa inferência se apresenta para ele como filósofo dotado de curiosidade e que quer conhecer. Aparece aqui mais um aspecto importante do ceticismo na filosofia de Hume; a relevância do ceticismo é apenas teórica; fora da discussão filosófica, o ceticismo perde completamente a relevância; na verdade, ele é importante para o filósofo que quer conhecer. Se Hume encarasse o ceticismo como sendo radicalmente o resultado de sua filosofia, certamente seu apelo seria outro e seria voltado para a suspensão do juízo e para a aceitação da vida prática pura e simplesmente, além de que não afirmaria nenhum tipo de importância da investigação teórica.

Hume apenas aconselha a suspensão do juízo em relação à assunção de uma posição que afirmasse positivamente que esse princípio é inacessível para a compreensão humana. Seria falacioso e arrogante concluir que, do fato que ele ainda não foi encontrado, ele não existe. Mas não pode ser nenhum tipo de raciocínio o que nos obriga a supor que o passado é semelhante ao futuro, a exemplo de supor efeitos semelhantes de causas semelhantes. Se isto fosse um argumento, seria muito fácil demonstrá-lo; tampouco seria ele muito abstruso, uma vez que se percebe que “os mais estúpidos e ignorantes campônios, os animais e as crianças” admitem que de causas semelhantes seguem-se efeitos semelhantes. Hume conclui a Seção IV afirmando não ter realizado nenhuma descoberta e adverte que, caso esteja correto ou mesmo que esteja errado, deve apenas ser considerado um péssimo estudante que ainda não descobriu um argumento com o qual estava familiarizado antes de sair do berço.

A abordagem da causalidade no *Tratado* e na *Investigação* é a mesma, mas há no *Tratado* outros detalhes sobre o assunto que nos permitem entender melhor as conclusões de Hume sobre a impossibilidade de julgar os raciocínios causais como sendo determinados pela razão. Dentre as sete relações filosóficas antes citadas³⁸, a única relação que nos possibilita ir além dos dados imediatos dos sentidos é a de *causalidade*. Essa é a única relação capaz de nos informar sobre aquilo que não vemos e não tocamos. Talvez por isso, Hume propõe que se investigue sobre *a origem da ideia de causa e efeito*, ou seja, de que *impressão* a *causalidade* deriva. O que Hume defende é que, se analisarmos os objetos em particular, logo de início perceberemos que nada há neles que possa ser identificado como uma impressão de causalidade. E explica: “De fato, não existe nada, interna ou externamente, que não deva ser considerado uma causa ou um efeito. E, entretanto, é claro que não existe nenhuma qualidade que pertença universalmente a todos os seres e que lhes dê o direito a essa denominação” (HUME, 2001 p. 103). Se não deriva dos objetos em particular, devemos investigar se a *causalidade* não deriva de uma relação entre os objetos. Primeiramente, percebe-se que os objetos que

³⁸(i) semelhança; (ii) contrariedade; (iii) graus de qualidade; (iv) proporção de quantidade ou número; (v) identidade; (vi) situações no tempo e no espaço e (vii) causalidade.

são denominados *causa* e *efeito* envolvem uma relação de *contiguidade*; posteriormente, percebe-se que outra relação importante para a *causalidade* é a prioridade temporal da causa em relação ao efeito, ou seja, a *sucessão*. Nesse ponto, percebe-se que as dúvidas de Hume referentes à *causalidade* estão presentes desde a produção do *Tratado* e representam um sério desafio.

A dificuldade surge da impossibilidade de ir além das relações de *contiguidade* e de *sucessão*. Se analisarmos um exemplo de *causa* e *efeito* como o movimento de um corpo que é visto como causa do movimento do outro, nada mais encontramos do que essas duas relações. Mas Hume argumenta que não é possível nos satisfazermos com as relações de *contiguidade* e de *sucessão*. A razão disso, diz ele é que: “Um objeto pode ser contíguo e anterior a outro objeto sem ser considerado sua causa. Há uma *conexão necessária* a ser levada em consideração e essa relação é muito mais importante que as outras duas anteriormente mencionadas” (HUME, 2001 p. 105). Não se pode esperar que Hume aceite que estamos diante de uma ideia que não é precedida de nenhuma impressão, pois isso é contrário ao princípio da cópia anteriormente estabelecido por ele e que é fundamental em sua pesquisa.

Embora muitos filósofos, segundo Mounce, tenham identificado *causalidade* com *conjunção constante*, isso não está de acordo com o todo da análise de Hume. “Constant conjunction, in short, cannot be identical with causality” (MOUNCE, 1999 p.32)³⁹. Conjunção constante é uma mera repetição de uma relação causal que não produz nada de novo nessa relação. Se causalidade fosse o mesmo que conjunção constante Hume teria completado sua análise nesse ponto, mas é fácil perceber que ele ainda está em seus estágios preliminares. Em síntese, com Hume entendemos, até este ponto, que a causalidade é fundamental em todos os nossos raciocínios sobre questões de fato e que esse tipo de inferência não está baseado na razão.

Nas palavras de Mounce: “Independently of experience, we cannot infer no effect from a cause. But experience alone is not sufficient to explain why a cause is necessarily followed by its effect”

³⁹ “Conjunção constante, em síntese, não pode ser identificada com causalidade” (MOUNCE, 1999 p.32, tradução nossa).

(MOUNCE, 1999 p.43)⁴⁰. Concordamos com Mounce a respeito do fato de que a primeira parte da análise da causalidade feita por Hume é inteiramente negativa, no sentido de que essa ideia não é um *insight* racional *a priori* nem pode ser explicada pela experiência sozinha. Contudo, não podemos nos esquecer de que essa é apenas a primeira parte da análise. Antes de terminar a Seção IV da *Investigação*, Hume vislumbrou o conceito que seria fundamental na segunda parte do tratamento da causalidade: o *hábito* ou *costume*. Esse conceito foi apresentado por ele como solução cética para as dúvidas referentes às operações do entendimento e nos permite interpretar a segunda parte do tratamento da causalidade como positiva e naturalista. Se não é a razão ou a lógica o fundamento dos raciocínios causais, ele só pode se alicerçar no *costume*, no *hábito* como um princípio mental [psicológico] que explica por que procedemos dessa ou daquela maneira.

Segundo Hume, estamos tão familiarizados com certos acontecimentos que seguem o curso ordinário da natureza que chegamos ao ponto de acreditarmos que poderíamos prever esses efeitos somente pela razão, sem o auxílio da experiência. O *costume* é tão forte que cremos que, se fôssemos trazidos a esse mundo agora, poderíamos, mesmo assim, inferir, desde o primeiro instante, que uma bola de bilhar comunica seu movimento a outra e para isto não seria necessário aguardar o acontecimento. O *hábito* é tão forte que, além de encobrir nossa própria ignorância, é capaz de encobrir a si mesmo; mesmo onde o costume parece não existir, na verdade ele só parece não existir, porque existe, sim, e no mais alto grau.

3.3 Tudo o que começa a existir deve ter uma causa?

Uma das características da *ciência da natureza humana*, como foi concebida por Hume, em seu projeto, é rejeitar certos princípios da metafísica tradicional que não se fundamentam. A análise negativa da causalidade tem importante peso nessa crítica e isso é o que podemos identificar na Seção III, Parte III, Livro I do *Tratado*, que trata sobre a necessidade da causa. A crítica de Hume dirige-se à máxima geral da

⁴⁰ “Independentemente da experiência, não podemos inferir nenhum efeito da causa. Mas a experiência sozinha não é suficiente para explicar por que uma causa é seguida, necessariamente, de seu efeito” (MOUNCE, 1999 p.43, tradução nossa).

filosofia de que “tudo que começa a existir deve ter uma causa para sua existência” (HUME, 2001 p. 107). Essa máxima foi tradicionalmente tomada sem a exigência de prova alguma, como se fosse um princípio fundado na intuição em relação ao qual não se pode opor uma dúvida sincera. No entanto, segundo Hume, nessa máxima não há nenhuma marca de natureza intuitiva. A origem de toda certeza intuitiva está na comparação de ideias e na descoberta de que suas relações permanecem inalteradas quando essas ideias permanecem as mesmas. O intuito de Hume é mostrar que a proposição “tudo que começa a existir deve ter uma causa para sua existência” não se segue de nenhuma das quatro relações que possibilitam a certeza e, portanto, não é uma proposição intuitivamente certa. Para mostrar que essa proposição é dada pela intuição, é necessário negar que estas quatro relações [de *semelhança*, de *contrariedade*, de *graus de qualidade* e de *proporção de quantidade ou número*] sejam as únicas relações intuitivas ou descobrir outro tipo de relação intuitiva implicada na proposição em questão.

A separação entre a ideia de ‘causa’ e a ideia de ‘começo de existência’ é perfeitamente possível para a imaginação. A proposição de que ‘tudo o que começa a existir deve ter uma causa’ não é intuitivamente certa, porque não é possível demonstrar a necessidade de uma causa para cada nova existência sem demonstrar a impossibilidade de algo começar a existir sem um princípio produtivo. Hume relembra que ideias distintas são separáveis, e como as ideias de ‘causa’ e de ‘começo de existência’ são distintas e como é possível separá-las pela imaginação, “é fácil conceber que um objeto seja não existente num dado momento e existente no momento seguinte, sem juntar à imaginação a ideia distinta de uma causa ou princípio produtivo” (HUME, 2001 p. 108).

Na visão de Hume, a separação entre os objetos ‘causa’ e ‘efeito’, entendendo-se ‘efeito’ como ‘começo de existência’, não implica nenhum absurdo ou contradição. Se for assim, a separação real desses objetos também é possível. Se esse raciocínio fosse próprio do campo das relações de ideias, deveria poder ser refutado por meio de ideias, mas, como não pode, não é uma certeza demonstrativa ou de intuição. Hume pretende inclusive mostrar que tentativas de demonstração desse princípio são falaciosas. A primeira posição atacada por Hume é a de Hobbes. Sobre ela diz o primeiro que “todos os pontos do tempo e do

espaço em que podemos supor que um objeto começa a existir são em si mesmos equivalentes” (HUME, 2001 p. 108). Então, se não existir uma causa que seja peculiar a um momento e um lugar que fixe a existência, o objeto nunca começará a existir devido à ausência de uma causa que fixe seu começo. Hume questiona sobre se é mais difícil supor que o tempo e o espaço sejam fixados sem uma causa ou supor que a existência pode ser também fixada da mesma maneira. Há duas questões envolvidas: ‘se objeto irá ou não existir’ e ‘quando e onde ele começa a existir’. Se for intuitivamente absurdo suprimir a *causa*, no que se refere à primeira questão, deve sê-lo também no que se refere à segunda. Como o absurdo no que se refere à primeira questão não fica claro sem uma prova, a segunda também carece dela.

Posteriormente, Hume posiciona-se contra aqueles que, como Clarke, afirmam que “tudo deve ter uma causa, pois, se alguma coisa carecesse de causa, ela seria produzida por *si mesma*, isto é, existiria antes de existir, o que é impossível” (HUME, 2001 p. 109). Esse argumento defende que se alguma coisa não tem causa ela seria a produtora de si mesma, e existiria antes de existir o que é impossível, pois, pode-se perguntar, como pode ser algo anterior a si mesmo? Hume diz que esse é um argumento inconcludente, pois supõe que, ao negar uma causa, se está ainda admitindo o que foi negado no princípio. Se algo é admitido como carente de uma causa, ele não é admitido como causa de si mesmo, mas simplesmente se admite que não possua nenhuma causa. A sentença humeana é a seguinte: “Um objeto que existe absolutamente sem nenhuma causa, com certeza, não é sua própria causa” (HUME, 2001 p. 109).

Comentando o pensamento de Locke, Hume aponta-lhe o princípio de que “tudo que é produzido sem uma causa é produzido por nada; ou, em outras palavras, tem como causa o nada” (HUME, 2001 p. 109). Neste caso, Locke considera, segundo Hume, que o nada não pode causar algo, pois do nada não se tira nada e, portanto, toda a existência de um objeto deve possuir uma causa real. Hume também não considera esse um bom argumento, porque parece haver nele uma definição de causação como produção, o que não é correto, pois seria andar em círculo e definir tais eventos com sinônimos. Essa posição de Locke, segundo Hume, pode ser facilmente respondida; nas palavras de Hume: “Basta apenas observar que, ao excluirmos todas as causas, nós realmente as excluímos, e não supomos nem que o nada nem que o

objeto mesmo sejam causa da própria existência deste” (HUME, 2001 p. 110). O que Hume pretende defender é que podemos supor, sem nenhuma contradição, que os objetos podem ser não causados, e pronto. Isto é, pode não existir nenhuma causa para os objetos e isso não implica em nenhuma contradição.

A questão central, para Hume, não é saber se o nada causa o objeto ou se o objeto causa a si mesmo, mas descobrir se é intuitivamente certo ou não que tudo o que começa a existir deve ter uma causa ou não. Se as ideias de *causa* e *efeito* são separáveis pela imaginação, não se poderia utilizá-las para provar a necessidade de uma causa para todo começo de existência, ou seja, para afirmar que todo efeito deve ter uma causa porque a ideia de causa está implicada na ideia de efeito. Disso é que Hume concluiu que não é intuitivamente nem demonstrativamente certo que todo objeto que começa a existir deve ter uma causa. Em consequência de não ser uma certeza intuitiva, esta opinião tem sua origem na experiência. Entendemos que Hume apenas negou a origem racional desse princípio e não negou que ele de fato exista. O que Hume afirmou é que a origem desse princípio é outra e que a necessidade das causas somente pode ser mostrada pela experiência.

Anscombe⁴¹, ao analisar o tratamento que deu Hume ao problema acima exposto, afirma que há duas questões em jogo: uma simples [Por que um princípio de existência deve necessariamente ter uma causa?] e uma dupla [Por que concluímos que de certas causas particulares devem seguir-se necessariamente certos efeitos particulares, e qual é a natureza desse tipo de inferência?]. A referida autora defende que essas duas questões são distintas e que alguém poderia conscientemente sustentar que *um começo de existência deve ter uma causa* sem sustentar que *tais causas particulares devam ter tais efeitos particulares*, e que não ficou claro se Hume percebia isso ou não. A tese principal de Hume e a mais conhecida é, segundo Anscombe, a de que as ideias de causa e efeito são sempre separáveis, sem contradição ou absurdo – mas há, no entanto, um contraexemplo que mostra que a tese de Hume não é indestrutível.

If I ask how something comes to be in a certain place, I may learn that it arrived there from somewhere else; id est, it travelled from point

⁴¹ In. “Whatever has a Beginning of Existence must have a Cause” p. 93-99.

A at point B from time t at t' and so was at point B at t' . This is a causal explanation of its coming to be at point B at t' and it cannot “without contradiction or absurdity” be supposed to happen without the thing’s coming to be at point B – an event that might however, have occurred otherwise, if for example it came into existence at that moment at that place. (ANSCOMBE, 1981, p. 93)⁴².

O objetivo de Hume, na opinião de Anscombe, foi oferecer uma prova de que a proposição “Whatever has a beginning of existence must have a cause”⁴³ não é uma certeza intuitiva que possa ser demonstrada. Na linguagem atual, essa proposição não é o que se poderia chamar de uma proposição cuja verdade é logicamente necessária. O procedimento de Hume, segundo a interpretação de Anscombe, foi tentar criar uma prova de que esse princípio não pode ser intuitivamente certo; depois disso, a Seção toda é dedicada a derrubar quatro argumentos. Nas palavras da autora, “He considers four arguments, of which he is able to refute the last three quit easily; indeed they do not deserve attention” (ANSCOMBE, 1981, p. 94)⁴⁴. Entre essas questões, Anscombe considera que a mais difícil diz respeito ao argumento de Hobbes, segundo o qual “sem existir em um lugar e em um tempo definidos, uma coisa em particular e não eterna não existirá em absoluto”. Já Hume apresenta assim o argumento de Hobbes: antes da existência de algo em um lugar e tempo, nada poderá conectá-lo a esse *tempo* e *espaço* que não seja já algo anteriormente existente que faça do *tempo* e do *espaço* o lugar de sua existência. Ora, quanto a isso, Hume poderia dizer que uma coisa se conecta com *tempo* e *espaço* simplesmente porque existe e se

⁴² Se eu perguntar como algo surge e está em certo lugar, eu odieria aprender que esse algo chegou lá a partir de algum outro lugar; isto é, que ele viajou do ponto A ao ponto B, do tempo t ao t' e assim chegou no ponto B em t' . Esta é uma explicação causal de que algo está vindo para o ponto B em t' e não se pode, “sem contradição ou absurdo”, supor que aconteça sem que esse algo venha para o ponto B - um evento que deveria, no entanto, ter ocorrido de outra forma, se, por exemplo, o algo viesse à existência naquele momento, naquele lugar” (ANSCOMBE, 1981, p. 93, tradução nossa).

⁴³ “O que quer que tenha um início de existência deve ter uma causa” (tradução nossa).

⁴⁴ “Ele considera quatro argumentos, dos quais ele é capaz de refutar os três últimos facilmente; na verdade, eles não merecem atenção” (ANSCOMBE, 1981, p. 94, tradução nossa).

pode pensar nela sem invocar nada que faça a coisa existir em um determinado *tempo* e *espaço*. Segundo Anscombe, Hume tratou da questão como se *tempo* e *espaço* pudessem ser tratados separadamente da coisa existente, mas, como *tempo* e *espaço* são relativos, requer-se outra coisa além da que se supõe existir no *espaço* e no *tempo*.

Literalmente, a autora escreve que “that is, antecedently to a thing’s existence at a place and time, there can be no distinction of that place and time from any other unless something else distinguishes them” (ANSCOMBE, 1981, p.95)⁴⁵. A partir dessa afirmação, infere que Hume não lidou adequadamente com as questões mais profundas que são sugeridas pela citação que ele próprio fez de Hobbes. Hume não teria percebido que a questão levantada por Hobbes perguntava: “O que o fato de a especificação precisar de tempo e espaço poderia significar sem uma existência prévia?” A especificação [ou fixação] do *tempo* e do *espaço* não fornece uma causa, mas é a condição das outras existências, e, assim, pode-se negar um princípio humeano, que afirma que “there is nothing in any object, considered in itself, which can afford us a reason for drawing a conclusion beyond it” (HUME, 1978, p. 139)⁴⁶. Nada existindo em um objeto, em si mesmo, que possa dar razão para uma conclusão além dele, então uma coisa considerada em si mesma não é considerada como existente no *tempo* e no *espaço*. No entanto, se, para existir, algo tenha que vir a ser no *tempo* e no *espaço*, as coisas consideradas em si mesmas não podem, de maneira nenhuma, vir a ser. Mas, se as coisas existem em um *tempo* e *espaço*, como são estes marcados, especificados ou definidos? Anscombe julgou que Hume, nesse caso, pode ser acusado de ter dado um tratamento obscuro ao assunto e de não lhe ter feito justiça. A autora frisa que “this is a very obscure topic, and we will leave it, with the observation that Hume has

⁴⁵ “Ou seja, antecipadamente à existência de uma coisa no espaço e no tempo, não pode haver distinção de espaço e tempo de qualquer outra coisa a não ser que outra coisa que os distinga” (ANSCOMBE, 1981, p.95, tradução nossa).

⁴⁶ “não há nada em nenhum objeto, considerado em si mesmo, que possa nos proporcionar uma razão para chegar a uma conclusão que vá além dele”(HUME, 1978, p. 139, tradução nossa)

hardly done it justice”. (ANSCOMBE, 1981, p. 95)⁴⁷.

Após essas considerações sobre as respostas de Hume aos argumentos de Hobbes, Anscombe dedicou-se à análise do argumento principal de Hume – o de que um princípio de existência sem uma causa não é intuitivamente absurdo. Esse argumento, diz ela, apresenta uma característica fundamental: “It is an argument from imagination” (ANSCOMBE, 1981, p. 96)⁴⁸. O argumento prolixamente apresentado por Hume foi decomposto por Anscombe nas seguintes diferentes proposições: (i) todas as ideias distintas são separáveis; (ii) as ideias de causa e efeito são distintas; portanto, (iii) é fácil conceber o surgimento de um objeto à existência sem pensar numa causa; então, (iv) é possível para a imaginação separar a ideia de causa da ideia de um princípio de existência; ou, numa outra forma de expressar, é possível imaginar algo chegar à existência sem uma causa; disso, Anscombe afirma ter Hume concluído que (v) se a verdadeira separação desses objetos é até este ponto possível, isso não implica nenhuma contradição ou absurdo.

Entretanto, a questão torna-se ainda mais complicada ao fazermos a pergunta *'Que tipo de objetos são separáveis?'* O primeiro tipo de objeto é a *ideia de um começo de existência*. E quanto a esse tipo não há problema algum, já que se pode imaginar qualquer coisa começando a existir. O segundo tipo de objeto é a *ideia de causa*. Mas, de acordo com Anscombe, no que se refere a esse segundo tipo de objeto, pode-se dizer não, ainda que se possa pensar ou imaginar que é possível um acontecimento sem nenhuma causa sem com isso incorrer em absurdo ou contradição. Não há nada de contraditório ou absurdo em imaginar uma chaleira quente sem um fogo. Segundo Anscombe, este argumento é *são*, mas não pode ser válido universalmente. No original, “So here the argument from imagination is sound. But this sound argument does not yield the desired conclusion” (ANSCOMBE, 1981, p. 97)⁴⁹.

Se por ventura esse argumento fosse válido universalmente, poder-se-ia acrescentar, segundo Anscombe e em acréscimos às suas

⁴⁷ “este é um tópico muito obscuro, e vamos abandoná-lo apenas com a observação de Hume parcamente tratou dele com justiça” (ANSCOMBE, 1981, p. 95, tradução nossa).

⁴⁸ “Este é um argumento a partir da imaginação” (ANSCOMBE, 1981, p. 96, tradução nossa).

⁴⁹ “Então aqui o argumento da imaginação é *são*. Mas este argumento *são* não produz a conclusão desejada” (ANSCOMBE, 1981, p. 97, tradução nossa).

proposições vistas acima: (vi) para qualquer princípio [ou modificação] de existência **E**, assim como para qualquer causa particular **C**, posso imaginar que **E** está acontecendo sem **C**; além disso, (vii) para qualquer princípio [ou modificação] de existência **E**, e para qualquer causa particular **C**, pode-se supor que **E** aconteceu sem **C**, e que não há nenhuma contradição ou absurdo nessa suposição. A objeção principal de Anscombe aponta para a proposição (viii), de que não é possível imaginar um efeito sem nenhuma causa em absoluto. Essa objeção inviabiliza, na opinião da autora, a proposição (ix), de que existe um início [ou modificação] de existência sem nenhuma causa. Ela escreve: “For quite generally from ‘For any it is possible that...’ there does not follow ‘It is possible that for none...’ (ANSCOMBE, 1981, p. 97)⁵⁰. Em exemplo prático, segundo Anscombe, do fato de que para qualquer cor eu posso imaginar algo como não sendo dessa cor, eu não posso de aí concluir que esse algo não tenha cor alguma. Do que foi dito acima, segue-se que não é possível excluir a possibilidade de que, em qualquer caso particular da imaginação, os efeitos possam ocorrer sem uma causa qualquer particular que tenha sido imaginada, mas se exclui que isso ocorra absolutamente sem nenhuma causa.

Anscombe propôs que se poderia tornar Hume mais inteligível a partir da análise de outro princípio que atribui a ele: “If circumstances need not be thought of in thinking of a thing, then that thing can be thought of as lacking that circumstances and hence can exist without it” (ANSCOMBE, 1981, p. 98)⁵¹. Generalizando o que teria Hume pensado: se algo não pode existir sem isso ou aquilo, não podemos pensar nesse algo sem o isso ou o aquilo. Desse modo, Hume estaria fazendo uma aplicação por demais extensa e irrestrita do princípio de Parmênides de que *pensar e ser são a mesma e única coisa*. Para Anscombe, entretanto, essa questão de modo algum deve ser tratada de modo absoluto, pois é factual que se poderia muito bem imaginar ou pensar em um ramo de folhas como existindo sem existir qualquer

⁵⁰ “De uma forma muito geral, de ‘para qualquer que seja é possível que ...’ não se segue que é possível para nenhum” (ANSCOMBE, 1981, p. 97, tradução nossa).

⁵¹ “Se circunstâncias não precisam ser pensadas ao se pensar em alguma coisa, elas podem ser pensadas como faltando a tais circunstâncias, portanto, podem existir sem elas” (ANSCOMBE, 1981, p. 98, tradução nossa).

número definido de folhas que eu pense que haja nele.

As objeções que Anscombe apresentou à tese humeana podem ser resumidas assim: (i) do fato de algo não ser de uma determinada cor, não se segue que esse algo não possua cor alguma; (ii) do fato de que eu posso imaginar algo com uma quantidade indefinida de folhas, cabelos, grãos etc., não se segue que esse algo não possua um número definido de folhas, cabelos ou grãos; portanto, (iii) do fato de que algo pode existir sem uma causa particular determinada, não significa que ele não tenha uma causa qualquer.

Mas o que está fundamentalmente em jogo quanto a essa questão é a concepção que Hume tem do que diz respeito ao tratamento de certos assuntos da metafísica. Hume, na verdade, insiste em mostrar que o princípio de que *tudo que possui um começo de existência deve ter uma causa* não é um raciocínio do campo das ideias e das relações destas, mas do campo da experiência. Hume defende que questões teóricas ou metafísicas como esta pertencem a um campo cujo domínio não é o do demonstrável, mas o do perceptível.

Quanto à questão de Hobbes sobre a fixação do *tempo* e do *espaço*, não se pode dizer que Hume tratou-a sem justiça, mas que apenas a tratou de outra forma, ou seja, ele não concebe *tempo* e *espaço* como dados *a priori* a condicionarem a existência dos objetos. Ao analisar as ideias de *tempo* e *espaço*, Hume não foi à procura de seus princípios na razão; ele buscou saber e apresentar como essas duas ideias têm sua origem na experiência através da *sucessão* e da *contiguidade*. Daí a recusa pela divisibilidade infinita do espaço e do tempo, pois isto significaria algo contrário aos sentidos, ou contrário à experiência. É importante não esquecer que com a de *causalidade* e a de *identidade*, a relação de *tempo* e *espaço* também consta como uma relação de probabilidade, isto é, dependente da experiência.

O fato de Anscombe ter separado a questão de Hume em duas e afirmado que negar uma causa particular é diferente e não implica em negar a existência de uma causa qualquer não implica que ela tenha mostrado que é intuitivamente certo que todo objeto que tenha um começo de existência deva ter uma causa qualquer. Alguém pode negar simplesmente a necessidade de uma causa qualquer e isso não parecer contraditório, apesar de ser, sim, diferente, de supor que algo carece apenas de uma determinada causa. Além disto, podemos nos perguntar se Anscombe conseguiu mostrar que este princípio, o de que tudo o que

tem um começo de existência deve ter uma causa, é uma certeza intuitiva. A resposta é não. Para que algo seja uma certeza intuitiva, deve pertencer, segundo Hume, a um destes seguintes tipos de relações filosóficas: “de semelhança, de contrariedade, dos graus de qualidade e de quantidade ou número”. Os dois exemplos citados pela autora não se referem à questão da *necessidade da causa* e não mostram a origem racional e a certeza intuitiva do princípio a que nos referimos acima.

O primeiro exemplo refere-se às relações filosóficas de caráter qualitativo, já que o que é a cor senão uma qualidade? O segundo exemplo [do ramo de folhas] refere-se às relações filosóficas de caráter quantitativo. Hume não nega que esses tipos de relações são intuitivamente certos e que é delas que provém o conhecimento. Mas uma *causa* não é uma *qualidade*, uma cor, sabor ou cheiro, como também não é uma *quantidade*, um número. Essa reflexão pode se estender também aos outros dois tipos de relações que possibilitam o conhecimento: *contrariedade* e *semelhança*. O que Hume quis dizer é que não há marcas qualitativas ou quantitativas das causas nos objetos como existe a marca das cores e de seus tons, ou da quantidade de folhas em um determinado ramo. O único acesso que temos às causas é através da experiência, e por este motivo é que essa relação faz parte do conhecimento que é apenas provável, e não necessário.

Hume parece satisfeito com a conclusão de que o princípio de que tudo aquilo que tem um começo de existência tem uma causa não é uma certeza intuitiva e nem demonstrativa. Esse princípio tem origem na opinião, na observação, na experiência. A análise desse princípio feita por Hume levou-o a negar que o mesmo seja um princípio analítico. Mas podemos entender que o que ele pretendeu negar foi o tipo de certeza e não propriamente a certeza. Hume propõe para a sua discussão posterior duas questões: inicialmente, (i) Como a experiência dá origem a tal princípio? e a questão dupla (ii) por que concluímos que tais causas particulares devem ter tais efeitos particulares e por que realizamos uma inferência daquelas para estes últimos?

3.4 O empirismo no tratamento negativo da causalidade

Como assinalamos, há pressupostos empiristas que foram assumidos por Hume e acompanham sua investigação ao longo do Livro

I do *Tratado*. O empirismo caracteriza-se por defender que nosso conhecimento, que nossas crenças são justificadas através da experiência. A experiência nos revela fatos sobre o mundo exterior através dos sentidos, e para explicar o mundo interior da reflexão e do pensamento os empiristas postularam a existência de um *sentido interno*. A Seção IV da Parte III do Livro I do *Tratado* dedica-se ao tratamento *Das partes componentes de nossos raciocínios acerca de causa e efeito*. O título desta Seção recorre explicitamente a um dos princípios empiristas da teoria das ideias de Hume, o de que tudo o que for distinguível deve também ser separável. Esses princípios empiristas, segundo Mounce, dificultam a elaboração de uma posição naturalista mais clara: “The difficulty is that in describing the working of the mind, he is confined to the categories of impression, idea and association” (MOUNCE, 1999 p. 35)⁵². Tais pressupostos empiristas permanecem, muitas vezes, em conflito com o desenvolvimento de uma abordagem naturalista e são fundamentais para a compreensão da abordagem negativa da causalidade. Em seguida, discutiremos algumas situações em que isso se faz presente.

Hume identificou como característica principal dos raciocínios causais o fato de serem eles dotados da capacidade de conduzir para além do que se apresenta imediatamente à memória e aos sentidos, ou seja, para algo ausente. E o raciocínio causal é o que possibilita a passagem do presente para o ausente. A causalidade funciona como elo entre o presente e o não presente. Hume explica que, nas situações em que vai além dos objetos que percebe ou recorda, a mente não pode prender-se apenas a ideias sem nenhuma mistura ou combinação de tais ideias com impressões ou ideias da memória. Hume cita que “quando inferimos efeitos de causas, devemos estabelecer a existência dessas causas” (HUME, 2001 p. 111). O que estabelece a existência de certas causas é uma impressão presente ou um dado de memória, ou pode ser também uma referência a outras causas. É impossível continuar ao infinito a investigação a respeito de uma cadeia de causas; a investigação deve parar sob determinada impressão da memória ou dos sentidos. Dessa forma, os dados da experiência [sentidos e memória] são

⁵²“A dificuldade está em que ao descrever o funcionamento da mente, ele se limita às categorias de impressão, de ideia e de associação” (MOUNCE, 1999 p. 35, tradução nossa).

os únicos capazes de ancorar e fixar a existência de uma causa e de evitar que o procedimento se estenda infinitamente.

Para ilustrar o que foi apresentado acima, Hume examina a proposição *César foi morto no Senado nos idos de março* e tenta mostrar a razão por que acreditamos na realidade de tal acontecimento histórico. Neste caso temos: (i) o testemunho dos historiadores; (ii) os caracteres escritos que se apresentam à memória ou aos sentidos; e (iii) consideramos que tais caracteres e letras são utilizados como signos de determinadas ideias; então, (iv) essas ideias estão presentes na mente de quem presenciou ou testemunhou o fato e, finalmente, (v) passando de testemunho em testemunho, chegaríamos às testemunhas oculares ou aos espectadores do fato. Concordamos com a crítica feita por Anscombe, no artigo anteriormente citado, de que Hume realizou uma inversão da evidência histórica. Não é por que eu vejo um texto escrito dizendo que *César morreu no Senado* que isso ocorreu; foi porque César, de fato, morreu no Senado que há o texto escrito. Segundo a citada autora, essa filosofia empirista da história está errada. O que Hume pretende fazer está adaptado ao seu programa, à sua teoria da mente que reduziu todos os dados mentais a impressões e ideias, distinguidos apenas por grau de força e vivacidade. Essa passagem revela o caráter fortemente empirista assumido muitas vezes por Hume, que considera que conhecer é poder comparar ideias e, assim, que o conhecimento só pode ser algo presencial por meio da efetivação das relações e comparações de ideias que estejam sendo apreciadas.

Como já se observou até aqui, o problema com as relações causais é que elas pretendem levar para além do que está imediatamente presente. Isto ocorre tanto em relação ao passado quanto em relação ao futuro. Hume fez a distinção entre a memória e a imaginação através do princípio de força e vivacidade; talvez ele tivesse evitado certos problemas se tivesse feito essa distinção através da noção de intencionalidade, no sentido de que a memória tem um objeto ao qual se refere enquanto a imaginação dele carece. Poderíamos tentar livrar Hume da crítica de inversão da evidência histórica fazendo a alegação de que o seu texto possui uma ambiguidade que permite que seja interpretado de outra forma. Ao afirmar que são os dados da experiência os únicos capazes de ancorar e fixar a existência de uma causa e de evitar um procedimento ao infinito, Hume talvez não queira dizer que

esses sejam os dados imediatos apreendidos através da leitura de um texto de história, mas que são os dados da experiência das testemunhas ou dos espectadores do fato que fixam e estabelecem uma causa para pôr fim à cadeia de inferências. Ora, os mesmos dados transmitidos aos sentidos por um livro de história são também os transmitidos por um romance; do que estes carecem é de algo que lhes fixe a existência de uma causa, a experiência de algum testemunho.

Tal reflexão se fundamenta na definição de *raciocínio hipotético*. Este é, segundo Hume, um tipo de raciocínio no qual nada há que seja capaz de fixar a existência de uma causa; por esse motivo, baseia-se em uma suposição e nele não há nenhuma impressão presente e nem crença em uma existência real. Talvez seja o fato de que, nesse sentido filosófico, Hume pretenda não fazer hipóteses, tampouco em um sentido puramente científico, como fez Newton. Hume não considera legítima objeção ao seu sistema dizer que podemos raciocinar com base em conclusões ou princípios passados sem recorrer às impressões das quais eles derivam. Mesmo que determinada impressão se apague da memória, a convicção por ela gerada permanece. Por exemplo, qualquer pessoa continua a crer que o fogo queima, mesmo que já não se recorde mais da dor causada pela última queimadura. A convicção gerada pela dor da queimadura permanece presente à mente. A conclusão de Hume é de que todo raciocínio causal deriva de alguma impressão tal qual uma certeza demonstrativa deriva de alguma comparação entre ideias.

Ao raciocinarmos por meio da causalidade, empregamos materiais de natureza heterogênea, que mesmo estando conectados são diferentes. Os argumentos desse tipo são compostos por impressões dos sentidos ou da memória somadas a uma ideia daquela existência que produz o objeto da impressão. Há, segundo Hume, três coisas a serem explicadas: (i) a impressão original; (ii) a transição para a ideia da causa ou a do efeito conectadas e (iii) a natureza e as qualidades dessa ideia. Hume considera que as impressões dos sentidos, quanto as suas causas últimas, são inexplicáveis pela razão humana e que as questões: ‘Surtem elas do objeto? São elas produzidas pela mente? Derivam do autor de nosso ser?’ não possuem importância, já que as inferências podem ser feitas a partir da coerência de nossas percepções, sejam estas verdadeiras ou falsas, representem ou não a natureza, ou até mesmo se são meras ilusões dos sentidos.

Memória e imaginação, segundo Hume, são duas faculdades da mente e não são distintas por originarem-se de ideias simples; ambas retiram suas ideias da experiência e não podem ir além delas. O que separa memória de imaginação não é tampouco a conformação de ideias complexas, pois embora a memória preserve sua ordem e a imaginação a altere segundo seus desejos, isso não é forte o suficiente para marcar a diferença. O que permite distinguir memória e imaginação é o mesmo princípio que distingue impressão e ideia – os graus de força e a vivacidade. As ideias da imaginação são mais fracas que os dados da memória. Essa distinção está relacionada com a distinção entre *sentir* e *pensar*. A memória tem mais força por ser algo marcado pelo *sentir*, por possuir a marca da impressão.

A imaginação é mais fraca por ser relativa ao pensar, por possuir apenas a marca esmaecida de uma ideia. Quando, por exemplo, dois homens viveram juntos um episódio que é narrado por um deles enquanto o outro não está lembrado dele, para o que não se lembra do episódio, os acontecimentos apresentados não diferem dos da imaginação. Mas quando o narrador toca em um dado ponto que o faz reviver o conjunto dos acontecimentos, isso produz outro sentimento, outra sensação, que transforma o episódio narrado numa ideia de memória. Memória e imaginação são sentidas de modos diferentes e é pela natureza dessa sensação que elas se distinguem.

A linha que separa memória de imaginação parece ser muito tênue, pois Hume reconhece que, da mesma forma que uma ideia de memória pode perder sua força e vivacidade e tornar-se uma ideia da imaginação, um mentiroso poderia, pela repetição da mentira, chegar a lembrar-se dela como de uma realidade. Neste ponto, Hume introduz a noção de *costume* ou *hábito*: “Neste caso, como em muitos outros, o *costume* e o *hábito* exercem sobre a mente a mesma influência que exerce a natureza, fixando a ideia com igual força e vigor” (HUME, 2001 p. 115). Entretanto, essa perspectiva mais naturalista ainda não é levada adiante. Quer dizer, Hume nos coloca diante de uma dificuldade: São os princípios de força e de vivacidade algo fixado pela natureza ou pelo costume? Ou, como se poderia dizer, que o é pela natureza em uns casos e, em outros, que é o costume que dá maior força ao *sentir* que ao *pensar*. Mas, seria o hábito [ou costume] um princípio da própria natureza? Embora a separação entre memória e imaginação

fundamentada na *força* e *vivacidade* pareça tênue, esse princípio é fundamental na análise humeana da causalidade. Segundo Hume, toda *crença* ou *assentimento* dado à memória ou aos sentidos consiste apenas na *vivacidade* e *força* das percepções que ambos representam e é isso o que faz diferir a memória da imaginação. “Crer, neste caso, é sentir uma impressão imediata dos sentidos, ou uma repetição dessa impressão na memória” (HUME, 2001 p. 115). Entretanto, *força* e *vivacidade* representam muito mais do que isto e Hume diz que “simplesmente a força e a vivacidade da percepção é que constituem o primeiro ato do juízo e que estabelecem o fundamento do raciocínio que construímos com base nelas quando traçamos a relação de causa e efeito” (HUME, 2001 p. 115). Em síntese, podemos então afirmar que o fundamento dos raciocínios causais não surge *a priori*, e que cremos em raciocínios causais porque esse tipo de relação é sentido pela mente de modo forte e vivaz.

Uma inferência causal não é *conhecimento* em sentido estrito, mas *probabilidade* ou *crença*. Se essa inferência fosse conhecimento, haveria contradição em conceber algo diferente; mas não há, pois, “todas as ideias distintas são separáveis (...) quando passamos de uma impressão presente na ideia de um objeto qualquer, teria sido possível separar a ideia da impressão, substituindo-a por qualquer outra ideia” (HUME, 2001 p. 116). É por meio da experiência que inferimos a existência de um objeto a partir da existência de outro. Hume divide o funcionamento da experiência em três partes: (i) recordamos de exemplos da existência de objetos de uma espécie; (ii) lembramos que indivíduos de outra espécie sempre acompanharam os da primeira e (iii) há uma ordem regular de contiguidade e sucessão entre eles. E complementa: “Assim, lembramo-nos de ter visto aquela espécie de objeto que denominamos chama e de ter sentido aquela espécie de sensação que denominamos calor. Recordamo-nos, igualmente, de sua conjunção constante em todos os casos passados. Sem mais cerimônia, chamamos a primeira de causa e à segunda, de efeito, e inferimos a existência de uma da existência da outra” (HUME, 2001, p. 116). Hume identificou também uma diferença entre constatar uma relação causal e fazer raciocínio ou produzir inferências causais. Quando constatamos uma relação causal *causa e efeito*, estamos diante de dados dos sentidos ou da memória. Quando fazemos inferências ou raciocínios causais, apenas um objeto é percebido ou recordado; o outro é suprido em

conformidade com a experiência passada.

Hume se diz surpreso ao identificar uma nova relação própria da causalidade: a *conjunção constante*. Somente a *contiguidade* e a *sucessão*, por si mesmas, não são suficientes para inferir uma relação causal e declarar que dois objetos são causa e efeito. É necessário que contiguidade e sucessão mantenham-se em vários casos, ou seja, estejam em *conjunção constante*. Mas *conjunção constante* não serve para dar resposta para a seguinte questão: Qual é a natureza da conexão necessária entre causa e efeito? Ou seja, como já assinalamos, *conjunção constante* não é o mesmo que *causalidade*. *Conjunção constante* implica somente que “objetos semelhantes têm se mostrado sempre em relações semelhantes de contiguidade e sucessão” (HUME, 2001, p. 117). Uma *conjunção constante* não é suficiente para explicar uma *conexão necessária*, pois se poderia pensar que aquilo que não foi aprendido com um objeto não será aprendido com centenas deles em circunstâncias semelhantes. Por meio de *conjunção constante*, não se descobre uma nova ideia nova; faz-se uma multiplicação sem acrescentar novos objetos à mente.

Se não acrescentamos um novo objeto à mente a partir daquele que temos presente aos sentidos ou à memória, não estamos raciocinando sobre causalidade, mas tão somente constatando uma relação causal várias vezes. Não é, portanto, por meio da repetição ao infinito de uma impressão passada que surgirá uma nova ideia como a de *conexão necessária*. Mesmo assim, é certo que, após a descoberta de uma *conjunção constante* entre dois objetos quaisquer, nós sempre fazemos uma inferência de um ao outro. O problema, para Hume, é saber qual a natureza da inferência causal, qual a natureza da transição de uma impressão dos sentidos ou da memória para uma ideia. Talvez, como afirma Hume, devêssemos perguntar se, em vez de a *inferência causal* depender da *conexão necessária*, não se dá o contrário, e é a *conexão necessária* a depender da *inferência causal*.

A transição de uma impressão que se apresente aos sentidos ou à memória para a ideia de um objeto ausente como *causa* ou *efeito* está fundada na experiência passada e na lembrança da *conjunção constante*. A questão, segundo Hume, é saber se é a experiência que produz a ideia do objeto ausente e se ela o faz por meio do entendimento ou da imaginação. Ou, ainda, se é a razão que determina inferência causal, ou

se essa acontece por certa associação e por relação entre percepções? Para que a razão determine a inferência causal, é necessário demonstrar o princípio de que “os casos de que não tivemos experiência devem se assemelhar aos casos de que tivemos experiência e o curso da natureza continua sempre uniformemente o mesmo” (HUME, 2001 p. 177-118). Porém, não existe nenhum argumento demonstrativo ou do campo do conhecimento que possa provar que os casos de que não tivemos experiência se assemelham àqueles de que tivemos experiência. Pode-se claramente conceber uma mudança no curso da natureza e somente isso já basta para provar a sua possibilidade. Hume aplicou à análise da causalidade o mesmo princípio utilizado anteriormente ao discutir o princípio de que tudo o que tem um princípio de existência deve ter uma causa. O que ele propõe é o princípio de que “ser capaz de formar uma ideia clara de alguma coisa é um argumento inegável a favor da possibilidade dessa coisa e constitui por si só uma refutação de qualquer pretensa demonstração em contrário” (HUME, 2001 p. 118). Portanto, a natureza da inferência causal ou da inferência de uma impressão a uma ideia não é um objeto da razão, não pertence ao campo do conhecimento ou ao campo do demonstrável através de puras relações de ideias.

A probabilidade não se aplica às relações de ideias, mas aos objetos. Ela é dotada, de acordo com o ponto de vista humeano, de uma natureza mista: fundamenta-se, em alguns aspectos, em impressões dos sentidos ou da memória, e, em outros, em ideias. Se, por um lado, retirarmos todas as impressões de raciocínios prováveis, eles se tornam completamente quiméricos; por outro lado, sem a mistura de ideias e de impressões, eles seriam uma sensação e não um raciocínio. Hume vai dizer que “portanto, é necessário que haja, em todos os raciocínios prováveis, alguma coisa que se apresente à mente, quer seja tal coisa vista ou lembrada, e que dessa coisa infiramos algo a ela conectado que não é visto nem lembrado” (HUME, 2001 p. 118). A relação de *causa e efeito* é a única capaz de conduzir para além das impressões imediatas dos sentidos ou da memória; é uma relação que tem origem na experiência que nos mostra uma conjunção constante; é assim que supomos, de um objeto similar presente, a existência do objeto similar ausente que habitualmente o acompanha. Segundo Hume, a *causalidade* também não surge da *probabilidade*, já que está “se funda na suposição de uma semelhança entre os objetos de que tivemos experiência e aqueles de que não tivemos; é impossível, portanto, que o que supomos

possa surgir da probabilidade; ou seja, o mesmo princípio não pode ser ao mesmo tempo causa e efeito de outro” (HUME, 2001 p. 119).

Hume assinala que alguém poderia objetar que a inferência causal seja um raciocínio sólido sem necessidade de se determinar se ele deriva da demonstração ou da probabilidade. O opositor diria que, após a experiência da conjunção constante, se viu que um objeto produzia outro. Tal objeto gerou esse efeito por ser dotado de um poder de produção. Hume explica que “tal poder implica necessariamente o efeito e, portanto, existe um fundamento legítimo de onde se pode tirar uma conclusão a respeito da existência de um objeto advindo daquele que comumente o acompanha; ora, a produção passada implica um poder e o poder implica uma nova produção; pois é essa nova produção que inferimos do poder e da produção passada” (HUME, 2001 p. 119). Contudo, esse argumento foi considerado por Hume como demasiadamente fraco. A exemplo do que já se comentou antes, Hume mostrou que a ideia de produção é a mesma da de causação e que definir causação como produção é definir com termos sinônimos e andar em círculos. Também ficou esclarecido que nenhuma existência implica de maneira certa e demonstrativa um poder em outro objeto.

Mesmo que se admita que a produção de um objeto por outro implica um poder e que este poder está conectado com o efeito, não se resolve a questão, pois o poder não está nas qualidades sensíveis da causa e, além disso, nada mais há de presente na mente. Permanece, portanto, a mesma questão, mas da seguinte forma: Por que presumimos que exista o mesmo poder com base apenas no aparecimento de certas qualidades? Ou melhor, se a experiência passada mostra apenas que certo objeto que produziu outro, naquele instante, era dotado de tal poder, como provar que esse poder permanece no mesmo objeto? Ou ainda sobre se um poder semelhante ocorre em conjunção constante com qualidades sensíveis semelhantes. Após tais reflexões, a questão central é recolocada por Hume: “Por que, partindo dessa experiência, formamos uma conclusão que ultrapassa os casos passados de que tivemos experiência?” (HUME, 2001 p. 120).

O caráter empirista da primeira parte da análise da causalidade levou Hume a uma conclusão negativa; ele conclui que a razão falha na descoberta da *conexão última* entre *causa* e *efeito*. Mesmo após a experiência da conjunção constante, não podemos nos convencer de

algo além do que podemos observar. Supomos uma semelhança entre aquilo do que tivemos experiência e o que está além dela, mas não provamos isso. A razão por si só não descobre a *conexão necessária*; tampouco a descobre, mesmo quando acompanhada da experiência, através da probabilidade. Mas existem relações que fazem a passagem de um objeto a outro sem haver uma razão que determine essa transição, como é o caso dos princípios de associação de ideias na imaginação. A respeito disso, Hume adverte que “quando a mente passa da ideia ou da impressão de um objeto à ideia de outro objeto, ou seja, à crença neste, ela não está sendo guiada pela razão, mas por certos princípios que associam as ideias desses objetos produzindo sua união na imaginação” (HUME, 2001 p. 121). Hume considera que as ideias são mais fortemente unidas na fantasia do que no entendimento; se não fosse assim, não depositaríamos crença nas questões de fato e não realizaríamos inferências partindo das causas para os efeitos. Portanto, a inferência desde a impressão até a ideia depende da união das ideias na fantasia.

Podemos identificar, neste ponto da discussão, que Hume retomou os princípios de associação e de união entre as ideias que foram estabelecidos na primeira parte do Livro I do *Tratado*. Como vimos a associação ou união entre ideias ocorre através de três princípios gerais: o de *semelhança*, o de *contiguidade no tempo ou no espaço* e o de *causa e efeito*. Por meio desses princípios de associação, uma ideia ou impressão de qualquer outro objeto introduz, naturalmente, a ideia de qualquer outro objeto que seja semelhante, contíguo ou conectado ao primeiro. Hume admite que esses princípios não sejam infalíveis e nem que sejam as únicas causas da união entre ideias.

Entretanto, o filósofo define que “embora admita essa fraqueza nessas três relações, bem como essa irregularidade na imaginação, afirmo que os únicos princípios gerais que associam ideias são a semelhança, a contiguidade e a causalidade” (HUME, 2001 p. 121).

Há outro princípio além dos citados, mas depende da mesma origem empírica. Quando indivíduos de uma espécie estão constantemente unidos aos de outra, o aparecimento de um novo indivíduo pertencente a uma delas leva o pensamento para aquele que o acompanha. Para Hume, “uma vez que tal ideia particular é comumente vinculada a tal palavra particular, a mera audição dessa palavra basta para produzir a ideia correspondente; será quase impossível à mente,

ainda que alguém se esforce para tanto, impedir essa transição” (HUME, 2001 p. 122).

A imaginação supre o lugar da reflexão e, por *costume*, passa imediatamente da palavra à ideia, ou seja, não há intervalo entre a audição do som e a concepção da ideia. Segundo Hume, o mesmo é válido para os raciocínios causais; neles é por costume que se passa imediatamente da causa para o efeito. Hume especifica: “Não podemos penetrar na razão da conjunção. Apenas observamos o próprio fato e vemos sempre que, em consequência de uma conjunção constate, os objetos adquirem uma união na imaginação” (HUME, 2001 p. 122). A partir dessa conclusão, Hume introduz sua primeira definição de *crença*. Da impressão de um objeto presente, formamos a ideia do objeto ausente que o acompanha; assim, pode-se definir crença como “uma ideia relacionada ou associada com uma impressão presente” (HUME, 2001 p. 122). Essa primeira definição de crença é fundamentalmente empirista e desenvolvida em consequência da aplicação dos princípios de associação entre as ideias, do princípio da cópia e da noção de força e vivacidade.

Entretanto, a análise da causalidade feita por Hume não se encerra neste ponto, e isso nos mostra que Hume não estava satisfeito com sua abordagem negativa. No final da Seção VI, do Livro I do *Tratado*, Hume conclui que a causalidade é uma *relação filosófica*, mas, ao mesmo tempo, uma relação *natural*. É filosófica, segundo ele, porque implica contiguidade, sucessão e conjunção. Entretanto, é somente como relação natural que ocorre o processo no qual duas ideias são conectadas na imaginação, uma delas naturalmente introduzindo a outra. É enquanto relação natural que a causalidade produz a união entre nossas ideias e que nos torna capazes de raciocinar ou de fazer qualquer inferência a partir dela.

É nesse sentido que “nenhuma relação produz uma conexão mais forte na fantasia e faz com que uma ideia evoque mais prontamente outra que a relação de *causa e efeito* entre seus objetos” (HUME, 2001, p. 35). Essa conclusão de Hume nos aponta para uma solução naturalista de suas dúvidas relativas à causalidade. Para ele, “embora a causalidade seja uma relação filosófica, por implicar contiguidade, sucessão e conjunção constante, é apenas enquanto ela é uma relação natural, produzindo uma união entre nossas ideias, que somos capazes de

raciocinar ou fazer qualquer inferência a partir dela” (HUME, 2001 p. 122). Hume não assume o resultado cético em relação à causalidade como final. Além disso, a abordagem positiva da causalidade possibilitará o desenvolvimento de um novo conceito de crença, não mais a partir dos pressupostos empiristas de força e vivacidade, mas a partir da ideia de que certas crenças fundamentais, como a causalidade, embora não sejam estabelecidas pela razão, são estabelecidas pela própria natureza.

4 ABORDAGEM POSITIVA DA CAUSALIDADE

Como anteriormente afirmado, o naturalismo de Hume é definido, por diferentes intérpretes, como um aspecto positivo e construtivo de sua filosofia que possibilita superar um ceticismo radical e excessivo. Um cético radical jamais tentaria descrever qualquer natureza nem muito menos a humana. Há que ter em mente o fato de que o termo naturalismo possui diferentes significados. Entretanto, o naturalismo que se pretende atribuir à filosofia teórica de Hume foi caracterizado por Kemp Smith e por Mounce como um naturalismo escocês, por ser compartilhado entre Hume e alguns de seus contemporâneos. Essa forma de naturalismo não é uma espécie de refutação lógica ou racional do ceticismo, mas, sim, natural, no sentido de ser a constatação de que certas crenças fundamentais são um fato ou um fenômeno da natureza humana. Esse tipo de naturalismo pode ser identificado na afirmação de que ‘a natureza nos obriga a julgar e crer assim como a respirar’. Como vimos anteriormente, se concentrarmos nossa análise da causalidade nas relações filosóficas, encontraremos apenas contiguidade, sucessão e conjunção constante. Hume não considera que tais instâncias sejam suficientes para explicar as relações causais. Ele, então, sugere que a inferência depende de um processo que ele chama de natural. Já, segundo Mounce, a adição de relações naturais às filosóficas significa que “in short, there are relations between the mind and the world which are prior to reasoning or reflection” (MOUNCE, 1999 p.34)⁵³.

Primeiro, analisaremos brevemente a *solução cética* de Hume; essa expressão está presente na Seção V da *Investigação*. Embora Hume não tenha denominado a mesma como *solução naturalista*, ela assim pode ser interpretada. Desde o princípio, chama a atenção a possibilidade de uma *solução cética*, pois não é próprio do ceticismo apresentar soluções, mas apresentar dúvidas e a partir delas defender a suspensão do juízo. Hume está sugerindo que pretende responder às dúvidas anteriormente levantadas, e não simplesmente suspender o juízo. Ele pretende teorizar sobre tais dúvidas e sua solução não será dogmática, mas *cética*. Acreditamos que, mesmo diante de uma

⁵³ “em suma, existem relações entre a mente e o mundo que são anteriores ao raciocínio ou à reflexão” (MOUNCE, 1999 p.34, tradução nossa).

interpretação naturalista, uma forma moderada de ceticismo ainda mantém sua importância. O ceticismo assumiria, neste caso, o papel de uma ferramenta com dupla função: (i) antecipar as críticas e mostrar em que pontos somos ignorantes, mostrando as fragilidades de nosso conhecimento e criticando os princípios da metafísica tradicional e, posteriormente, (ii) acompanhar a solução desses problemas sempre deixando claro que essa solução pode ser provisória e falível e que, por isso, devemos evitar a arrogância e adotar uma postura moderada quando procedemos a uma investigação metafísica genuína.

Em seguida, dedicar-nos-emos à abordagem humeana da *crença*. Esse assunto é longamente discutido na Parte III do *Tratado*, embora, segundo Mounce, Hume não revele sua posição final sobre o assunto antes da Seção XIV, a discussão se inicia na Seção VII da Parte III do Livro I. Ao longo de sua análise da crença, Hume é atrapalhado pelos pressupostos empiristas na formulação de seu naturalismo. Segundo as palavras de Mounce: “He [Hume] is hampered by his empiricist assumptions in making his fundamental points” (MOUNCE, 1999 p.35)⁵⁴. O objetivo final de Hume é mostrar que a crença tem sua origem no funcionamento natural da mente e não em um processo de raciocínio. O maior entrave a essa abordagem se encontra no decorrer da investigação humeana sobre a crença e está no fato de que ele descreve o funcionamento da mente a partir de categorias empiristas – como impressões, ideias e princípios de associação. Mounce afirma que, na realidade, Hume não acreditava que essas categorias eram suficientes para explicar o funcionamento da mente.

Hume acreditava, segundo Mounce, que elas servem somente para mostrar que o raciocínio não é fundamental em seu funcionamento: “What he believes is that will enable him to give a description of the mind which is sufficient to show that processes of reasoning are not fundamental to its working” (MOUNCE, 1999 p.35)⁵⁵. Levaremos adiante esse tipo de interpretação acreditando que a mesma é fundamental para entender os posicionamentos naturalistas de Hume e

⁵⁴“Ele [Hume] se complica por seus pressupostos empiristas no estabelecimento de seus pontos fundamentais” (MOUNCE, 1999 p.35, tradução nossa).

⁵⁵ “O que ele acredita é que isto permitirá a ele dar uma descrição da mente que é suficiente para mostrar que processos de raciocínio não são fundamentais para funcionarem” (MOUNCE, 1999 p.35, tradução nossa).

evitar uma interpretação puramente negativa de sua filosofia. E, por fim, trataremos da abordagem positiva da causalidade que pode ser resumida na tese de que a causalidade surge instintivamente ou do funcionamento natural da mente.

4. 1 A solução cética

A expressão *solução cética* pode servir para que argumentemos a favor de uma interpretação naturalista e positiva da filosofia de Hume. Essa expressão, *solução cética*, serve também para interpretarmos que o ceticismo esposado por Hume é moderado e serve como meio para o estabelecimento da ciência da natureza humana. Primeiro, reafirmamos que, se o ceticismo de Hume fosse radical, ele não tentaria apresentar nenhuma solução. Quer dizer, se Hume fosse cético à maneira de Pirro, por exemplo, talvez nada escrevesse ou, se tivesse escrito, os problemas seriam apenas levantados e constituiriam a justificativa para propor a suspensão geral do juízo e para aceitar a incompetência da teorização. Além da expressão *solução cética*, há, no início da Seção V da *Investigação*, um elogio ao *ceticismo*, ou seja, à *filosofia acadêmica*. Esta é, segundo Hume, uma espécie de filosofia [talvez a única] que não está sujeita aos inconvenientes de uma paixão desordenada da mente humana, e tampouco mistura-se com qualquer afeição ou propensão natural.

Os conselhos *céticos* [*acadêmicos*] quanto à dúvida e à suspensão do juízo, os que se referem ao perigo das decisões apressadas e aqueles quanto à necessidade de se definirem os limites das indagações do entendimento e de renúncia às explicações que estão fora da vida prática, foram entendidos por Hume como estímulos para se evitar a indolência do intelecto, a arrogância temerária, as pretensões exageradas e a credulidade supersticiosa. Paradoxalmente, a dúvida cética conduz para o amor à verdade: “Todas as paixões são mortificadas por ela, salvo o amor à verdade; e essa é uma paixão que nunca é nem pode ser levada ao excesso” (HUME, 1973 p.144).

Não é legítimo temer que os conselhos céticos nos conduzam necessariamente para um ceticismo radical que destruiria toda ação e toda a especulação. Nesse sentido, continua o filósofo: “A natureza sempre defenderá os seus direitos e prevalecerá sobre qualquer raciocínio abstrato” (HUME, 1973 p.145). Nesse ponto, já é possível

interpretar o que Hume chamou de *solução cética* como uma *solução naturalista*. Ao buscar estabelecer uma solução cética [naturalista] para as dúvidas céticas levantadas diante da causalidade, Hume revelaria uma nova face de sua filosofia. Entretanto, a face naturalista da filosofia de Hume não pretende eliminar o ceticismo de maneira completa e absoluta; isto é, ele não pretende construir um sistema dogmático. Ou seja, Hume não pretende refutar o ceticismo do mesmo modo que Descartes pretendia. Uma solução racionalista como a cartesiana não lhe parece adequada. Hume tem presente outro princípio: o de não avançar além da experiência na busca pelos fundamentos. O ceticismo tem o papel de purgar, purificar a metafísica da superstição e das suas pretensões exageradas e não deverá ser eliminado, mas, sim, mantido como uma advertência quanto à cautela e à moderação em qualquer investigação, seja no campo da filosofia moral, seja no campo da filosofia natural.

A solução cética de Hume para as dúvidas céticas sobre as operações do entendimento consiste no estabelecimento de um princípio fundamental da natureza humana: o do *hábito* ou *costume*. Se os raciocínios causais não se fundam em nenhum argumento nem em processo do entendimento, cabe, então, indagar sobre que outro princípio de igual peso e autoridade conservará sua influência enquanto a natureza permanecer a mesma. Segundo Hume, esse princípio só pode ser o do hábito, e todas as inferências empíricas são efeitos do costume, e não do raciocínio. O hábito é a *sensibilidade* da mente diante da repetição de um ato ou de uma operação sem qualquer processo de raciocínio e entendimento. Hume não pretende explicar a razão primeira dessa propensão, mas apenas apresentar um princípio da natureza conhecido por seus efeitos: “O hábito é, pois, o grande guia da vida humana” (HUME, 1973 p. 146). Esse é o princípio que torna útil nossa experiência passada para esperar acontecimentos semelhantes aos passados. Sem o hábito, ignoraríamos qualquer questão de fato que não estivesse imediatamente presente aos sentidos e a memória; sem ele, não saberíamos adequar os meios aos fins nem empregar nosso poder para gerar qualquer efeito.

A solução cética de Hume é a descoberta de que as relações causais não se fundamentam na razão, ou no entendimento, mas em uma certa propensão natural de passar das causas para os efeitos. O hábito

como princípio da natureza representa uma sensibilidade natural diante conjugação constante entre causa e efeito. Essa passagem das causas para os efeitos não ocorre por meio de um passo do intelecto ou do raciocínio, mas segundo Hume, ocorre por meio de um “princípio de igual peso e autoridade [o hábito]; e esse princípio conservará a sua influência enquanto a natureza humana permanecer a mesma” (HUME, 1973 p.145). É desse princípio, do hábito, que dependem todos os nossos raciocínios sobre qualquer questão de fato. Uma pessoa adulta que supostamente fosse trazida imediatamente a este mundo, mesmo de posse de todas suas faculdades racionais não seria capaz de nenhum raciocínio que a conduzisse da causa para o efeito. Hume esclarece que não se trata de oferecer uma explicação primária do hábito, mas de apontá-lo como um “princípio da natureza humana que deve ser universalmente admitido” (HUME, 1973 p.145). Não se trata de buscar as causas primeiras dessa propensão natural, mas de mostrar que “a repetição de algum ato ou operação particular produz uma propensão de renovar o mesmo ato ou operação sem que sejamos impelidos por qualquer raciocínio ou processo do entendimento” (HUME, 1973 p.145).

O hábito é o princípio que sustenta todas as nossas crenças sobre questões de fato e existência. Certas operações da mente, como esperar o calor da chama, esperar o frio da neve, sentir amor ou ódio conforme somos beneficiados ou ofendidos são resultados do hábito. Para Hume “todas essas operações são uma espécie de instintos naturais que nenhum raciocínio ou processo de pensamento ou entendimento são capazes de produzir ou impedir” (HUME, 1973 p.147). A transição das causas para os efeitos não acontece por meio da razão, mas por meio de um princípio da natureza: o hábito e a experiência. É em vão procurarmos algum elemento ou princípio da razão que conecte as causas aos efeitos. O hábito promove a correspondência entre o curso da natureza e o funcionamento de nossa mente. Nesse sentido “temos, pois aqui uma espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas ideias” (HUME, 1973 p.150).

A noção de hábito, como antes assinalado, pode ser interpretada como um exemplo do caráter fortemente naturalista da solução cética de Hume. O hábito foi considerado, por ele, como algo fundamental para a sobrevivência de nossa espécie e regulação da nossa conduta. É por meio desse princípio, o hábito, que conseguimos tornar os meios

adequados aos fins e aplicarmos nossas capacidades na produção do bem ou do mal. A natureza não deixou um princípio tão essencial para a vida ser confiada “às falazes deduções da nossa razão, cujo modo de operar é tão lento, que não se manifesta em absoluto nos primeiros anos da infância e que, aliás, é extremamente sujeita ao erro e ao engano em todas as idades e períodos da vida humana” (HUME, 1973 p.151). Hume considerou que está mais de acordo com a natureza garantir a habilidade de fazer raciocínios causais por meio de um instinto que se manifeste independentemente dos raciocínios e deduções do entendimento. Da mesma maneira que não precisamos conhecer o funcionamento de nossos músculos e nervos para desenvolvermos a habilidade de utilizar nossos membros, a natureza “também implantou em nós um instinto que faz avançar o pensamento por linhas de sucessão correspondentes às que estabeleceu entre os objetos, embora desconhecamos os poderes e forças das quais depende totalmente esse curso e sucessão de objetos” (HUME, 1973 p.151). Em seguida, dedicar-nos-emos à noção de crença, que está diretamente relacionada ao princípio o hábito. Toda vez que um objeto se apresenta à memória e aos sentidos ele conduz a mente pela força do hábito a conceber aquele que o acompanha e, segundo Hume, “é nisso que consiste a natureza da crença” (HUME, 1973 p.148).

4.2 A Crença

A abordagem humeana da crença inicia com o tratamento da natureza da *ideia* ou da *crença*. Segundo Smith, há ambiguidade no uso que Hume faz do termo ‘ideia’: “When Hume is describing the four relations that make knowledge possible, ‘idea’ tends to be taken in the sense of ‘ideal’ *content* apprehended. In the case of other three relations it is idea as *existent*, i.e., as objects, which alone come under consideration” (KEMP SMITH, 2005 p.350)⁵⁶. Esse uso ambíguo do termo ‘ideia’ pode ser explicitado se recordarmos a distinção entre

⁵⁶ “Quando Hume está descrevendo as quatro relações que tornam possível o conhecimento, ‘ideia’ tende a ser tomada no sentido de conteúdo ‘ideal’ apreendido. No caso das outras três relações, ideias são tomadas como existentes, id est, como objetos, que por si próprios vêm a ser considerados” (KEMP SMITH, 2005 p.350, tradução nossa).

relações de ideias e questões de fato. O que Hume pretende discutir nesse ponto diz respeito às *questões de fato* e é nesse sentido que ele argumenta que ter uma ‘ideia’ de um objeto é ter uma ‘ideia’ desse objeto como existente. Portanto, “a ideia de existência não é nada diferente da ideia de um objeto” (HUME, 2001 p.123). Os raciocínios sobre questões de fato são feitos a partir de relações causais e terminam em conclusões a respeito da existência de objetos ou de suas qualidades. Conhecer algo e em seguida concebê-lo como existente não acrescenta nada à primeira ideia. A existência não é uma ideia particular que se adiciona às outras qualidades de uma coisa. A atribuição de existência a um objeto não lhe acrescenta nenhuma propriedade a mais do que aquelas que ele já possui. “Quando penso em Deus, quando penso nele como existente e quando creio que ele existe, minha ideia a respeito dele não aumenta e nem diminui” (HUME, 2001 p.123). Mas há, no entanto, uma clara diferença entre uma simples concepção de existência [enquanto ideia] e a crença que depositamos nessa existência. Se tal diferença não está – e vimos que não está -, nas partes que compõem a ideia concebida, Hume antecipa que ela deve estar na *maneira* como a concebemos.

Essa concepção colocou Hume, segundo Mounce, diante de uma dificuldade: Como se poderia ter a ideia de um objeto inexistente, posto que nós podemos sempre compreender proposições com as quais não concordamos? A incredulidade não impede que se entenda o que se diz e nem impede a formação, em nossa mente, das mesmas ideias que são formadas na mente do interlocutor do qual discordamos. Hume pretende descrever uma espécie de funcionamento geral ou universal da mente. Para ele, a imaginação de todos e de qualquer um é dotada dos mesmos poderes e é impossível que alguém possa conceber uma ideia que outros não possam, ou que alguém associe ideias que outros também não possam associar. A questão “Em que consiste a diferença entre crer e não crer em uma proposição?” (HUME, 2001 p.124) pode ser facilmente respondida no que diz respeito às proposições provadas por intuição ou por demonstração. Nesse caso, o assentimento não é dado por se *estar de acordo* com certa proposição. Ou melhor, em relação aos objetos da lógica e da matemática, esse problema não existe, pois o que é contraditório não pode ser concebido. O assentimento está fadado a acontecer imediatamente na intuição, e na demonstração, pela interpretação de outras ideias. Nosso filósofo vai dizer: “Tudo o que é

absurdo é ininteligível; é impossível, para a imaginação, conceber algo contrário a uma demonstração” (HUME, 2001 p.124).

Isso significa que o problema da crença não é próprio do campo do *conhecimento*; tal problema se aplica no campo da *probabilidade*. No âmbito do provável, a imaginação é livre para conceber, em raciocínios causais ou em questões de fato, os dois lados da questão. A crença somente se apresenta como problema no que se refere às questões de fato. O contrário de uma questão de fato nunca implica em contradição e sempre pode ser concebido. A partir disso, surge, segundo Hume, a principal questão, ou seja: “O que diferencia a crença da incredulidade nos raciocínios prováveis?” (HUME, 2001 p. 124).

Em todos os casos em que há discordância sobre questões de fato ou sobre raciocínios causais, são concebíveis os dois lados da questão. Mas pode-se dar o assentimento ou prestar a crença para apenas um dos lados. Isso significa que *crença* marca uma diferença entre aquilo sobre o que estamos de acordo e aquilo sobre o que discordamos. Podemos certamente manter a ideia de um objeto sem nos comprometermos com a crença em sua existência. Como já discutimos, a diferença entre crer e não crer em uma ideia não lhe acrescenta nada. Nesse sentido: “Hume’s answer to this difficulty is that belief consists in the *manner* by which an idea is entertained” (MOUNCE, 1999 p.36)⁵⁷. Segundo Mounce, ao entender que a crença se relaciona com a *maneira* de concebermos uma determinada ideia, Hume é obrigado a retornar a sua teoria das ideias, ou seja, a seus pressupostos empiristas. Podemos, então, encontrar novamente a afirmação de que “as percepções da mente são todas de dois tipos; a saber, são impressões e ideias que só se distinguem por seus diferentes graus de força e vividez” (HUME, 2001 p.125). E, em seguida, encontramos a explicação de que as ideias são cópias das impressões e uma mesma ideia somente pode ser modificada quanto aos seus graus de força e de vivacidade. Qualquer outra mudança, acréscimo ou subtração, que ocorram em uma ideia e que não sejam relativos aos seus graus de força e vivacidade, tornarão diferente o objeto que a ideia representa. Hume deixa claro que “sendo assim, como a crença não faz senão variar a maneira como concebemos um objeto, ela só pode

⁵⁷ “ A resposta de Hume para essa dificuldade é de que a crença consiste na maneira pela qual uma ideia é tomada” (MOUNCE, 1999 p.36, tradução nossa).

conceder às nossas ideias uma força e vividez adicionais. Portanto, uma opinião ou crença pode ser definida mais precisamente como uma ideia vívida relacionada a ou associada a uma impressão presente” (HUME, 2001 p.125).

Duas pessoas, por exemplo, podem ter ideia de que ‘hoje está chovendo’, mas uma delas está certa disto e a outra não. Na visão de Hume, a diferença entre essas duas pessoas não está na ideia, mas na maneira mais forte e vivaz em que essa ideia é concebida na mente daquela pessoa que pode relacioná-la com uma impressão presente, como por exemplo, o barulho da chuva. Entretanto, na opinião de Mounce a questão principal não está resolvida. O problema se encontra no que Hume entende por *maneira*. A partir de seus pressupostos empiristas Hume considerou a mente como algo que é absolutamente interior, privado [inner]. Consequentemente é segundo esses princípios que ele descreve a *maneira* de conceber uma que a constitui como uma crença. Trata-se da noção de que quem possui uma crença, possui uma ideia mais vivaz em sua mente. “What he [Hume] concludes is that the *manner* of conceiving an idea consists in the force or vivacity with it is conceived” (MOUNCE, 1999 p.36)⁵⁸.

Ao referir-se à causalidade, Hume considera que quando se infere a existência de um objeto da existência de outro, deve haver algum objeto presente à memória ou aos sentidos que fundamente essa inferência. Como aqui postulado anteriormente, a razão por si só não se pode convencer de que a existência de um objeto implica a existência de outro. A passagem da ideia de um objeto para a ideia de outro não é determinada pela razão, mas pelo *costume* e pelos *princípios de associação* das ideias. Nesse ponto, Mounce considera que Hume antecipa sua abordagem positiva da causalidade e põe abaixo as categorias empiristas de força e vivacidade: “Moreover, it refers only to the natural or habitual working of the mind. In other words, at no point in the account do we have to assume that the mind has any rational insight into the nature of causality as an objective process” (MOUNCE, 1999 p.37)⁵⁹.

⁵⁸ “O que ele [Hume] conclui é que o modo de conceber uma ideia consiste na força ou vivacidade com ela é concebida” (MOUNCE, 1999 p.36, tradução nossa).

⁵⁹ “Além disso, isso refere-se apenas ao funcionamento natural ou habitual da mente. Em outras palavras, em ponto nenhum da percepção temos que levar em

Infelizmente, Hume apenas vislumbrou fracamente essa abordagem e continuou a convencer a si mesmo de que: “A crença é, porém, algo mais que uma simples ideia. É uma maneira particular de formar uma ideia” (HUME, 2001 p. 126). Hume explica resumidamente que uma mesma ideia somente se altera em seus graus de força e vivacidade; já uma crença – de forma redundante –, é uma maneira de conceber uma ideia de modo mais forte e vivaz, e está relacionada com uma impressão presente. Segundo Hume, a operação que gera a crença foi considerada um grande mistério da filosofia, embora ninguém suspeitasse da dificuldade no ato de explicá-la.

Há, nesse âmbito da questão, uma dificuldade considerável a se esclarecer, e é isso o que Hume faz com base no que ele considera mais evidente: “Opinião ou crença não é senão uma ideia que difere de uma ficção, não na natureza ou na ordem de seus pontos, mas, sim, na *maneira* como é concebida” (HUME, 2001 p.126). A dificuldade está em explicar o que é essa *maneira*, e, talvez por esse motivo, Hume considera inevitável ter que apelar para aquilo que cada um sente, com a finalidade de apresentar uma noção perfeita dessa operação da mente: “Uma ideia que recebe o assentimento é sentida de maneira diferente [*feels different*] de uma ideia fictícia, apresentada apenas pela fantasia. É essa maneira diferente de sentir [*this different feeling*] que tento explicar denominando-a *força, vividez, solidez, firmeza* ou *estabilidade superior*” (HUME, 2001, p. 126-127).

Entretanto, Hume revela-se descontente com a utilização do que ele chamou de uma variedade de termos pouco filosóficos [*força, vividez, solidez, firmeza* ou *estabilidade superior*] para exprimir o ato da crença. Mas, segundo ele, somente utilizando tais termos conseguimos explicar um pouco melhor essa *maneira* diferente de sentir que é própria da crença. Essa maneira de sentir é diferente porque torna realidades *mais presentes* para nós que as *ficções*. Talvez seja até mesmo impossível explicar apropriadamente essa maneira de sentir, “mas seu nome verdadeiro e apropriado é crença, termo que todos compreendem

conta que a mente tenha qualquer *insight* racional sobre a natureza da causalidade como um processo objetivo” (MOUNCE, 1999 p.37, tradução nossa).

suficientemente na vida comum, e, na filosofia, não podemos ir além da afirmação de que crença é algo sentido pela mente, que permite distinguir as ideias do juízo das ficções da imaginação” (HUME, 2001 p.127). Uma crença fornece a uma ideia força e influência maiores, torna essa ideia mais importante, fixa a mesma na mente e a torna um princípio regular de nossa ação. Hume assinalou também que sua definição de crença está de acordo com a sensação e com a experiência. As ideias que recebem assentimento são sempre mais fortes que os devaneios dos sonhos. Ler o mesmo livro, por exemplo, como um romance ou como um livro de história, permite-nos perceber que, no primeiro caso, lê-se de maneira mais fraca e lânguida; já no segundo caso, haverá maior crédito quanto ao testemunho do autor.

Uma vez definida a natureza da crença como uma ideia vívida relacionada com uma impressão presente, Hume propõe a si investigar as causas, os princípios dos quais deriva o que confere *vivacidade* a uma ideia. Neste ponto, Hume considera possível estabelecer uma máxima geral da natureza humana, a de que: “Quando uma impressão se torna presente em nós, ela não apenas conduz a mente às ideias com que está relacionada, mas também comunica-lhes parte de sua força e vividez” (HUME, 2001 p.128).

Para Hume, a vivacidade de uma ação da mente se relaciona com as disposições da mente para realizá-la e isso acontece na medida do grau com que os *espíritos animais*⁶⁰ estejam estimulados e também de acordo com o grau de concentração da atenção. A partir de objeto para o qual a mente se volta no sentido de avivar o pensamento, a atenção produz uma ação com maior vivacidade, e “um novo objeto dá naturalmente uma nova direção aos espíritos alterando a disposição da

⁶⁰ Poderíamos nesse ponto levantar mais uma questão complexa: Estaria Hume, ao relacionar *vivacidade* com funcionamento dos espíritos animais, compreendendo o pensamento como resultado de um processo fisiológico? E trataria a crença apenas como uma maior animação dos espíritos animais em relação a uma ideia? Investigar essas questões está além do propósito desse trabalho, mas, em consequência do que foi anteriormente dito, pode-se dizer que não. Como anteriormente se observou Hume não assumiu uma postura dualista, mas também não pretendeu ser um materialista e nem confundiu sua tarefa com a do cientista; ou seja, é sempre claro que Hume está fazendo filosofia moral, mesmo que em alguns momentos ele faça referência a termos relacionados à filosofia natural, como é o caso dos *espíritos animais*.

mente” (HUME, 2001 p.129). A disposição da mente tem duração mais longa quando ela se fixa de maneira constante no mesmo objeto ou quando passa facilmente por objetos relacionados. Isso acontece quando há uma impressão presente que estimula a mente e fá-la formar uma ideia mais vivaz. Tendo-se uma impressão presente na mente, opera-se, a partir dela, uma transição natural para os objetos com ela relacionados, com o que a mente transmite a estes a força e a vivacidade adquiridas da impressão presente. Novamente, neste ponto se pode identificar o vislumbre de uma posição mais naturalista e menos empirista. A noção de que são os *espíritos animais* que naturalmente transmitem força e vivacidade das impressões para as ideias nos permite interpretar que a crença ocorre por um processo natural de funcionamento da mente.

Isso nos mostra novamente que Hume não estava completamente satisfeito com a explicação da crença em termos de força e vivacidade. Mesmo assim, ele volta a insistir em seu apelo à experiência: “Se podemos nos convencer da realidade desse fenômeno simplesmente considerando a natureza da relação e a facilidade de transição que lhe é essencial, então muito bem. Mas confesso que, para provar um princípio tão importante, confio, sobretudo na experiência” (HUME, 2001 p.129). O defeito da explicação anterior está em não poder submetê-la à experimentação. No entanto, há para Hume uma forma da experimentação que, direcionada para aquilo que se pode sentir ao seguir mentalmente o caminho proposto por ele, é possível pela própria característica dos objetos com os quais se está lidando, que são objetos mentais.

O apelo para objetos mentais, privados ou internos, é, de acordo com Mounce, a maior limitação da abordagem humeana da crença. É implausível definir crença em termos de força e vivacidade. Alguém poderia muito bem acreditar em uma ideia sem concebê-la com muita vivacidade ou conceber algo muito vividamente ao mesmo tempo aceitando que isso é duvidoso. Ao introduzir a ideia de que há um sentimento [feeling] que acompanha a crença, Hume tampouco teria resolvido o problema, que permanece no mesmo impasse – confinado ao que é interno a mente.

A forma de experimentação proposta por Hume é, na verdade, um convite para nos voltarmos para o nosso *sentido interno* e para seguirmos o caminho proposto por ele. Essa forma de experimentação é

marcadamente empirista e está presente desde a elaboração da teoria das ideias. O primeiro experimento proposto serve para mostrar que, através da *semelhança*, é possível dar maior força e vivacidade a uma ideia. Pela *semelhança*, o retrato que nos apresentam de um amigo ausente proporciona maior força e vivacidade à ideia que temos dele e transmite esse mesmo vigor às paixões que essa ideia ocasiona, seja esta de alegria ou de tristeza. Esse efeito é produzido pela *impressão presente* do retrato, que é semelhança do amigo e que nos conduz a pensar com força e vivacidade voltando-se para o amigo ausente.

As práticas religiosas do catolicismo são da mesma natureza do experimento anterior; elas mostram, novamente, o efeito de uma *semelhança* relacionada a uma *impressão presente* sobre a força e vivacidade das ideias. Hume lembra-nos de que os “objetos sensíveis exercem sempre uma influência maior sobre a fantasia do que a de qualquer outro tipo de objeto; e transmitem essa influência facilmente às ideias com que estão relacionados e às quais se assemelham” (HUME, 2001 p.130). É por este meio que o catolicismo tenta justificar que posturas e ações exteriores são benéficas para estimular o fervor e afirmam que “figurando os objetos de nossa fé em emblemas e imagens sensíveis, e, assim, pela presença imediata desses emblemas, tornamos tais objetos mais presentes em nós do que seria possível por uma mera visão e contemplação intelectuais” (HUME, 2001 p.130). Enfim, o efeito da semelhança sobre a vivacidade das ideias é comum e os exemplos podem facilmente ser multiplicados.

O segundo experimento servirá para mostrar como força e vivacidade são transmitidas através da contiguidade. Segundo Hume, a distância diminui a força de uma ideia e a aproximação age com uma influência parecida com a da impressão imediata. Em suas palavras: “Pensar em um objeto rapidamente conduz a mente ao que lhe é contíguo, mas apenas a presença real de um objeto produz uma vividez superior.

Quando estou a algumas milhas de casa, tudo que se relaciona com ela me toca mais de perto do que quando estou a duzentas léguas” (HUME, 2001 p. 130). Quando se está a distância, o ato de refletir sobre algo próximo aos amigos ou à família, conduz para uma ideia a respeito, mas, nesse caso, os objetos da mente são apenas ideias e não podem conferir a nenhuma dessas ideias uma vivacidade superior, simplesmente por carecerem de uma impressão presente. Hume também

poderia ter mencionado o fato de que a contiguidade no tempo possui o mesmo efeito que a contiguidade no espaço. Quanto mais próximo no tempo for uma ideia, maior será a sua vivacidade e força.

Por último, Hume relaciona um experimento referente à causalidade, que provê também a mesma influência que provêm a semelhança e a contiguidade. Pode-se evidenciar tal atributo pela estima que os supersticiosos têm por relíquias sagradas; através delas, buscam formar para si uma concepção mais forte da vida que pretendem imitar. As relíquias estão conectadas aos santos “por uma cadeia de efeitos e consequências mais curtas do que aquelas que nos levam a conhecer a realidade de sua existência” (HUME, 2001 p. 131). Isso mostra, segundo Hume, como uma impressão somada a uma relação de causalidade pode dar vivacidade a uma ideia e produzir crença ou assentimento. Demonstra-se como, para Hume, os princípios de associação das ideias fazem a transmissão de força e vivacidade de uma ideia para outra.

Ora, se os princípios de associação [semelhança, contiguidade, causalidade] transmitem força e vivacidade entre ideias, ainda assim, Hume questiona-se: “Mas por que procurar outros argumentos para provar que uma impressão presente somada a uma relação ou transição da fantasia, pode avivar uma ideia quando o exemplo mesmo de nossos raciocínios da causa e efeito é suficiente para este propósito?” (HUME, 2001, p. 131).

Ocorre-nos que, nesse caso, temos sempre uma ideia de toda questão de fato em que acreditamos e essa ideia surge da relação com uma impressão presente; a crença nada acrescenta à ideia, só muda a maneira de concebê-la tornando-a mais forte e vivaz. Logo, reafirma o filósofo: “As únicas coisas que entram nessa operação da mente [crença] são uma impressão presente, uma ideia vívida e uma relação ou associação com a fantasia sucedendo-se entre impressão e ideia, de forma que não pode haver nem suspeita de erro” (HUME, 2001 p. 131-132).

Hume considerou que o que foi acima exposto pode ser esclarecido de maneira mais completa se o consideramos como uma questão de filosofia da natureza que deve ser determinada pela experiência e observação. A causa da ideia e da crença que acompanha essa ideia é uma impressão presente. Deve-se, então, buscar, através da

experiência, as qualidades particulares que produzem esse efeito. Uma impressão presente e isolada como percepção singular e limitada ao momento presente não pode ter como efeito uma crença. Uma impressão somente pode tornar-se fundamento de uma crença se houver experiência de suas consequências usuais. Nos termos de Hume: “Em cada caso é preciso que tenhamos observado a mesma impressão em exemplos passados, e que essa impressão tenha ocorrido em conjunção constante com alguma outra impressão. Isso se confirma por tantos experimentos que não admite a menor dúvida” (HUME, 2001 p. 132).

Uma crença que acompanha uma impressão presente surge sem nenhuma nova operação da razão ou da imaginação; produz-se simplesmente por certo número de impressões e conjunções passadas. É certo que a crença não envolve nenhuma nova operação da mente, pois não é possível ter consciência dessa operação nem encontrar onde ela está fundada. “Ora, como chamamos de *costume* tudo aquilo que procede de uma repetição passada sem nenhum novo raciocínio ou conclusão, podemos estabelecer como verdade incontestável que toda a crença que se segue de uma impressão presente é derivada exclusivamente dessa origem” (HUME, 2001 p. 133). É o *costume* de ver duas impressões em conjunção constante que faz com que o surgimento de uma delas nos conduza imediatamente para a outra.

Hume mostra-se ainda insatisfeito quanto ao que foi anteriormente estabelecido. Mesmo assim, ele dedica-se a mais uma série de experimentos para ver se alguma coisa a mais é requerida para a produção do fenômeno da crença – além dessa transição que ocorre costumeiramente. Se substituirmos a impressão presente por uma ideia, a *transição habitual* para a sua ideia correlata permanece, mas não há crença. A impressão presente é necessária para a crença, pois, como se sabe, a diferença entre uma impressão e uma ideia está em seus graus de força e vivacidade. Logo, uma crença é uma maneira mais forte e vivaz que uma ideia pode ter; isso se dá por derivar-se a ideia de uma relação com uma impressão presente. Hume defende que, por estar relacionado a uma impressão presente, “todo raciocínio provável não é senão uma espécie de sensação e não é somente na poesia e na música que devemos seguir nosso gosto e nosso sentimento, mas também na filosofia” (HUME, 2001 p. 133). O assentimento dado a determinado princípio ocorre, segundo Hume, apenas porque uma ideia nos atinge de modo mais forte vivaz. Preferir um conjunto de argumentos a outro é decidir

partindo daquilo que sentimos como superior em sua influência.

A investigação de Hume sobre a crença é desenvolvida sob a influência de pressupostos empiristas em contraste com o vislumbre de uma interpretação naturalista do funcionamento da mente. A frequente insatisfação de Hume nos revela que as categorias de força e vivacidade se mostram insuficientes para explicar adequadamente a crença. Sobre tal tese, discorre Mounce: “Given the inadequacy of these categories, however, Hume shows some ingenuity in developing his account” (MOUNCE, 1999 p.36)⁶¹. Isso torna-se evidente com o fato de Hume retornar sempre às mesmas categorias empiristas de força e vivacidade. Mesmo tendo introduzido o *hábito* ou *costume* como um princípio da natureza humana, Hume continua defendendo que força e vivacidade dependem de uma impressão. Por exemplo, se eu tenho uma crença, eu tenho uma ideia vívida correspondente a uma impressão, mas não tenho uma crença se eu tomar qualquer ideia presente a minha mente e não encontrar uma impressão que lhe corresponda.

Entretanto, segundo Mounce, não se pode esquecer que “on Hume’s official view an impression is as subjective as an idea; it is something *inner*” (MOUNCE, 1999 p.37)⁶². Os posicionamentos de Hume oscilam entre seu tratamento empirista da crença em termos de força e vivacidade e antecipações de sua abordagem positiva da causalidade. Isso ocorre quando Hume refere-se à causalidade como um processo natural da mente determinado pelo hábito. Os objetos não possuem entre si uma conexão que se possa descobrir; é o costume que - através da imaginação -, permite-nos fazer inferências *da aparição de um à existência de outro*. Entretanto, o *costume* ou *hábito*, de que procedem nossos juízos causais, pode atuar de modo despercebido pela mente: “O costume age antes que tenhamos tempo de refletir. Os objetos parecem de tal modo inseparáveis que não aguardamos um só momento para passar de um ao outro” (HUME, 2001 p. 134).

Uma pessoa normalmente interrompe seu passeio ao encontrar um rio no caminho ou uma avenida movimentada. Ela faz isso por sua

⁶¹ “Dada a inadequação dessas categorias, no entanto, Hume mostra alguma ingenuidade no desenvolvimento de sua abordagem” (MOUNCE, 1999 p.36, tradução nossa).

⁶² “na visão oficial de Hume uma impressão é tão subjetiva quanto uma ideia; é algo interno” (MOUNCE, 1999 p.37, tradução nossa).

crença na conjunção de determinadas causas com determinados efeitos, mas, para tanto, não faz uma longa reflexão sobre a experiência passada. As ideias de afogamento ou de atropelamento já estão tão conectadas ao rio e à avenida que a mente faz a transição entre elas sem necessitar do auxílio da memória. Esse exemplo, segundo Hume, “elimina qualquer pretexto, se ainda restar algum, que se use para afirmar que é pelo raciocínio que a mente se convence do princípio de que os casos de que não tivemos experiência devem necessariamente se assemelhar aqueles de que tivemos” (HUME, 2001 p. 134).

De modo geral, “em todas as conjunções mais firmes e uniformes de causas e efeitos, como as de gravidade, impulso, solidez etc., a mente nunca se volta expressamente para a consideração de experiências passadas” (HUME, 2001 p. 134). Somente na associação de objetos mais raros ou menos rotineiros, a mente pode auxiliar o costume e a transição das ideias por meio da reflexão. É possível, também, que, em alguns casos, a reflexão venha a produzir a crença sem o auxílio do costume, de uma maneira que Hume chamou de oblíqua e artificial. Não só na filosofia, mas também na vida comum, pode-se obter, em casos específicos, o conhecimento de uma causa particular a partir de um só experimento, mas, obviamente, de um modo muito cuidadoso com a exclusão de todas as circunstâncias supérfluas. Tal fato poderia ser usado como objeção contra a noção de que a crença é um efeito do costume, já que o costume só pode ser adquirido a partir de várias ocorrências e não de uma apenas. Na visão de Hume, essa dificuldade não se sustenta, pois, mesmo que tenhamos uma experiência única de um efeito em particular, já “tivemos milhões delas para nos convencer do princípio de que objetos semelhantes, em circunstâncias semelhantes, produziram sempre efeitos semelhantes” (HUME, 2001 p. 135). Isso significa que a conexão causal não está restrita a um único caso, mas que ela se compreende por um princípio geral dado pelo *hábito*.

A partir do que foi apresentado, podemos concluir que Hume explicou a natureza da crença, principalmente, em termos empiristas de força e vivacidade, mas ao discutir as causas da crença Hume foi além desses princípios e introduziu a noção de que a causalidade surge instintivamente ou do funcionamento natural da mente. Segundo Mounce, é nesse sentido que se pode dizer que Hume antecipou o essencial de sua análise positiva da causalidade, a tese de que a causalidade surge do funcionamento natural da mente e não do

raciocínio ou da razão. Entretanto, essa tese, que não depende de premissas empiristas, foi muitas vezes por elas enfraquecida ao logo da investigação da crença feita por Hume. Na opinião de Mounce, ao remover as premissas empiristas, a abordagem naturalista de Hume se fortalece: “The question is whether this thesis depends on his empiricist assumptions. It seems to me certain that this is not so. To remove those assumptions will be to strengthen rather than to weaken the thesis itself” (MOUNCE, 1999 p.37-38)⁶³. Em nosso próximo tópico, discutiremos a abordagem positiva da causalidade.

4.3 A abordagem positiva da causalidade

De acordo com o que foi anteriormente afirmado, a análise positiva da causalidade é bastante relevante para uma interpretação naturalista da filosofia teórica de Hume. Acreditamos que o tratamento positivo da causalidade nos permite entender melhor a convivência entre o naturalismo e uma forma moderada de ceticismo presente na Parte IV do Livro I do *Tratado*. Hume diz que, além das relações de causa e efeito, a semelhança e a contiguidade são também princípios de associação de ideias que conduzem a imaginação de uma ideia para outra. Esses três tipos de relações de ideias têm o efeito de reforçar e avivar nossas ideias. Mas, Hume considera que a contiguidade e a semelhança enquanto relações isoladas são muito fracas quanto à sua influência. Da mesma forma que uma relação causal é necessária para nos persuadir de algo realmente existente, tal relação também se faz necessária para dar força às outras duas relações, a de semelhança e a de contiguidade. Hume descobre que as relações de causa e efeito têm qualidades de que carecem as relações de semelhança e contiguidade. Nas relações causais: (i) os objetos são fixos e inalteráveis; (ii) as impressões da memória não se alteram consideravelmente; (iii) cada impressão traz uma ideia precisa que toma lugar na imaginação como algo real, certo ou invariável; (iv) o pensamento está determinado a passar dessa impressão particular para aquela ideia particular sem

⁶³ “A questão é se essa tese depende de suas premissas empiristas. Parece-me que é certo que isso não é assim. Remover esses pressupostos será fortalecer ao invés de enfraquecer a tese em si” (MOUNCE, 1999 p.37-38, tradução nossa).

escolha ou hesitação.

Segundo Mounce, a abordagem positiva da causalidade está relacionada com a ligação feita por Hume entre esses mecanismos de associação e a conjunção constante. Essa ligação entre mecanismos de associação e conjunção constante permitiu que Hume introduzisse o termo ‘*costume*’. Ao *costume* Hume atribui toda crença e raciocínio. Inicialmente ele nos diz que o *costume* age sobre a mente de duas maneiras diferentes. A primeira maneira é natural e decorre do fato que a experiência passada mostra objetos em conjunção constante; assim, “quando do aparecimento de um desses objetos em uma impressão, devemos, por *costume*, fazer uma transição fácil para a ideia daquele objeto que comumente o acompanha” (HUME, 2001, p. 146). Já Mounce, porém, assinala que a importância da conjunção constante não repousa no fato dela ser idêntica à causalidade; sua real importância está em despertar o processo de associação. Ou seja, a ideia de causalidade surge da forma como reagimos diante da experiência, ou, como escreveu Mounce: “It is these processes which will give rise to the idea of causality. In short, that idea will arise not from what we see but from how we react to what we see” (MOUNCE, 1999 p.38)⁶⁴.

A segunda maneira pela qual o *costume* age sobre nossas mentes é artificial: é a educação. A influência da educação, segundo Hume, é um dos fenômenos comuns que podemos encontrar; mais da metade das opiniões que predominam entre os homens provêm dela e seus princípios superam os resultantes do raciocínio ou da experiência. A educação funda-se quase sobre o mesmo fundamento dos raciocínios de causa e efeito; ou seja, o *costume* e a *repetição*. Mas a educação é uma causa artificial, ela não é uma causa natural: “a natureza implantou na mente humana uma percepção do bem e do mal, ou, em outras palavras, da dor e do prazer, que é a principal fonte e princípio motor de todas as ações” (HUME, 2001 p. 149).

O tratamento positivo da causalidade acompanhado da noção de que a natureza implantou certas crenças na mente humana permitiu a Hume antecipar, no Livro I do *Tratado*, algumas discussões próprias do

64 “São esses processos que levantarão a ideia de causalidade. Em suma, tal ideia não surge daquilo que vemos, mas da forma como nós reagimos àquilo que vemos” (MOUNCE, 1999, p.38, tradução nossa).

Livro II, que trata das *paixões*. Isso pode nos ajudar a entender como os temas – do *entendimento* e das *paixões* – se articulam e constituem uma única ciência da natureza humana.

Hume explicou, por exemplo, que a percepção de bem e mal, e de dor e prazer acontece na mente de duas formas e com efeitos diversos: pode acontecer como *sensação* e experiência real, ou como *ideia*. Além de implantar a percepção de dor e prazer como *sensação* e como *ideia*, a natureza evitou os dois extremos, pois do contrário estaríamos sujeitos aos piores problemas. Se apenas as impressões influenciassem à vontade, não poderíamos antecipar e evitar nenhum mal futuro; se todas as ideias exercessem igual influência sobre a vontade, não teríamos nenhuma tranquilidade. Uma crença é o que faz com que uma ideia imite os efeitos das impressões e isso pode servir, segundo Hume, tanto como um argumento adicional ao sistema quanto para mostrar como os nossos raciocínios causais são capazes de agir sobre a vontade e as paixões. Não nos aprofundaremos nas questões relativas à ética de Hume, inserimos brevemente essa questão para ressaltar a importância de suas teses naturalistas para o contexto geral da obra. Vamos agora retornar às discussões relativas ao entendimento.

Hume dividiu, como anteriormente vimos, os objetos da razão em conhecimento e probabilidade. Ele definiu conhecimento, em sentido estrito, como evidência proveniente da comparação entre ideias. Sob o nome de ‘probabilidade’, ele incluiu tudo o que se refere às questões de fato, assim os argumentos causais dentro do nome geral de ‘probabilidade’. No entanto, nesse ponto de sua análise, Seção XI, Parte III do Livro I do *Tratado*, Hume considera que muitos argumentos causais vão além da ‘mera probabilidade’, já que, em sentido vulgar, eles possuem uma evidência superior.

Hume exemplifica: “Se alguém dissesse que é apenas provável que o sol nasça amanhã ou que todos os homens devem morrer, pareceria ridículo; no entanto, é evidente que a única certeza que temos acerca desses fatos é a que a experiência nos proporciona” (HUME, 2001, p. 157).

Em consequência disso, Hume propôs, então, dividir os objetos da razão em três partes: *conhecimento*, *provas* e *probabilidades*. Entendeu ele “por *conhecimento* a certeza resultante da comparação de ideias; por *provas*, os argumentos derivados da relação de causa e efeito,

e que estão inteiramente livres de dúvidas e incertezas e por *probabilidade*, a evidência que ainda se faz acompanhar de incerteza” (HUME, 2001, p. 157). A causalidade garante-nos o segundo grau de certeza e é completamente contrária ao acaso. O acaso nada possui de real; ele é uma negação de uma causa e tem influência sobre a mente de modo diverso do que o faz a causalidade. Quanto ao acaso, a imaginação é livre para considerar a existência ou não de um objeto qualquer que lhe seja contingente. A causalidade traça um caminho para o pensamento conduzindo-o de um objeto a outro de maneira determinada. O acaso destrói essa determinação de passar de uma coisa à outra. O acaso em absoluto seria uma indiferença total quanto às causas. Por exemplo, sem a admissão da “existência de causas que façam os dados cair, preservar sua forma ao cair e repousar sobre apenas um de seus lados, não poderemos fazer nenhum cálculo sobre as leis do azar” (HUME, 2001, p. 159).

A mente é condicionada pelo costume a passar da causa para o efeito. Uma “conjunção constante em casos passados produziu um tal hábito na mente que ela sempre os conjuga em seu pensamento inferindo a existência de um da existência daquele que normalmente o acompanha” (HUME, 2001, p.161). A mente, pois, põe naturalmente o dado depois de lançado sobre a mesa com uma de suas faces viradas para cima e não pairando no ar. São essas causas que possibilitam o cálculo de chances. Supõe-se, também, que o dado está determinado a cair com uma certa face virada para cima e que nada determina que uma de suas faces caia virada para cima; isto é evento produzido pelo acaso. É igualmente provável e possível que cada uma das faces caia virada para cima; isto é, a mente nos direciona “para o conjunto das seis faces de forma a dividir sua força igualmente entre elas” (HUME, 2001, p.162).

O que foi dito por Hume a respeito da probabilidade teve como propósito auxiliar na discussão da prova ou da probabilidade de causas. Ele comenta que, como dizem os filósofos, onde para o vulgo parece haver apenas o acaso, o que há na verdade são causas secretas e ocultas.

É nesse sentido que Hume comenta: “Seria uma grande felicidade para os homens, na conduta de suas vidas e ações, se os mesmos objetos estivessem sempre juntos; nada teríamos, então, a temer a não ser os erros de nosso próprio juízo, e não haveria nenhuma razão para recear a incerteza da natureza” (HUME, 2001, p.164).

No entanto, uma observação pode se mostrar contrária a outra, e causas e efeitos nem sempre se mostram na mesma ordem. Isso nos leva a considerar a contrariedade dos acontecimentos e a questão primeira é saber qual é a natureza e as causas da contrariedade. O vulgo, ao tomar as coisas na sua primeira aparência, atribui a incerteza dos acontecimentos a uma incerteza nas causas. Assim, as causas falhariam em sua influência habitual sem encontrar nenhum obstáculo a sua operação. Os filósofos ou cientistas, no sentido atual, observam que a natureza contém uma grande quantidade de causas ou princípios não conhecidos. Assim, descobre-se que, pelo menos, é possível que a contrariedade nos eventos não se deva à contrariedade ou à contingência nas causas, mas à ação ou atuação de causas contrárias não conhecidas. Isso, diz Hume, se torna uma certeza após várias observações e um exame rigoroso: “Uma contrariedade de efeitos sempre deixa transparecer uma contrariedade de causas” (HUME, 2001, p.165).

Nosso filósofo deixa claro que a explicação que um camponês dá para um relógio que parou é de que ele não funciona direito, ao passo que um relojoeiro perceberá a influência da mola ou do pêndulo exercida sobre as engrenagens e que talvez o relógio tenha parado porque um grão de poeira obstrui seu funcionamento. Observando essas coisas, “os filósofos formularam a máxima de que a conexão entre todas as causas e efeitos é igualmente necessária, e que sua aparente incerteza em alguns casos procede da oposição secreta de causas contrárias” (HUME, 2001, p.165).

De acordo com Hume, “em todos os fenômenos morais e naturais, sempre que uma causa é constituída de um certo número de partes e o efeito aumenta ou diminui de acordo com a variação desse número, tal efeito é, propriamente falando, composto, surgindo da união de diversos efeitos, cada qual procedente de uma parte da causa” (HUME, 2001 p.169). Do fato de que o peso de um corpo, por exemplo, aumenta ou diminui pela adição ou subtração de suas partes, conclui-se que cada parte contribui para a gravidade do todo. “A ausência ou presença de uma parte da causa é acompanhada pela ausência ou presença de uma parte proporcional do efeito” (HUME, 2001 p.169). Ainda que filósofos e pessoas comuns ofereçam explicações diferentes a respeito da contrariedade das causas, as inferências que disso fazem uns e outros estão fundadas nos mesmos princípios.

A contrariedade de acontecimentos no passado dá uma espécie de crença hesitante quanto ao futuro. No entanto, segundo Hume “quando seguimos apenas a determinação habitual da mente, fazemos a transição sem refletir e sem deixar passar um só momento entre a visão do objeto e a crença naquele que sempre vimos acompanhá-lo e como o costume não depende de uma deliberação, ele se dá imediatamente sem dar tempo à reflexão” (HUME, 2001 p.166). A suposição de que o futuro se assemelha ao passado é determinada pelo hábito. Esse princípio nos faz esperar para o futuro a mesma sequência de objetos que estamos acostumados a observar no passado. O hábito como determinação de transferir o passado para o futuro é, segundo Hume, completo e perfeito. Ou seja, esse “hábito *perfeito* é que nos faz concluir, em geral, que os casos de que não tivemos experiência devem necessariamente se assemelhar aos casos de que a tivemos” (HUME, 2001 p.168).

Segundo Mounce, em tal análise positiva da causalidade, encontramos expresso o naturalismo de Hume, no sentido de que ele considera que a transferência do passado para o futuro não está, em um raciocínio causal, fundada em uma conclusão do entendimento. A crença se fixa em um objeto determinado e ela não surge da transferência pura do passado para o futuro, mas de alguma operação da mente a ela conjugada. Nas palavras de Hume, a causalidade nasce de uma impressão de reflexão e não de sensação. O mais importante não é simplesmente observar dois eventos ou objetos conectados, mas observar o primeiro desses eventos ou objetos e, imediatamente, por meio de uma operação da mente, inferir o outro. Mais um ponto importante, na avaliação de Mounce, foi a introdução que Hume fez da categoria ‘intencionalidade’. Segundo Hume, uma pessoa que, voluntariamente, repetisse uma ideia em sua mente não estaria mais propensa a crer no seu objeto mais do que se o tivesse considerado uma vez. Nas suas palavras: “Além do efeito da *intencionalidade*, cada ato da mente, pode ser separado e independente, tem uma influência separada e não junta sua força à de seus congêneres” (HUME, 2001 p.174).

A passagem anterior é bastante difícil de ser interpretada, mas Mounce considera que, nesse ponto, estamos além do que é interno à mente e que as categorias empiristas não são mais suficientes para explicar a crença. Nas palavras do referido intérprete: “But here we move beyond the inner and, especially, introduce the categories of

purpose or intention. It is evidente, in short, that Hume's categories will not enable him to provide an adequate account of belief" (MOUNCE, 1999 p.36)⁶⁵.

Como já antecipamos, o cerne da análise positiva da causalidade está no tratamento dado por Hume à ideia de conexão necessária na Seção XIV, Parte III do Livro I do *Tratado*. A investigação de Hume concentra-se, nesse ponto, no exame de uma questão anteriormente proposta por ele⁶⁶. Ou seja: "Em que consiste nossa ideia de necessidade quando dizemos que dois objetos estão necessariamente conectados um com o outro?" (HUME, 2001 p.188). É possível identificar a presença das premissas empiristas logo no início da investigação sobre a ideia de necessidade. Isso fica evidente na afirmação de Hume de que se possuímos alguma ideia de necessidade, esta deve derivar de alguma impressão, já que todas as ideias têm sua origem em uma impressão. Reaparece nesse caso o apelo empirista para que façamos nossas ideias retornarem às impressões das quais elas são cópias.

Ainda assim, Hume identificará que os objetos em que comumente se supõe existir necessidade são as relações de causa e efeito. Portanto, tais relações devem ser examinadas em todas as situações em que possam se encontrar para confirmar ou negar essa suposição. A primeira relação perceptível na causalidade é a contiguidade no tempo e no espaço, e a segunda é a precedência da causa em relação ao efeito. E a experiência não consegue mostrar a existência de uma terceira relação entre esses objetos. De acordo com Hume: "Em nenhum caso, sou capaz de ir além disso, sendo-me impossível descobrir uma terceira relação entre esses objetos" (HUME, 2001 p.188).

Ampliar a visão buscando vários exemplos de objetos semelhantes que existem em relação de contiguidade e de sucessão parece ser muito pouco útil, uma vez que, "a reflexão sobre diversos casos apenas repete os mesmos objetos e, por isso, nunca pode gerar uma nova ideia" (HUME, 2001 p.188). Levando mais adiante a

⁶⁵ "Mas aqui nós nos movemos para além do íntimo e, especialmente, introduzimos as categorias de propósito ou intenção. É evidente, em síntese, que as categorias de Hume não são suficientes para fornecer uma explicação adequada da crença" (MOUNCE, 1999 p.36, tradução nossa).

⁶⁶ *Tratado*: Livro I, Parte III, Seção II.

discussão, Hume percebe que após uma repetição frequente, quando um objeto aparece, o costume determina à mente que considere aquele que comumente o acompanha. Na explicação de Hume, “é essa impressão ou *determinação* que me fornece a ideia de necessidade” (HUME, 2001 p.189).

Na interpretação de Mounce, a mais profunda formulação positiva da causalidade expressa por Hume se expressa na noção de que a nossa ideia de necessidade não surge simplesmente de observarmos dois eventos conectados, mas da certeza de que do aparecimento de um deles inferimos o outro.

Melhor explicando, não é porque percebemos a necessidade que inferimos um do outro, mas o contrário: porque inferimos um do outro é que os tomamos como necessário. Mounce especifica: “More strictly, it arises most immediately through a reaction to when I see it. Thus I have repeatedly experienced one ball’s moving another, when seeing the movement of the first, I am immediately determined that I treat the process as a determined one” (MOUNCE, 1999 p.38)⁶⁷.

Apresentada sua noção de necessidade, Hume dedica-se a discutir o tema com outros filósofos. É importante lembrar que estamos diante de uma discussão relevante para a metafísica tradicional e Hume nos adverte disto afirmando que “estamos no exame de uma das questões mais sublimes da filosofia, a saber, a da questão concernente ao poder e à eficácia das causas e que parece ser objeto de tanto interesse por parte de todas as ciências” (HUME, 2001 p.189).

A questão da eficácia das causas foi a que mais gerou discussão entre os filósofos antigos e os modernos. Grande parte dos erros e desentendimentos foram, gerados por que esses filósofos não discutiram apropriadamente o significado de ‘poder causal’ e ‘necessidade’. Hume esclarece que “os termos *eficácia, ação, poder, força, energia, necessidade, conexão necessária e qualidade produtiva* são quase sinônimos” (HUME, 2001 p.189). Assim, é vão tentar utilizar um desses para definir os outros. Daí se segue, que devemos rejeitar as definições comuns [tradicionais] dos filósofos para os termos ‘poder’ e ‘eficácia’.

⁶⁷ “Mais estritamente, isso surge, mais imediatamente, através de uma reação quando eu vejo o ‘isso’. Eu tenho, desse modo, experimentado repetidamente o movimento de uma bola movendo outra; ao ver o movimento da primeira, eu sou imediatamente levado a tratar o processo como determinado” (MOUNCE, 1999 p.38, tradução nossa).

A explicação apresentada por Locke⁶⁸ foi interpretada por Hume como a mais geral e popular. Na explicação de Locke, a experiência nos mostra diversas produções novas na matéria, como o movimento e as variações dos corpos; por esse motivo, deve haver, em algum lugar, um poder capaz de produzir isto, e chegamos, assim, à ideia de poder e de eficácia. Essa explicação segundo Hume, é mais popular que filosófica.

Na busca pela ideia de necessidade, também não somos encorajados pela diversidade de opiniões emitida pela metafísica tradicional ou pelos filósofos que alegaram ter resolvido a questão da força e energia secreta das causas. Eles afirmam que os corpos agem por sua forma substancial, por seus acidentes ou por outras faculdades e/ou virtudes diferentes de tudo isso. Essas opiniões todas se misturam e dão motivo para se suspeitar que carecem de evidência.

Ainda mais, aumenta essa suspeita quando consideramos que os princípios relativos a *forma, acidentes, substâncias e faculdades* não são nenhuma propriedade conhecida dos corpos. Se os princípios para a explicação dessa questão fossem suficientemente claros, os filósofos não teriam recorrido a princípios tão ininteligíveis e inexplicáveis. Não se pode mostrar um único exemplo que possa ser definido como o princípio no qual se situe a força e a eficácia. E Hume desafia quem queira refutar isso a que mostre um exemplo de causa em que possamos definir o poder ou a eficácia.

O fracasso dos filósofos em definir o que seja esse poder os obrigou a concluir que a força e a eficácia últimas da natureza são inteiramente desconhecidas e que é vão buscar essas qualidades na matéria. Essa conclusão é mais ou menos comum; o que diferencia suas opiniões procede da inferência que dela se retira. Para os cartesianos que estabeleceram como um princípio o fato de que temos pleno conhecimento da matéria em sua essência, a matéria não tem nenhuma eficácia ou poder e nem comunica movimento ou produz qualquer dos efeitos a ela atribuídos. A essência da matéria é a extensão e esta não implica um movimento em ato, mas somente uma mobilidade; então, a energia que produz o movimento não está na extensão.

Essa conclusão leva a outra pela qual Hume afirma que a matéria “é em si mesma inteiramente inativa e desprovida de qualquer poder

⁶⁸ *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. Livro II, Capítulo XXI.

pelo qual pudesse produzir, continuar e comunicar movimento” (HUME, 2001 p.192). Entretanto, sendo esses efeitos evidentes para os nossos sentidos, o poder que produz somente pode residir na divindade, que é perfeita e onipotente. Nesse caso, Deus, além de ser o primeiro motor do universo e de ter criado a matéria, sustenta sua existência e lhe confere todos os movimentos, configurações e qualidades de que é dotada. Essa opinião é curiosa, entretanto; segundo Hume, é vão procurar essa ideia em todos os objetos sensíveis ou naqueles sobre os quais estamos plenamente conscientes. Se toda ideia tem origem na sensação, a ideia de Deus também se origina assim, e, como a sensação não nos mostra nenhum poder nas coisas, não se pode descobri-lo tampouco em Deus. A forma de evitar esses erros era ter admitido, desde o começo, que não temos uma ideia adequada de poder nem no corpo nem no espírito nem mesmo em naturezas superiores ou inferiores. A mesma conclusão se segue da hipótese que sustenta a eficácia das causas segundas e atribui à matéria um poder derivado, mas real. Mas, como não se pode encontrar esse poder em nenhuma das qualidades da matéria, permanece a questão sobre a origem dessa ideia. Se atribuímos a ideia de poder a uma qualidade desconhecida, como pode essa ideia derivar de tal qualidade, sendo que todas as ideias são derivadas de impressões e as representam?

Ora, como não temos nenhuma impressão de poder, não temos dele nenhuma ideia. A respeito disso, Mounce diz: “Hume says that this view is irrelevant to his own inquiry, for granting that we have no adequate idea of the power in matter, we have no better idea of this power in God” (MOUNCE, 1999 p.39)⁶⁹.

Poderíamos alegar, defende Hume, que sentimos certo poder em nossa mente e que, tendo assim adquirido essa ideia, transferimos essa qualidade para a matéria na qual não podemos descobri-la imediatamente. Os movimentos de nosso corpo obedecem à vontade, e não é necessário ir além disso para termos a ideia de poder. Entretanto, Hume diz que esse é um argumento falacioso; a vontade, aqui, é considerada como uma causa e “ela não tem como efeito uma conexão

⁶⁹ “Hume diz que esta visão é irrelevante para a sua própria investigação; por conceder que não temos nenhuma ideia adequada do poder em questão, não temos nenhuma ideia melhor desse poder em Deus” (MOUNCE, 1999 p.39, tradução nossa).

mais manifesta do que aquela que qualquer causa material tem com seu próprio efeito” (Hume, 2001 p.194).

Em vez de levar à percepção da conexão necessária, o que se percebe é que nenhum efeito permanece inexplicável. Temos, com Hume, que: “O efeito é distinguível e separável da causa e não poderia ser previsto sem a experiência de uma conjunção constante” (Hume, 2001 p.194). O comando da mente funciona somente até certo grau para além do qual perdemos o domínio. Hume arremata: “Em suma, as ações da mente são, sob esse aspecto, iguais às da matéria. Tudo o que percebemos é uma conjunção constante, e nosso raciocínio não pode ir além disso” (HUME, 2001 p.194).

Então, na verdade, quando falamos de poder e de conexão necessária, supondo que isso implique a existência de uma eficácia ou energia em um dos objetos, estamos apenas utilizando palavras comuns sem nenhuma ideia clara e determinada? Não, pois pode ter ocorrido que essas palavras tenham perdido o verdadeiro sentido ao serem erroneamente aplicadas, e um novo exame, segundo Hume, talvez possa desvendar seu real significado. Se nos forem apresentados dois objetos, um dos quais é a causa e o outro, o efeito, pela observação simples de ambos, não descobriremos qual é a causa e qual é o efeito; ou seja, o laço que os une não é perceptível e nem seremos nós capazes de afirmar que há conexão necessária entre eles. Não é através desse exemplo, portanto, que se pode chegar a uma ideia de poder ou eficácia.

A ideia de necessidade ou de conexão necessária também não surge da conjunção constante. A repetição de casos semelhantes não gera nenhuma ideia original que seja diferente da apresentada por um caso isolado. Uma repetição de objetos semelhantes em relações semelhantes de contiguidade e sucessão não revela nada de novo. A repetição não possibilita um raciocínio demonstrativo e tampouco um provável.

Quer dizer, mesmo que fosse possível realizar uma inferência, isso não serviria como resolução, pois os raciocínios não dão origem a ideias. E Hume ressalta que: “ao contrário, sempre que raciocinamos, temos de previamente possuir ideias claras que possam ser os objetos de nosso raciocínio” (HUME, 2001 p.197).

Diferentes casos de conjunção de causa e efeito são independentes, e “a comunicação de movimento que vejo agora resultar

do choque de duas bolas de bilhar é totalmente distinta daquela que vi resultar de um impulso semelhante há um ano” (HUME, 2001 p.198). Não há influência de um caso sobre o outro, eles são completamente separados pelo tempo e espaço; a semelhança não transmite nenhuma influência de um objeto para o outro. Portanto, segundo Hume, nada de novo aparece ou é gerado pela conjunção constante ou pela semelhança das relações de sucessão e contiguidade. Hume, conclui que a ideia de necessidade não representa algo propriamente dito nos objetos que estão em conjunção constante.

As impressões dos sentidos não podem gerar a ideia de necessidade; esta deve, então, derivar de uma impressão interna ou de uma reflexão. E, segundo Hume, a impressão interna que se relaciona com isso é a propensão gerada pelo hábito de passar de um objeto para a ideia daquele que o acompanha. Hume, então define que:

Em suma, a necessidade é algo que existe na mente, e não nos objetos. E jamais poderemos formar a menor ideia dela se a considerarmos como uma qualidade dos corpos. Ou bem não temos nenhuma ideia de necessidade, ou então a necessidade não é senão a determinação do pensamento a passar das causas aos efeitos e dos efeitos às causas de acordo com a experiência de sua união (HUME, 2001 p.199).

Essa definição nos permite afirmar que, nesse ponto, Hume deixou de lado as premissas e categorias empiristas para assumir uma posição naturalista. Ele considerou em seguida, por exemplo, que a necessidade que faz com que dois mais dois seja quatro se encontra no entendimento que compara e considera ideias assim; do mesmo modo, a necessidade ou poder que une diferentes objetos está na determinação da mente de passar de um para o outro. A ideia de poder não se situa nem nos objetos nem na divindade nem mesmo na união desses dois princípios, mas na mente que determina a passagem do aparecimento de um à inferência do outro. Hume considerou esse o maior paradoxo apresentado no *Tratado*, e somente raciocínios muito sólidos podem dar esperança de aceitação disso, uma vez que vai contra os preconceitos gerais da humanidade.

Certamente, muitas vezes se terá que repetir que a união entre causa e efeito não revela nenhum poder e tampouco o faz sua repetição. Poder e necessidade, portanto, não são propriedades das coisas, mas das percepções e são sentidos somente na mente.

Como se percebeu, seguimos, neste capítulo, além do texto do próprio Hume a interpretação de Mounce. Acreditamos que essa interpretação nos permitirá entender melhor como o naturalismo de Hume se contrapõe a uma forma radical de ceticismo e convive com um ceticismo moderado. Esse tipo de abordagem torna-se possível na medida em que Hume afasta-se dos pressupostos empiristas e deixa de apelar constantemente para o que ocorre internamente na mente. O que a mente faz quando estabelece relações causais é uma forma de reagir ao mundo externo e independente. Nas palavras de Mounce: “Our idea of necessity in the world arises from relations between the world and ourselves which are more profound than any product of our own observation or explicit reasoning” (MOUNCE, 1999 p.39)⁷⁰.

4.4 Regras para se julgar sobre causas e efeitos

A análise positiva da causalidade permitiu a Hume a elaboração de oito regras para se julgar sobre causas e efeitos. Essas regras, afirma ele, são importantes para fixar quando realmente há causa e efeito. São estas, segundo Hume: (i) “causa e o efeito têm de ser contíguos no espaço e no tempo”; (ii) “a causa tem de ser anterior ao efeito”; (iii) “tem de haver uma união constante entre a causa e o efeito”; (iv) “a mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito jamais surge senão da mesma causa” (v) “quando diversos objetos diferentes produzem o mesmo efeito, isso deve se dar por meio de alguma qualidade que descobrimos ser comum a todos eles”; (vi) “a diferença entre os efeitos de dois objetos semelhantes deve proceder da particularidade pela qual eles diferem”; (vii) “quando um objeto aumenta ou diminui com o aumento ou diminuição de sua causa, deve esse evento ser visto como um efeito composto derivado da união dos diversos efeitos diferentes resultantes das diversas partes diferentes da causa” e (viii) “um objeto que existe durante algum tempo em toda a sua perfeição sem produzir um efeito não será a única causa desse efeito, requerendo o auxílio de algum outro princípio que possa promover sua

⁷⁰ “Nossa ideia de necessidade no mundo surge das relações entre nós mesmos e o mundo que são mais profundas do que qualquer produto de nossa própria observação ou raciocínio explícito” (MOUNCE, 1999 p.39, tradução nossa).

influência e operação”. Hume anuncia ser essa “toda a lógica” (HUME, 2001 p.208) que ele pensa dever empregar em seu raciocínio. Talvez essa lógica seja desnecessária, já que poderia ser suprida pelos princípios naturais do entendimento.

Ironicamente, os escolásticos e os lógicos não se mostraram superiores ao vulgo em seus raciocínios a ponto de serem imitados em um longo sistema de regras e preceitos de como devemos dirigir nossos juízos filosóficos. As regras são fáceis de inventar, mas difíceis de serem aplicadas. Mesmo a filosofia natural, que parece ser mais simples, requer grande esforço. Na natureza, há uma composição e uma modificação dos fenômenos por tantas coisas diferentes que é necessário separar o que é supérfluo e investigar o que pode ser considerado essencial. Hume dirá que: “Se isso ocorre até na filosofia da natureza, quanto mais na filosofia moral, em que existe uma complicação muito maior de circunstâncias” (HUME, 2001 p.209).

4.5 Da razão dos animais

Após sua abordagem da causalidade, Hume finalizou a Parte III do Livro I do *Tratado* com a discussão sobre a razão dos animais. Esse assunto também não ficou fora da *Investigação*. A intenção de Hume, ao investigar sobre a razão dos animais comparando-a com a razão dos humanos, é mostrar que certos princípios pertencem a própria natureza. Ele considera evidente que os animais possuem razão e pensamento assim como os humanos. Sabemos que nós mesmos, quando adaptamos os meios aos fins, somos guiados pela razão e por um propósito. Não realizamos nossas ações sem reflexão nem por acaso quando buscamos a autopreservação ou a obtenção do prazer ou buscamos evitar a dor. Os animais agem de modo semelhante, assim, os princípios de razão e probabilidade nos levam a concluir que isso se deve a uma causa semelhante.

Essa doutrina é útil para pôr à prova todos os sistemas dessa filosofia. É baseando-se nas semelhanças externas das ações humanas com as ações animais que concluímos que há uma semelhança interna. Assim, uma mesma hipótese utilizada para explicar as ações humanas deve ser utilizada para explicar as ações semelhantes nos animais. Há um defeito comum aos sistemas filosóficos que tentaram explicar as ações da mente: o defeito de considerar o pensamento como algo tão

sutil e refinado que até mesmo as crianças e as pessoas comuns da nossa espécie estão excluídas dessa capacidade, ainda que sejam elas suscetíveis aos mesmos afetos e emoções que agem nas pessoas mais bem providas de inteligência e genialidade. Ora, essa sutileza é prova de falsidade ao mesmo tempo em que a simplicidade é prova da verdade.

Hume pondera que o presente sistema sobre a natureza do entendimento deve ser submetido a uma prova definitiva que consiste em ver se o sistema dá conta de explicar, ao mesmo tempo, os raciocínios dos animais e dos humanos. As ações dos animais podem ser distinguidas em dois tipos: (i) as ordinárias, que estão no nível comum e (ii) as extraordinárias, que têm maior visão sobre a autopreservação e da reprodução da espécie. Exemplo do primeiro tipo o caso do cão que evita o fogo, evita os precipícios, afasta-se de estranhos e segue seu dono; já o caso de um pássaro que faz seu ninho, choca os ovos no tempo e na época certa serve como exemplo do segundo tipo. No que se refere ao primeiro caso não parece haver qualquer distinção dos princípios da natureza humana. Os princípios de raciocínio são os mesmos: é necessário que exista alguma impressão presente à mente ou a seus sentidos capaz de fundamentar o julgamento, e a inferência que é feita partindo de impressões presentes se baseia na experiência de uma certa conjunção de objetos em casos passados. Então, Hume questiona: Quem poderia dar uma explicação da crença sem apelar para a influência do hábito sobre a imaginação, estendendo isso igualmente para os homens e a espécie humana? Segundo o próprio filósofo, seu sistema é o único capaz de uma explicação geral a respeito disso. Ou seja, os animais não percebem uma conexão real entre os objetos, mas, mesmo assim, eles inferem os objetos uns dos outros. Eles não têm a capacidade de formar uma conclusão geral de que objetos semelhantes têm efeitos semelhantes.

As diferenças quanto à racionalidade de homens e animais não são de natureza, apenas de grau. Hume afirma que “a razão não é senão um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas, que nos conduz por uma certa sequência de ideias, conferindo-lhes qualidades particulares em virtude de suas situações e relações particulares” (HUME, 2001 p.212). Como vimos anteriormente, a análise positiva da causalidade resulta na tese de que a causalidade surge, de certo modo, instintivamente ou do funcionamento natural de nossa mente; ela não

surge diretamente nem da razão e nem da experiência. Essa tese, segundo Mounce, não depende de premissas empiristas. A introdução da discussão sobre a razão dos animais serve para embasar a tese naturalista através de exemplos que não dependem mais dessas premissas. Mounce indica a tendência de Hume: “For example, he points out that the basis of causal inference already exists amongst the animals” (MOUNCE, 1999 p.38)⁷¹.

⁷¹ “Por exemplo, ele aponta que a base da inferência causal já existe entre os animais” (MOUNCE, 1999 p.38, tradução nossa).

5 CETICISMO E NATURALISMO

A partir do que discutimos nos capítulos anteriores, poderíamos tomar emprestadas as palavras de Strawson e falar de “dois Humes: do Hume cético e do Hume naturalista” (STRAWSON, 2008 p.24). Vejamos um exemplo de cada um desses ‘Humes’: (i) O próprio Hume certamente nunca classificou sua filosofia como naturalista. Ele relacionou, sim, sua filosofia com o ceticismo desenvolvido no decorrer da história da filosofia ocidental. Há, de fato, muitas correntes e escolas céticas diferentes, mas Hume identificou duas formas básicas de ceticismo: uma forma moderada e uma forma radical, esta, a representada pelo pirronismo. Mounce esclarece sobre Hume: “He argues in effect that his views constitute a form of mitigated skepticism” (MOUNCE, 1999 p.49)⁷². E Hume entende que sua filosofia é uma forma mitigada de ceticismo porque reconhece os limites da razão sem, no entanto, abandoná-la. (ii) Segundo muitos de seus intérpretes, o naturalismo é a tendência dominante da teoria do conhecimento de Hume. João Paulo Monteiro⁷³, por exemplo, considera que o naturalismo de Hume se desenvolve em dois sentidos: como recusa de uma filosofia primeira [metafísica] e como uma ‘ciência da natureza humana’, que entende o homem como parte da natureza e busca explicar, com base nos processos naturais, o *entendimento*, as *paixões* e a *moral*.

Don Garrett, no artigo *A Small Tincture of Pyrrhonism*⁷⁴, considerou que a relação entre o naturalismo e o ceticismo de Hume é um dos pontos mais controversos e fundamentais da interpretação dessa filosofia. Segundo o referido interprete, há quatro posicionamentos em relação a essa questão: (i) apesar de seu ceticismo, Hume é um naturalista; (ii) apesar de seu naturalismo, Hume é cético; (iii) há uma inconsistência no pensamento de Hume entre ceticismo e naturalismo; e (iv) há coerência entre o ceticismo e o naturalismo de Hume. Nesse texto, assumiu-se a posição (iv) e se buscou defender que o ceticismo e o naturalismo de Hume não são excludentes e que sua filosofia possui coerência.

⁷² “Ele argumenta no sentido de que seus pontos de vista constituem uma forma de ceticismo mitigado” (MOUNCE, 1999 p.49, tradução nossa).

⁷³ Em *Hume e a Epistemologia*, 2009.

⁷⁴ *Uma pequena tintura de pirronismo* (GARRETT, 2016).

Há no supracitado artigo de Garrett o desenvolvimento de uma importante distinção feita por Fogelin: “At various places in his writings on Hume, Fogelin in effect distinguishes possible kinds of skepticism along six different dimensions. We may call these their *domain*, their *character*, their *object*, their *origin*, their *degree*, and their *persistence*”⁷⁵ (GARRETT, 2016 p.69, itálico nosso). Não levamos adiante essas distinções, embora reconheçamos seu valor para pesquisas posteriores.

Isto posto, em vez de simplesmente justapor e identificar as diferentes posições, vamos tentar mostrar que, de certo modo, o naturalismo concebido por Hume convive com uma forma mitigada de ceticismo voltada criticamente para a metafísica tradicional e sua visão de que a razão é autônoma e capaz de construir uma ciência a partir de seu próprio poder, ou pelo poder da Divindade. Em vez de pensar que há dois ‘Humes’, entendemos que há um só. O naturalismo de Hume e seu ceticismo moderado convivem e constituem dois aspectos de uma única teoria do conhecimento. Por um lado, o naturalismo nos permite entender o funcionamento de certos processos fundamentais da razão, como é o caso da crença na causalidade e no mundo externo. Por outro, uma forma moderada de ceticismo nos alerta para que sejam respeitados os limites naturais da razão e para que se evite uma forma radical e exagerada de ceticismo.

Assim, podemos entender que a primeira parte do projeto de elaboração de uma ciência da natureza humana, a *análise do entendimento*, foi bem-sucedida quando se tem em conta o seu sentido de reconhecer os limites da dúvida e da certeza filosófica. O verdadeiro filósofo, no sentido humeano, “desconfiará tanto de suas dúvidas filosóficas como de sua convicção filosófica” (HUME, 2001 p.305).

⁷⁵ “Em vários lugares em seus escritos sobre Hume, Fogelin distingue com vigor tipos possíveis de ceticismo ao longo de seis dimensões diferentes. Podemos chamá-las de seu *domínio*, seu *caráter*, seu *objeto*, sua *origem*, seu *grau* e sua *persistência*” (GARRETT, 2016 p.69, tradução nossa)

5.1 Dois produtos do uso inadequado da razão: ceticismo e dogmatismo

Hume considerou, como vimos, que as demonstrações apenas são possíveis no que diz respeito às *relações de ideias* que são próprias da lógica e da matemática. Em relação a essas ciências, há autonomia da razão. Segundo ele, as ciências demonstrativas têm regras certas e infalíveis, mas quando são aplicadas às nossas faculdades, falíveis e incertas, essas regras estarão sujeitas a erros. No raciocínio, o primeiro juízo ou a primeira crença deve ser controlado por um novo juízo. É preciso fazer também uma história na qual levantamos os casos em que nosso entendimento nos enganou quando comparados com aqueles em que isso não ocorreu. A razão é uma espécie de causa cujo efeito deve ser a verdade, mas isso é impedido pela intervenção de outras causas e pela inconstância dos poderes mentais. Todo conhecimento degenera em probabilidade, que é maior ou menor segundo a nossa experiência de necessidade ou de falsidade, ou, ainda, segundo a simplicidade ou complexidade da questão (Conf. HUME, 2001 p.213).

Nem mesmo um matemático deposita plena confiança em uma verdade assim que a descobre, a ponto de considerá-la mais que uma mera probabilidade. A confiança aumenta pela repetição das provas, pela aceitação posterior por parte dos amigos e, por fim, pela aprovação do mundo erudito. Ocorre um aumento gradual da certeza pela adição de novas probabilidades devidas à conjunção constante de causa e efeito de acordo com a experiência passada. Em cálculos longos e importantes, os comerciantes não confiam na certeza dos números. Por isso, produzem registros contábeis que ultrapassam a habilidade e a experiência do contador. Da mesma forma que não se pode afirmar a certeza sobre um cálculo complexo, não se pode tampouco fazer o mesmo com as proposições mais simples (Conf. HUME, 2001 p.214).

O conhecimento se reduz e degenera em *probabilidade* no sentido de que mantém a mesma evidência que encontramos na vida diária. Segundo Hume, um homem inteligente deveria ter mais segurança em suas opiniões do que um tolo e ignorante. Há também, em nossas opiniões, diferentes graus de certeza que são proporcionais aos graus de nossa razão e experiência. Mas essa confiança jamais é

completa, pois mesmo o mais inteligente e experiente deve ter consciência de erros cometidos no passado e, portanto, medo de repeti-los no presente ou no futuro. A demonstração está sujeita ao controle da probabilidade, e a probabilidade, ao controle de um ato reflexivo da mente que tem como objeto a natureza de nosso entendimento (Conf. HUME, 2001 p.215).

Em toda probabilidade, além da incerteza quanto ao objeto original, há uma incerteza derivada da fraqueza do julgamento. Essas duas incertezas somadas nos levam a uma terceira, derivada esta da possibilidade de erro na estimativa da verdade e da fidelidade de nossas faculdades. Essa dúvida requer uma solução que será fundada também na probabilidade e que enfraquecerá mais ainda a primeira evidência por meio de uma quarta dúvida e, assim, ao infinito, até que nada reste da probabilidade original, reduzida a nada. Quanto mais se reflete sobre a falibilidade dos juízos, menos se confia nas opiniões. Quanto mais longe se vai nessa investigação, mais diminui a certeza até o ponto de extinguirem-se a crença e a evidência (Conf. HUME, 2001 p.215-216).

Demonstra-se, pelos ensinamentos de Hume, que os princípios que nos levam a formar uma conclusão e a corrigi-la pela consideração de nossa capacidade e da situação de nossa mente ao analisar o assunto, se aplicados a cada juízo reflexivo, podem reduzir este a nada, destruindo por completo toda crença e opinião. Disso se conclui que a crença não é um simples ato do pensamento, pois, se assim fosse, ela destruiria a si mesma e terminaria em uma suspensão total do juízo. A crença é uma maneira peculiar de concepção que adiciona força e vivacidade aos raciocínios. A crença é uma espécie de sensação, uma maneira peculiar de perceber não passível de destruição por ideias e por reflexões, que, para tanto, não são suficientemente fortes (Conf. HUME, 2001 p.217).

Segundo Mounce, o argumento acima possui detalhes obscuros, mas o princípio de Hume é claro quando trata de ceticismo e uso descontrolado da razão: “He argues that total skepticism arises from an unbridled use of reason” (MOUNCE, 1999 p.49)⁷⁶. O desenrolar do processo, Hume o resume e o interpreta da maneira como se segue.

⁷⁶ “Ele argumenta que um ceticismo total surge a partir de um uso desenfreado da razão” (MOUNCE, 1999 p.49, tradução nossa).

Tendo eu feito um juízo, posso refletir sobre meus julgamentos passados e perceber que nem sempre eles foram certos. Reconsidero, então, meu julgamento e, após examiná-lo, concluo que ele se confirma.

Isso, nesse ponto, comumente me satisfaria, mas se me reconheço passível de erro em meus julgamentos, é possível que eu tenha errado ao concluir que meu primeiro julgamento estava confirmado. A dúvida não mais se aplica simplesmente ao meu juízo inicial, mas ao processo total de checagem dos meus juízos. Mounce comenta sobre o impasse: “Perhaps this process of checking should also be checked. However, on reflection I realize that the doubt will apply also to this further process of checking, and so on *ad infinitum*, and at this point I realize also that I shall never remove it. I am reduced to skepticism” (MOUNCE, 1999 p.50)⁷⁷.

Quer dizer, no entendimento de Hume sobre a questão, a redução ocorre da seguinte maneira: primeiramente, em relação a determinada questão [juízo], após tê-la examinada pela memória e pelos sentidos trazendo-lhe os pensamentos de impressões a objetos, sinto um dos lados mais forte que o outro. Temos, assim, uma primeira conclusão. Examinando, após, o próprio juízo, e por ser este regulado por causas contrárias, umas levando à verdade, outras, ao erro, diminuo a certeza da primeira conclusão por meio de uma nova probabilidade, a qual estará sujeita a mesma diminuição de certeza precedente estendendo-se tal aspecto ao infinito.

Então, por que razão os argumentos céticos não produzem uma total suspensão do juízo? E como, diante do ceticismo radical, a mente pode conservar algum grau de crença, seja na filosofia, seja na vida comum? Hume considera que, após a primeira e a segunda conclusões na cadeia de juízos acima apresentada, a ação da mente é forçada e pouco natural. As ideias são fracas e obscuras. O vigor e a influência que elas exercem sobre a imaginação diminui. Se a mente não atinge seu objeto com facilidade, os mesmos princípios não têm os mesmos efeitos que exercem em uma concepção mais natural das ideias nem a

⁷⁷ “Talvez este processo de verificação também devesse ser verificado. No entanto, na reflexão eu percebo que a dúvida se aplicará também a este processo de verificação, e assim por diante *ad infinitum*, e neste momento eu percebo também que eu nunca vou removê-lo. Estou reduzido ao ceticismo” (MOUNCE, 1999 p.50, tradução nossa).

imaginação faz surgir uma sensação comparável àquela que surge dos juízos e opiniões corretos.

Entretanto, não somente o ceticismo radical surge de um raciocínio inadequado. Mounce aponta que Hume trata também o raciocínio metafísico como corrupção da razão: “It may be noted that Hume treats metaphysical reasoning in precisely that way. In other words, he treats it as a corruption of reason” (MOUNCE, 1999 p.52)⁷⁸. A metafísica é, segundo Hume, abundante de exemplos desse tipo. Um argumento convincente tem pouca influência na metafísica, ainda que se deva, aqui, compreender que isso acontece porque a metafísica requer maior esforço do pensamento, a ponto de perturbar a operação dos nossos sentimentos, dos quais a crença depende.

A explicação humeana é de que: “O esforço excessivo da imaginação impede o fluxo regular das paixões e dos sentimentos” (HUME, 2001 p.219). A convicção em um raciocínio sutil diminui de acordo com o esforço da imaginação para concebê-lo em todas as suas partes. A crença é uma concepção vívida e não pode ser completada se não estiver fundada em algo natural e fácil.

Hume complementa que esse é o estado da questão, mas que não se pode rejeitar os argumentos céticos apressadamente. Hume não considera correto o argumento de que, se são fortes os raciocínios, isso provaria a força e autoridade da razão e de que se, entretanto, são fracos, ainda assim, não podem invalidar toda a certeza. O filósofo concebe que, se a razão dogmática aparece no trono ditando as leis de modo absoluto, seu inimigo cético está abrigado sob sua proteção e emprega argumentos racionais contra a própria razão com a mesma autoridade. Hume resume com uma assertiva: “As razões cética e dogmática são da mesma espécie, embora contrárias em suas operações e tendências” (HUME, 2001 p.220). Ou seja, ambas possuem a mesma força que continua igual; a força que é subtraída de uma é igualmente subtraída da outra. Hume conclui que, felizmente, a natureza quebra os argumentos céticos impedindo sua influência sobre o entendimento. Se confiássemos inteiramente na autodestruição do entendimento, teríamos que esperar a

⁷⁸ “Pode-se notar que Hume trata o raciocínio metafísico exatamente dessa forma. Em outras palavras, ele o trata como uma corrupção da razão” (MOUNCE, 1999 p.52, tradução nossa).

destruição da própria razão humana. Daí a dedução humeana: “Assim, o cético continua a raciocinar e a crer muito, embora seja incapaz de defender a razão pela razão” (HUME, 2001 p.220). Na Seção XII da *Investigação* encontramos uma passagem que faz referência ao fato de que ninguém já se deparou no mundo “com um homem tão absurdo que não tivesse opiniões nem princípios sobre qualquer assunto, quer dissesse respeito à ação, quer à especulação” (HUME, 1973 p.191).

5.2 A crença no mundo exterior

Do mesmo modo que o cético continua a raciocinar e a crer mesmo que não possa defender a razão pela razão, o assentimento relacionado à existência dos corpos externos é dado pela mesma regra, mesmo sem poder dar tal regra sustentação à sua veracidade por meio de argumentos filosóficos. Crer na existência do mundo externo não está sob nossa escolha, é uma questão de tal importância que a natureza não deixou que fosse confiada aos nossos raciocínios e especulações incertas. Não é útil perguntar se existem corpos, pois isso deve estar suposto em todos os raciocínios. Hume vaticina: “A natureza não deixou isso à sua escolha; sem dúvida, avaliou que se tratava de uma questão demasiadamente importante para ser confiada a nossos raciocínios e especulações incertos” (HUME, 2001 p.220).

E Mounce, por outro lado, constata, sobre Hume, que “his account of our idea of an independent world, so far as it is naturalistic, requires objective relations between the mind and the world” (MOUNCE, 1999 p.59)⁷⁹.

A pergunta legítima, na opinião de Hume, é aquela que se faz sobre as “causas que nos induzem a crer na existência dos corpos” (Hume, 2001 p.220). Em resposta, ele dividiu a questão em três partes: (i) Por que atribuímos existência contínua aos objetos, mesmo quando não estão presentes aos nossos sentidos? (ii) Por que supomos que possuem [os objetos] existência distinta da mente e da percepção? (iii) A segunda questão envolve todos os problemas relacionados à posição externa dos objetos e à independência destes em relação à mente.

⁷⁹ “sua abordagem sobre a nossa ideia de um mundo independente, na medida em que é naturalista, requer relações objetivas entre a mente e o mundo” (MOUNCE, 1999 p.59, tradução nossa).

Essas três questões foram discutidas longamente no *Tratado*. E, sobre elas, temos o parecer de Strawson: “O partidário de um naturalismo mais explícito poderia aceitar a pergunta *Que causas nos induzem a acreditar na existência de corpos?* como uma pergunta que podemos deveras fazer a alguém, como uma pergunta a ser dirigida à psicologia empírica” (STRAWSON, 2008 P.24). Como já discutimos no corpo desta dissertação, para Hume a questão de saber se nossas percepções têm origem ou não em objetos externos é uma questão de fato. Sendo assim, não se pode dar a ela uma resposta *a priori* baseada em um tipo de raciocínio que serve apenas para relações de ideias. Por ser uma questão de fato, ela deve ser respondida pela experiência.

Na Seção XII da *Investigação*, Hume considera que a dúvida quanto à existência do mundo externo é um dos argumentos céticos mais difíceis de serem contestados. A resposta de Hume a esse argumento é naturalista. Temos uma crença natural na existência do mundo externo: “Sempre supomos um universo exterior que não depende da nossa percepção, e que continuaria a existir ainda que nós e todas as outras criaturas sensíveis estivéssemos ausentes ou fôssemos aniquilados” (HUME, 1973 p.192). Somos levados a essa crença devido a uma predisposição natural, sem necessidade de qualquer raciocínio, e, mesmo, chegamos a ela antes do uso da razão. Por tratar-se de um instinto natural, os próprios animais deixam transparecer, por meio de suas ações, que possuem esse tipo de crença. Como consequência desse *cego e poderoso* instinto natural, o senso comum supõe que as imagens dadas pelos sentidos sejam as próprias coisas exteriores e não suspeita jamais que são meras imagens de supostas coisas exteriores.

Vejamos um exemplo prático: eu acredito que a mesa que vejo, branca e sólida, existe, independentemente de minha percepção, como algo exterior à minha mente que a percebe. De maneira geral, diz Hume, “concordamos que nossa presença não lhe confere o ser; e que nossa ausência não a aniquila, ou seja, ela conserva sua existência uniforme e inteira sem que nisto influa a situação dos seres inteligentes que a percebem ou a contemplam” (HUME, 1973 p.192).

Também já comentamos neste texto – recuperando igualmente a citação de Mounce da página anterior –, que a tese naturalista entende que nossas crenças básicas resultam da interação de nossa mente com o mundo. Nossas crenças fundamentais não são produto de uma escolha

racional. Nas palavras de Hume: “É certo que toda a humanidade e até os próprios filósofos, durante a maior parte de suas vidas, tomam suas percepções como seus únicos objetos, e supõem que o próprio ser que está intimamente presente à mente é o corpo real ou existência material” (HUME, 2001 p.240). Também já vimos – acima –, que também é certo que uma percepção [ou o objeto] não é considerada como algo que se aniquile pela nossa ausência ou que seja gerado pela nossa presença. Ora, se não estamos presentes, dizemos que existe o objeto e que apenas não o estamos percebendo. Hume, porém, acredita e afirma que “nós não apenas *fantasiamos*, mas também *cremos* nessa existência contínua” (HUME, 2001 p.241).

Podemos aceitar passageiramente a dúvida cética radical, mas, ao menor descuido ou desatenção, voltamos para as nossas noções vulgares e naturais. O exemplo que Hume apresenta é que, ao abandonar o gabinete, os filósofos se misturam ao resto da humanidade e dão assentimento a “opiniões desacreditadas de que nossas percepções são nossos únicos objetos e que continuam idênticas e ininterruptamente as mesmas ao longo de todas as suas aparições descontínuas” (HUME, 2001 p.249).

Strawson considerou que Hume foi pioneiro em um tipo de posicionamento naturalista que apresenta uma resposta ao ceticismo “que não consiste mais em enfrentar seu desafio, mas em superá-lo” (STRAWSON, 2008 p.13). O naturalismo de Hume difere das abordagens tradicionais relacionadas ao ceticismo; nele “não há nem uma tentativa de refutar o ceticismo por meio da argumentação racional inspirada em considerações do senso comum, teológicas ou quase científicas, nem uma tentativa de refutá-lo indiretamente mostrando que ele é, de alguma maneira ininteligível ou autodestrutivo” (STRAWSON, 2008 p.21).

Diante de uma forma radical de ceticismo, que identificou como *pirronismo*, Hume contrapõe argumentos naturalistas, que, se não refutam, reduzem o cético ao âmbito da filosofia e o impedem de exercer influência sobre a vida comum. As objeções contra os raciocínios sobre questões de fato possuem pouca força diante da vida, na qual somos obrigados a agir e a raciocinar sempre sobre fatos e existência. Ao limitar as pretensões da razão na determinação de nossas crenças a respeito das questões de fato, Hume concluiu que argumentar contra ou a favor de um ceticismo radical é inútil. Nas palavras de

Hume: “Os grandes subversores do pirronismo ou ceticismo excessivo, são a ação, o interesse e as ocupações da vida ordinária” (HUME, 1973 p.195). Para ele, esse tipo de ceticismo poderá triunfar somente dentro de suas *escolas*, mas assim que céticos saiam da sombra e sejam colocados na presença de objetos reais, que operam em nossas paixões e sentimentos, assim que sejam colocados diante dos mais poderosos princípios da natureza, desvanece-se o ceticismo como fumaça e o mais decidido dos céticos estará na mesma condição que estão os outros mortais.

Se perguntarmos ao cético excessivo [pirrônico], a exemplo do que faz Hume, “Qual é o seu propósito e o que tem em mira com essas curiosas investigações?” (HUME, 1973 p.196), tal cético será tomado pelo embaraço e não saberá responder. A maior objeção, segundo Hume, que poderá ser levantada contra o ceticismo excessivo é a de que dele nenhum bem durável deve ser esperado enquanto possuir força e vigor céticos. Um pirrônico jamais deve esperar exercer algum efeito através de sua doutrina sobre as convicções da mente de seus espectadores. Ele também não deve esperar influenciar a conduta de seu auditório. E Hume explica: “Pelo contrário, deve reconhecer que toda ação cessaria imediatamente e que os homens mergulhariam numa letargia total até que as necessidades insatisfeitas da natureza pusessem fim à sua miserável existência” (HUME, 1973 p. 196).

Entretanto, não se deve temer que isto pudesse ocorrer, pois a “natureza é sempre mais forte que qualquer princípio” (HUME, 1973 p.196). A última palavra sobre os nossos julgamentos referentes às questões de fato não pertence ao cético, mas à natureza. O mais radical dos céticos, munido de seus raciocínios mais profundos e diante do mais trivial acontecimento da vida, coloca em fuga seus princípios e se torna igual aos filósofos que defendem outras doutrinas ou até mesmo igual ao vulgo, que não faz indagações filosóficas.

O cético excessivo é obrigado a confessar que suas objeções sobre esse ponto não são mais do que passatempo e que apenas servem elas para “mostrar a estranha condição da humanidade, obrigada a agir, a raciocinar e a crer, embora seja incapaz, por mais longe que leve as suas pesquisas, de alcançar a certeza sobre os fundamentos dessas operações ou de afastar as objeções que se levantam contra eles” (HUME, 1973 p.196).

E como Hume responde à questão sobre ser ele mesmo é um cético radical? Nosso filósofo responde com outra pergunta: “Se sou realmente um desses céticos que sustentam que tudo é incerto e que nosso juízo não possui nenhuma medida da verdade ou falsidade de nada?” (HUME, 2001 p.216). Na verdade, Hume considerou ser essa questão supérflua e sustenta que ninguém jamais esposou sinceramente tal tipo de opinião sobre qualquer coisa. Em seu discurso: “A natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir” (HUME, 2001 p.216). Aqui há uma expressão clara da estratégia naturalista de Hume para superar o ceticismo radical. Um ceticismo radical só pode ser fingido, simulado, mas nunca assumido concretamente. Tentar refutar o ceticismo total é debater-se sem antagonista e fazer uso de argumentos para estabelecer uma faculdade que a natureza implantou muito antes na mente e tornou-a, ali, inevitável.

Nossa crença na existência do mundo externo tem a mesma natureza de nossa crença na causalidade, quaisquer que sejam os argumentos favoráveis ou contrários a elas, simplesmente não podemos deixar de crer. É, segundo Strawson, nesse sentido que “Hume expressa frequentemente sua posição referindo-se à natureza como quem não deixa restar a nós qualquer opção nesse assunto, senão a de ‘por uma necessidade absoluta e incontrolável’, levar-nos a ‘julgar tal como a respirar e a sentir’” (STRAWSON, 2008 p.22).

5.1.3 Naturalismo e ceticismo moderado

Mesmo tendo apresentado seus argumentos naturalistas como uma superação do pirronismo ou ceticismo radical, há elementos nos textos escritos por Hume que indicam que ele entende que eles podem conviver com uma forma possível, legítima, útil e moderada de ceticismo. A dúvida cética na medida certa é sempre necessária e importante para uma boa filosofia, para que esta seja livre do dogmatismo. Como vimos anteriormente, uma forma radical de ceticismo, assim como o dogmatismo, tem sua origem no uso inadequado da razão.

Uma forma moderada de ceticismo, identificada por Hume como *filosofia acadêmica*⁸⁰, é a justa medida entre esses excessos; ela oferece uma cura tanto para o ceticismo radical, quanto para o dogmatismo. Não podemos abandonar a razão, mas não podemos utilizá-la simplesmente como se ela não possuísse limites.

Isso é o que Hume defende, por exemplo, na última parte da Seção XII da *Investigação*, dedicada a discutir a *filosofia acadêmica*. A *filosofia acadêmica* ou forma moderada de ceticismo é capaz de exercer uma influência durável e útil para quem raciocina. Hume reconhece que essa forma moderada de ceticismo pode até ser resultado de um ceticismo mais radical e excessivo quando este é corrigido pelo senso comum e pela reflexão. O principal papel do ceticismo moderado não é o de destruir toda a certeza de nossas crenças, mas o de funcionar como um freio contra o dogmatismo. A maioria das pessoas se mostra dogmática em suas opiniões e não suporta nenhuma suspensão de juízo, pois que essa situação lhes é desconfortável; ela confunde o entendimento, coloca entraves às paixões, e atrapalha a ação. Os dogmáticos buscam manter-se o mais distante possível de qualquer dúvida e agarram-se obstinadamente às suas crenças. Mas, segundo Hume, “se estes raciocinadores dogmáticos pudessem sentir as estranhas deficiências do entendimento humano, mesmo em seu mais perfeito estado e em suas mais exatas e cautelosas determinações, uma tal reflexão os tornaria naturalmente mais modestos e reservados, diminuiria a alta opinião que fazem de si mesmos e o preconceito contra os antagonistas” (HUME, 1973 p.196).

A natureza nos impede de adotarmos um ceticismo pirrônico excessivo e radical, mas, para Hume, alguns vestígios de dúvida servem para abater o orgulho dos letrados e mostrar que eles têm poucas vantagens diante dos outros. Portanto, “há um certo grau de dúvida,

⁸⁰ Os termos ‘ceticismo pirrônico’ e ‘ceticismo acadêmico’ não são utilizados por Hume com precisão histórica; ele não está preocupado em descrever essas escolas antigas. Em síntese, na linguagem de Hume ‘ceticismo pirrônico ou pirronismo’ é ceticismo radical e ‘ceticismo acadêmico ou filosofia acadêmica’ é ceticismo moderado ou mitigado. Uma boa fonte de pesquisa sobre essas antigas escolas é o livro de Victor Brochard: *Os cétricos Gregos* (BROCHARD, 2009)

cautela e modéstia que, em toda sorte de exame e decisão, deve estar sempre presente ao justo raciocinador” (HUME, 1973 p.196).

Outra vantagem que resulta dessa forma moderada de ceticismo é a de limitar nossas pesquisas apenas aos assuntos que são adequados ao entendimento humano. A imaginação, se deixada livre, se deleita com o extraordinário a fim de escapar daquilo que o costume tornou familiar. Sobre isso, diz Hume que *o juízo* correto é nos limitarmos à vida comum e evitarmos tudo o que é distante e sublime.

O distante e o sublime devem ser deixados para a pompa dos poetas, oradores, sacerdotes e políticos. “Para nos conduzir a tão salutar determinação, nada pode ser mais útil do que nos convenceremos, de uma vez por todas, da força da dúvida pirrônica e da impossibilidade de nos livrarmos dela a não ser pelo imenso poder do instinto natural” (HUME, 1973 p.197).

O que Hume defende, portanto, é que a filosofia não é mais do que os pensamentos da vida comum acompanhados de método e correção. Se levarmos em conta as imperfeições de nossas faculdades, nunca deveremos tentar ultrapassar esses limites. Não podemos falar conclusivamente, por exemplo, sobre a origem do mundo e sobre a eternidade, se nem mesmo podemos explicar pela razão sozinha por que uma pedra cai ou por que o fogo queima.

Os únicos objetos adequados às nossas investigações, segundo a conclusão de Hume, são as relações de ideias e as questões de fato. A quantidade e o número, objetos das ciências abstratas, tratam das *relações de ideias* e elas são os únicos objetos sobre os quais é possível efetuar demonstrações. Não se deve tentar fazer demonstrações além do limite dessas ciências. No caso das *questões de fato e existência*, não é possível nenhum tipo de demonstração. Nesse sentido, vejamos o que diz Hume: “Tudo que é pode não ser. A negação de um fato jamais poderá envolver contradição. A não existência de qualquer ser, sem exceção alguma, é uma ideia tão clara e distinta quanto a de sua existência” (HUME, 1973 p.197).

Nada do que se refere a *questões de fato* pode ser dito *a priori* – argumentos assim se baseiam na experiência e são derivados de relações causais. Nesse sentido, argumenta Hume: “Se raciocinarmos *a priori*, qualquer coisa pode ser capaz de produzir qualquer outra. Tanto quanto nos é dado saber, a queda de um seixo pode apagar o sol ou frustrar o desejo de o homem controlar os planetas em suas órbitas. Só a

experiência nos ensina a respeito da natureza e dos limites da causa e do efeito e nos permite inferir a existência de um objeto a partir da existência de outro” (HUME, 1973 p.198). São esses os princípios que levam Hume a aconselhar a queima dos volumes de *Teologia ou Metafísica escolástica*, pois que eles não contêm raciocínios abstratos sobre quantidades ou números nem raciocínios experimentais sobre *questões de fato e existência*. Então, conclui, outras coisas não contêm eles a não ser sofismas e ilusões.

Na conclusão do Livro I do *Tratado*, em meio ao discurso de Hume sobre a melancolia e o descontentamento com as reflexões filosóficas, encontramos um resumo do que foi realizado. Ali, Hume afirma que, ao investigar os princípios primeiros do entendimento humano, nada foi mais detalhadamente investigado do que as causas de todos os fenômenos. E essa meta não foi abandonada até chegar ao seu princípio original e último. E, então, “descobrimos que essa conexão, laço ou energia se encontra unicamente dentro de nós e não é mais do que a determinação da mente, adquirida pelo costume, que nos leva a fazer uma transição de um objeto àquele que usualmente o acompanha” (HUME, 2001 p.299). Desse modo, de acordo com Mounce, o Livro I do *Tratado* cumpriu seu papel “giving the epistemological background to Hume’s detailed study of human nature” (MOUNCE, 1999 p.60)⁸¹. Hume expressa uma síntese de sua posição no que relata na Conclusão da Parte I do *Tratado*, ou seja, que, após a investigação realizada e um pouco de descanso e divertimento, as dúvidas radicais são dissipadas pela natureza:

Felizmente, ocorre que, sendo a razão incapaz de dissipar essas dúvidas, a própria natureza o faz, e me cura dessa melancolia e delírio filosóficos, tornando mais branda essa inclinação da mente, ou então fornecendo-me alguma distração e alguma impressão sensível mais vívida, que apagam todas essas quimeras. Janto, jogo uma partida de gamão, converso e

⁸¹ “oferecendo a base epistemológica para o estudo detalhado que Hume fez da natureza humana” (MOUNCE, 1999 p.60, tradução nossa).

me alegro com meus amigos; após três ou quatro horas de diversão, quando quero retomar essas especulações, elas me parecem tão frias, forçadas e ridículas, que não me sinto mais disposto a levá-las adiante (HUME, 2001 p.301).

Como se vê já na citação posterior, para Hume, nem ele nem a natureza mantêm permanentemente a aversão pela investigação filosófica.

Assim, no momento em que cansado de diversão e companhia, entrego-me a devaneios em meu aposento, ou enquanto passeio solitário pela margem de um rio, sinto minha mente inteiramente voltada para si mesma, e minha atenção se *inclina* naturalmente para aqueles temas sobre os quais encontrei tantas discussões no decorrer de minhas leituras e conversas. Não posso deixar de sentir curiosidade sobre os princípios morais do bem e do mal, a natureza e o fundamento do governo, e a causa das diversas paixões e inclinações que me movem e me governam.

Ao retornar às investigações filosóficas, no entanto, não devemos recorrer ao mau uso da razão, como fazem os dogmáticos. Devemos, sim, reconhecer os limites da razão e manter um ceticismo moderado.

Mais especificamente, Hume pondera que: “Em todos os incidentes da vida, devemos sempre preservar nosso ceticismo [...] e mais ainda: se somos filósofos, deveríamos sê-lo somente com base em princípios céticos e por sentirmos uma inclinação para assim empregar nossa vida” (HUME, 2001 p.302).

De toda discussão até aqui realizada, buscamos concluir que, mesmo diante das premissas empiristas que constantemente reaparecem no decorrer da investigação sobre o entendimento, a abordagem de Hume é predominantemente naturalista e, como vimos, se faz acompanhar por uma forma moderada de ceticismo que serve para evitar

os exageros da razão. Entretanto se reconhece que essa interpretação inspirada em Mounce ainda pode ser considerada muito próxima das interpretações tradicionais da relação entre o ceticismo e o naturalismo de Hume, que consideram que seu projeto é naturalista e tem duas fases, uma negativa, cética e uma positiva naturalista que serve para limitar o ceticismo da primeira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse texto concentrou-se na análise da abordagem humeana acerca do entendimento. O trabalho contribuiu para elucidar a relação que há e mostrar a coerência entre dois pontos fundamentais da filosofia de Hume: o ceticismo e o naturalismo. A pesquisa mostrou que existe coerência entre o naturalismo de Hume e uma forma moderada de ceticismo. Conseguimos mostrar que estes aspectos não são excludentes e que há articulação entre eles. Essa articulação se constitui como um dos principais resultados da análise do entendimento feita por Hume. A compatibilidade entre naturalismo e ceticismo moderado nos possibilitou defender que, na análise do entendimento, Hume manteve-se coerente com seu projeto naturalista de elaboração de uma *ciência da natureza humana*. A análise do entendimento feita por Hume não o conduziu, portanto, para uma forma radical de ceticismo que inviabilizaria qualquer possibilidade de investigação filosófica e não permitiria a continuidade de seu projeto.

A opção que fizemos por nos manter, a maior parte do tempo, próximos à abordagem e ao próprio texto do Hume, reconstruindo e analisando seus próprios argumentos, pode ser vista como um dos limites desse trabalho. Esse aspecto, no entanto, não significou nenhum desprezo pela vasta literatura secundária, mas uma preocupação real com a coerência entre o que propõe próprio texto e aquilo que foi diretamente proposto por Hume. Foi nesse sentido que a eles recorremos constantemente. No decorrer da pesquisa, buscamos desenvolver e levar adiante a interpretação de Mounce que considera que há certos pressupostos empiristas que atrapalham ou dificultam, em muitos momentos, o desenvolvimento das teses naturalistas de Hume. Foi seguindo esse caminho que apresentamos a teoria das ideias de Hume e, em seguida, antecipamos a discussão humeana sobre a mente. Desenvolvemos a ideia de que o empirismo da teoria das ideias teve grande influência no posicionamento cético de Hume presente na noção de *mente* como um feixe de impressões.

Tratamos também da abordagem negativa da causalidade e buscamos mostrar que os posicionamentos céticos de Hume nesse momento da discussão não são conclusivos. Esse posicionamento cético é superado pela abordagem positiva da causalidade e pelo estabelecimento de uma solução naturalista para as dúvidas céticas.

Assim, parece-nos claro que Hume encontrou o que procurava em sua análise do entendimento. Se seu objetivo, nessa parte da *ciência da natureza humana*, era mostrar quais são os limites do entendimento humano e nos alertar para a necessidade de não avançarmos para além deles, ele foi bem-sucedido. O limite traçado por Hume nos mantém afastados, ao mesmo tempo, de um ceticismo radical que levaria à destruição da razão por não concedermos a ela nenhuma confiança, e de um dogmatismo que erra por confiar excessivamente nela. É neste sentido que, finalmente se concluiu que o naturalismo de Hume serve como freio para evitar uma forma radical de ceticismo; o naturalismo humeano deve se acompanhar de uma forma moderada de ceticismo que evite o dogmatismo.

Não podemos deixar de assinalar a importância e a necessidade de discutir mais especificamente, e além desse trabalho, sobre as virtudes e os limites do ponto de vista de H. O. Mounce. Esse intérprete defendeu que há certos pressupostos ou premissas empiristas assumidas por Hume que atrapalham e servem de entraves para o desenvolvimento de suas teses naturalistas.

Uma das virtudes desse ponto de vista é, certamente, procurar reduzir a tensão entre naturalismo e ceticismo na abordagem humeana do entendimento. Entretanto, um de seus limites é o fato de que a tensão entre elementos principais da filosofia de Hume com um todo permanece. Essa tensão apenas teria sido deslocada para a relação entre empirismo e naturalismo e não se resolveu plenamente. A tensão identificada por Mounce e presente na relação entre empirismo e naturalismo constitui-se como objeto para futuras pesquisas que sejam capazes de examinar em que grau e medida ela ocorre e se é possível superá-la sem retornar à oposição naturalismo *versus* ceticismo.

REFERÊNCIAS

ANSCOMBE. Whatever has a Beginning of Existence must have a Cause. P. 93-99. 1981.

BROCHARD, Victor. **Os Céticos Gregos**. Odysseus; São Paulo: 2009.

BUCHDAHL, Gerd. **Metaphysics and the Philosophy of Science**. Oxford: 1969.

DESCARTES, René. **Meditações**. Col. Os Pensadores. Abril Cultural; São Paulo: 1983.

FRANCIOTTI, Marco Antônio. **Hume and Reason**. Principia; UFSC: 2000.

FRANCIOTTI, Marco Antonio. **The Kantian 'I think', the Cartesian Soul and the Humean Mind**. Marquene University Press; Memphis 1995.

GARRETT, Don. A Small Tincture of Pyrrhonism: Skepticism and Naturalism in Hum's Science of Man.

<http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/garrett/papers/> 2016.

HUME, David. **Treatise of Human Nature**. Oxford: University press. 1978.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**; tradução Déborah Danowski. Editora UNESP e Imprensa Oficial do Estado; São Paulo: 2001.

HUME, David. **Enquiry Concerning Human Understanding**. Jonathan Bennett: 2008.

HUME, David. **Investigação Acerca do Entendimento Humano**; tradução Leonel Vallandro. Col. Os Pensadores. Abril Cultural; São Paulo: 1973.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Fundação Calouste Gulbenkian; Lisboa, 2013.

LANDESMAN, Charles. **Ceticismo**. Edições Loyola; São Paulo, 2006.

LOCKE, John. **Ensaio Acerca do Entendimento Humano**. Col. Os Pensadores. Abril Cultural; São Paulo: 1978.

MEEKER, Kevin. **Hume: Radical Skeptic or Naturalized Epistemologist?** Hume Studies Volume XXIV, Number 1: 1998.

MEEKER, Kevin. **Hume's radical skepticism and the fate of naturalized epistemology**. Macmillan; London: 2013.

MONTEIRO, João Paulo. **Hume e a Epistemologia**. Editora UNESP e Discurso Editorial; São Paulo: 2009.

MONTEIRO, João Paulo. **Novos Estudos Humeanos**. Discurso Editorial; São Paulo: 2003.

MONTEIRO, João Paulo. **Sobre a Interpretação da Epistemologia de Hume**. In *Kriterion, Revista de Filosofia*. UFMG; Belo Horizonte V. II Nº124 p. 271-539 Jul a Dez /2011.

MOUNCE, H. O. **Hume's Naturalism**. Routledge, 1999.

SMITH, N. K. **The Philosophy of David Hume**. Macmillan, London: 2005.

SMITH, Plínio Junqueira. **O Ceticismo de Hume**; Loyola, São Paulo: 1995.

STRAWSON, P. F. **Ceticismo e naturalismo, algumas variantes**. Editora Unisinos, São Leopoldo: 2008.

STROUD, Barry. **The Study of Human Nature**. Routledge, 1977.

STROUD, Barry. **The constraint of Hume's naturalism.** Synthese: 2006.

STROUD, Barry. **Hume.** London: Routledge, 1977.

STROUD, Barry. **Hume's Skepticism: Natural Instincts and Philosophical Reflection.** Philosophical Topics 19: 271-291: 1991.

TEIXEIRA, João de Fernandes. **Mente, Cérebro e Cognição.** Editora Vozes; Petrópolis: 2000.

WRIGHT, John P. **Hume's a Treatise of Human Nature an Introduction.** Cambridge University Press; New York: 2009.