

Derley Menezes Alves

Imaginação e Razão no Tratado da Natureza Humana

CURITIBA

2004

Derley Menezes Alves

Imaginação e Razão no Tratado da Natureza Humana

Texto apresentado como requisito, parcial
para obtenção do grau de Mestre, ao
Programa de Pós-Graduação , de Filosofia,
Departamento de Filosofia, Universidade
Federal do Paraná

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Isabel
Limongi

CURITIBA

2004

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	4
1 - A IMAGINAÇÃO E O PROBLEMA DA CAUSALIDADE	13
1.1 - A Causalidade	18
1.2- Razão e Imaginação	38
1.3 Conclusões gerais	49
2 - IMAGINAÇÃO E MUNDO	55
2.1 A Solução Naturalista.....	57
2.2 A Justificação da Solução Naturalista	77
2.3 O Aparente Colapso da Solução Naturalista	87
CONCLUSÃO.....	101
BIBLIOGRAFIA	105

O objetivo do presente trabalho é compreender como se articulam no *Tratado da Natureza Humana* os conceitos de razão e imaginação. Para tanto, estabelecemos dois grandes momentos em nossa leitura, em primeiro lugar, analisamos a explicação humeana acerca da causalidade e apontamos neste passo, que o fundamento da causalidade reside na faculdade de imaginar, na medida em que tal faculdade opera associando idéias segundo regras gerais fundadas na experiência. O segundo momento de nosso trabalho foi entender em que medida é possível para Hume, a partir dos resultados alcançados com a análise da causalidade resolver o problema da existência contínua e distinta. Pretendemos mostrar que esta crença é explicada de modo suficiente na medida em que Hume empreende a explicação do processo da imaginação que lhe dá origem. Chamamos a solução presente neste momento de solução naturalista, uma vez que, a crença na existência contínua e distinta se resolve em tendências naturais de nossa imaginação.

The objective of the present work is to understand how the concepts of reason and imagination are connected in David Hume's *Treatise of Human Nature*. In order to do this, we divide our work in two major parts. Firstly, we show in Hume's analysis of causation, that the foundation of causality lies on imagination as this faculty operates associating ideas according to general rules founded on experience. Secondly, we search to understand how it is possible founded on analysis of causation solve the question about the continued and distinct existence. We intend to show that this believe is sufficiently explained by Hume when he describes all the process of imagination in order to attain this believe. This believe is the result of natural tendencies of our imagination, and this is why we call this solution Hume proposes a natural solution.

INTRODUÇÃO

O objetivo principal do presente trabalho é fornecer uma leitura da filosofia de Hume, a partir do *Tratado da Natureza Humana*, que unifique os conceitos de razão e imaginação. Por um lado, temos no Tratado a tese segundo a qual a razão não é capaz de lidar com as inferências oriundas da experiência, uma vez que é da natureza destas inferências não produzirem necessidade, ou seja, é sempre possível conceber o contrário de uma questão de fato, não há contradição formal envolvida nisso. O campo de ação da razão é restrito às relações entre idéias, a chamada província do conhecimento. Neste campo, é impossível conceber uma conclusão contrária depois de estabelecida a inferência, uma vez que neste campo a certeza é possível.

A faculdade capaz de lidar com as inferências oriundas da experiência seria a imaginação. As idéias são associadas na imaginação a partir dos princípios de semelhança, contigüidade e causação. É precisamente sob este último termo que se enquadram as inferências oriundas da experiência, nas quais passamos da repetição freqüente de objetos em associação para a afirmação de que sempre resultará de um objeto A o objeto B. Temos aqui a imaginação como faculdade responsável pela inferência causal.

Ao mesmo tempo a imaginação é a faculdade que separa e junta as idéias simples sem obedecer à ordem destas idéias na percepção. O resultado disto são ficções como dragões e unicórnios e certas inferências equivocadas fundadas em associações fortuitas de elementos da percepção, como por exemplo alucinações resultantes de doenças. Para que este tipo de inferência não ocorra, é preciso corrigir de alguma forma nossas inferências. É quanto a este ponto que temos uma polêmica grande entre os comentadores. Hume afirma que é preciso

recorrer à reflexão de modo a corrigir as inferências feitas pela imaginação. Há comentadores que enxergam aqui que Hume estaria com isto devolvendo à razão algo que lhe foi tirado, quando havia restringido sua atuação exclusivamente às relações entre idéias. A imaginação nos iludiria e a razão nos livraria destas ilusões ou haveria um modo de harmonizar a atuação destas faculdades na filosofia humeana?

São várias as soluções possíveis para este problema, entre os comentadores. Norton¹, por exemplo, defende que em Hume há um espaço para a razão, além das relações entre idéias como corretora dos erros da imaginação. Segundo este autor, Hume se opõe ao projeto de seus contemporâneos escoceses (*Scottish Common-Sense Philosophers*) que era o de refutar o ceticismo. Segundo os escoceses, o verdadeiro filósofo põe de lado a especulação pela pesquisa indutiva, e desta forma procura o conhecimento dos princípios fundando-se apenas na observação e experiência. Uma das descobertas destes filósofos foi a de que a mente humana possui uma constituição específica, um conjunto de faculdades, poderes ou instintos que possibilitariam o conhecimento do mundo em que vivemos. Até aqui é tudo parecido com Hume, basta lembrar que o Tratado é uma tentativa de introduzir o método experimental em assuntos morais e do papel crucial que têm em sua filosofia os instintos e as propensões naturais. Entretanto, há uma diferença crucial entre Hume e seus contemporâneos escoceses, a saber, Hume não dá o passo que consiste em identificar certeza psicológica com epistème, como faziam os escoceses.²

¹ NORTON, David F. *David Hume, Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Especialmente Cap. 5.

² Para que esta informação seja verdadeira, é preciso saber se esta distinção entre certeza e conhecimento se encontra desta forma na filosofia de Hume. A partir da Parte III do Livro I do Tratado entendemos não ser este o caso, uma vez que a província do conhecimento resume-se a relações demonstrativas entre idéias; e onde estaria o conhecimento para os escoceses é para Hume a província da probabilidade, que não é vítima de incerteza absoluta, mas sim da ausência de certeza de um ponto de vista demonstrativo

Há portanto na filosofia escocesa contemporânea de Hume um salto da certeza fornecida pelas nossas faculdades para a afirmação de nossa capacidade de conhecer a objetividade. No caso de Hume, as crenças decorrentes do exercício de nossas faculdades não são evidências da nossa capacidade de conhecer o mundo objetivo; elas são, segundo Norton, *o melhor que temos, e mais eficazes que as produções da filosofia. Não há em Hume inferência da crença ao verdadeiro, ao certo demonstrativamente.*³

A conclusão que Norton extrai disto é que Hume recusa-se a abandonar a filosofia para uma espécie de crença providencialista natural. Para este comentador, Hume não abandona toda filosofia especulativa por um tipo de naturalismo no qual a razão subordina-se ao sentimento. Para entender melhor este argumento, vejamos uma classificação possível para o termo razão. Em primeiro lugar, diz Norton, razão não é uma faculdade oculta, e embora Hume use esta expressão, este uso é segundo Norton *intended only to draw attention to certain generally similar human capabilities*. Razão seria, de modo geral, uma faculdade pela qual impressões e idéias são unidas e separadas.

Esta definição pressupõe uma distinção humeana entre raciocínio reflexivo e raciocínio reflectivo. Exemplo do primeiro tipo são nossas inferências causais: este grupo seria caracterizado por Hume como natural, imediato e instintivo. O raciocínio reflectivo, por outro lado, é deliberado, voluntário, é responsável pela nossa capacidade de abstrair, avaliar e julgar. É a partir desta distinção que Norton pretende suavizar a tese da subordinação, segundo a qual a razão é escrava das paixões, na medida em que o raciocínio pode subverter ou corrigir uma propensão natural. Dentre as propensões naturais passíveis de correção pela

³ A despeito disso, a posição de Hume não é fraca; afinal na província da probabilidade há o que se chama prova, ou seja, um tipo de probabilidade com o máximo de certeza possível, e a mera probabilidade. Embora não haja certeza demonstrativa, a prova é suficiente em Hume.

razão encontramos, de acordo com Norton, as oriundas da imaginação, sendo esta faculdade tão somente fonte de erro e ilusões, como acontece com todas as nossas crenças naturais. É preciso então, segundo Norton, um critério que seja externo às crenças para torná-las confiáveis, e este critério, segundo ele, é a razão.

Como Norton se opõe ao papel destinado à razão decorrente da tese da subordinação, segundo a qual a razão é a serva das paixões, ele procura um espaço para a razão na filosofia de Hume que não seja só de subordinada, e quando ele fala em razão, quer designar uma faculdade distinta da imaginação e que corrige as ilusões desta última⁴. O problema disto é que Hume circunscreve a ação da razão às relações entre idéias, e quando falamos em causalidade estamos falando de inferências prováveis feitas a partir da imaginação e cuja evidência não é reflexiva, mas sim instintiva. É preciso esclarecer que há um espaço para a reflexão na análise da causalidade, como veremos adiante, mas não na probabilidade perfeita, chamada por Hume de prova. Quando existem casos contrários que enfraquecem o instinto, é aí que entra a reflexão, mas subordinada à experiência. E quando Hume usa o termo razão para se referir a estas operações da imaginação, como veremos, ele não tem em mente algo distinto da imaginação, mas sim a própria imaginação operando segundo regras, o que chamamos de razão experimental.

Noxon⁵, enxerga nesta relação entre imaginação e razão uma tensão mais profunda. Haveria, segundo este autor, dois projetos irreconciliáveis na filosofia do Tratado, um filosófico crítico e outro psicológico construtivo. Esta tensão seria o resultado de Hume

⁴ And the imagination, another of our instinctive faculties, is not only “inconstant and fallacious”, but also leads by natural and necessary steps to conclusions that are contrary to one another. All in all, our natural beliefs or inclinations are not particularly reliable. *Norton, pg 217-8.*

⁵ Noxon, J. *Hume's Philosophical Development*. Oxford, Clarendon Press, 1973.

herdar o dualismo cartesiano mente/corpo via Locke.⁶ Este dualismo refletia-se, em primeiro lugar, na separação humeana entre mente e corpo, que na visão de Noxon dificultaria o estudo de nossas operações mentais, uma vez que há uma grande dependência entre os tópicos em questão. Hume, pretendendo empreender um estudo da mente humana, ou do entendimento humano, marcado desde o começo por este dualismo, ainda teria o dualismo inerente ao seu projeto, que é, segundo Noxon, realizar intenções céticas tornando-se um mestre da mecânica mental.⁷ Segundo este autor, Hume não conseguiu harmonizar estas tarefas, de modo que o aspecto psicológico da pesquisa teria sido abandonado na Investigação em detrimento do aspecto filosófico.

Uma vez que tais leituras surgem, segundo entendemos, da relação entre razão e imaginação, é preciso entender como estas faculdades se relacionam, e é este o objetivo do presente trabalho. O caminho que propomos para responder estas questões se divide em duas partes; uma leitura da análise humeana da causalidade, e uma leitura do modo como ele trata o problema da existência contínua e distinta, a partir dos resultados alcançados na análise da causalidade.

Procuraremos ressaltar que da análise da causalidade não resulta um ceticismo, entendido como a afirmação da impossibilidade de conhecimento acerca de qualquer coisa. Isto vai de encontro a uma linha de comentadores, entre os quais Stroud, que afirmam haver uma fase negativa e outra positiva no pensamento de Hume. O que eles chamam de negativo é a afirmação de que a idéia de conexão necessária não se funda na razão, mas sim na

⁶ *Despite his scepticism about the validity of any metaphysical solution to the problems created by divorcing mind from body, Hume commits himself to dualism. Very early in the Treatise he observes that sensation 'arises in the soul originally from unknown causes (...). In other words, a philosophy of mind must be worked out quite independently of any scientific investigation of the physical conditions which make perceptual and cognitive experiences possible.* Noxon. Part IV, pg. 125-6.

experiência. Entendemos que tal descoberta não é negativa, nem que haja algo de negativo aqui. Trata-se de um só argumento, e a parte chamada de negativa não é distinta, mas é parte deste todo.

Em seguida, pretendemos mostrar que o fundamento da causalidade é a faculdade de imaginar. Esta faculdade não é mera fantasia, como queria Norton. Existe um papel da imaginação negligenciado por este comentador, a saber, o papel associacionista desta faculdade. Imaginar não é apenas separar e juntar sem ordem as percepções simples; imaginar também é operar segundo certos padrões gerais de associação⁸. Estas associações acontecem seguindo três princípios: semelhança, contiguidade e causação.

A importância da causação reside no fato desta relação ser capaz de nos levar além do que é imediatamente percebido pelos sentidos. Na relação causal temos um termo presente aos sentidos que nos leva a inferir a existência de outro termo ausente aos sentidos. Por aparecerem sempre juntos, somos levados a afirmar a existência de uma conexão necessária entre os termos. A questão que motiva a investigação humeana é a busca da origem desta idéia de conexão necessária.

Como a relação causal funda-se na experiência, e como a experiência não pode fundar certezas demonstrativas, uma vez que sempre podemos conceber eventos diversos dos regulares sem que isto implique contradição formal, é preciso buscar outra fonte que não a razão para a idéia de conexão necessária.

Esta fonte será a imaginação, e com esta descoberta se inicia uma nova fase no texto humeano. Uma vez que a imaginação é a faculdade responsável pela inferência causal, é preciso entender como esta faculdade opera neste sentido. O ponto culminante desta

⁷ Noxon, pg. 130.

⁸ Tratado, I, I, IV, 1.

investigação que se inicia aqui é a tese da imaginação como faculdade responsável pela comunicação de vivacidade às inferências causais. Esta comunicação de vivacidade se dá mediante certas regras de julgar.

Nosso próximo passo será apontar dificuldades quanto ao funcionamento deste sistema e como estas dificuldades são solucionadas a partir dos princípios do sistema. A primeira dificuldade insere-se no horizonte da causalidade e diz respeito a inferências que apesar de regulares apresentam suficientes casos contrários, de modo a não produzir uma expectativa com força e evidência similar a da causação. O problema é que, a despeito da contrariedade de casos, a inferência é feita, é por isto que este ponto é tão importante para Hume; como explicar uma inferência que ocorre e ainda assim não é forte como a evidência produzida pela causalidade, chamada por ele neste momento de prova?

É preciso avaliar qual das inferências é a mais provável, mas neste caso o apelo ainda é à experiência, mas a experiência que temos do uso de nossas faculdades. É a partir de uma avaliação do modo como fazemos inferências que podemos avaliar se uma certa inferência é válida ou não. Preserva-se assim o apelo à experiência como fonte última de nossas inferências e, uma vez que trata-se de avaliar o funcionamento das inferências feitas no âmbito da imaginação, a avaliação é feita a partir da imaginação, e não da razão, entendida demonstrativamente. Esta avaliação se dá mediante a elaboração de regras. Estas regras são elaboradas a partir da experiência acumulada, e ao final da parte três, Hume fornecerá uma lista com oito regras, as quais servem de guia para que nos orientemos em nossas inferências. A partir daqui, a imaginação assume um papel regulador e, para distinguir este aspecto do aspecto fantasioso desta faculdade, chamaremos esta face da imaginação de razão experimental, de modo a distingui-la da mera fantasia.

Mas a dificuldade maior do sistema ainda não é esta. Existem certas inferências que embora feitas pela imaginação ou razão experimental, aparentemente não seguiriam os padrões apresentados na análise da causalidade. O grande exemplo deste tipo de inferência é a crença na continuidade e independência dos objetos externos. O nosso próximo passo será, portanto, mostrar que esta crença também encontra seu fundamento no sistema humeano. Este tópico é analisado na seção *Do Ceticismo Quanto aos Sentidos* e nossa análise se dividirá em três momentos.

Em primeiro lugar mostraremos aquilo que chamamos de solução naturalista para o problema da continuidade dos objetos percebidos. Pretendemos mostrar que a noção de existência externa é em primeiro lugar irrecusável, quer dizer, não podemos pôr a existência do mundo em questão, antes, temos que entender como esta crença se forma em nós. O primeiro elemento envolvido aqui é o caráter fragmentado de nossa percepção. Como supor que algo continua a existir mesmo quando dele não temos mais experiência? Para Hume, o que ocorre neste caso é que nossa imaginação tende a preencher as lacunas da nossa percepção, a partir dos elementos fornecidos pela experiência. Isto é ir além do que a causalidade nos autoriza, uma vez que não podemos usar o costume, que opera no caso das inferências causais, para ir além das percepções envolvidas na inferência em direção a objetos independentes, que são entidades distintas das percepções.

Em seguida, mostraremos como Hume justifica isto que chamamos de solução naturalista. Ao justificar o sistema que chama de seu, temos a solução final de Hume para o problema em questão, a saber, a crença na existência independente é resultado de tendências naturais da imaginação, tendências estas que não são afetadas por qualquer avaliação filosófica acerca da racionalidade do processo que lhes deu origem. É neste momento que surge o que chamamos de colapso aparente da explicação naturalista. Ao analisar a

independência dos objetos externos com relação a nossa percepção, Hume se depara com dificuldades de tal monta que a própria noção de continuidade, que parecia devidamente justificada, parece cair por terra.

Neste passo, Hume tenta ir além do limite posto pela filosofia, ele procura superar esta situação incômoda, de um ponto de vista filosófico, de crer em algo sem razão que fundamente a crença além do que dita a imaginação. A solução filosófica para este dilema é o sistema da dupla existência, segundo o qual existiriam dois tipos de coisas, as percepções, que teriam uma existência contínua, mas dependente, e os objetos, cuja existência seria independente das percepções. Pretendemos mostrar que esta situação descrita só é filosoficamente incômoda se assumimos que a filosofia tem por função a descoberta de verdades absolutas, o que não é o caso da compreensão humeana da filosofia.

O resultado deste esforço para além daquilo que havia sido posto como limite pela sua própria filosofia, leva Hume à dúvida e ao que ele chama de desespero cético ao final da seção II. É nossa intenção mostrar que este desespero cético não é a posição final de Hume quanto ao problema da existência contínua e independente dos corpos, ao mesmo tempo que tal postura faz parte do argumento humeano desenvolvido desde o início do *Tratado*. Não é a postura final de Hume, porque implicaria no fim da atividade investigativa, o que não ocorre, como atestam os livros seguintes do *Tratado*. Ao mesmo tempo faz parte do esquema geral de Hume o reconhecimento dos limites do entendimento humano, e isto só pode ser alcançado chegando no limite e tentando transpô-lo.

1 - A IMAGINAÇÃO E O PROBLEMA DA CAUSALIDADE

A certa altura do seu *Tratado*, Hume observa que há uma tendência da natureza humana a usar o mesmo termo para aquilo que é muito semelhante, o que é fonte constante de obscuridade e erro quando de uma análise mais rigorosa. É curioso notar que amiúde a filosofia de Hume tem sido vítima desta tendência. Isto ocorre porque, muitas vezes, a argumentação humeana se dá num movimento que vai de um uso mais amplo para um uso mais restrito de um termo. Não perceber isto significa mergulhar numa grande confusão quanto ao sentido do texto humeano.

Assim acontece com a noção de imaginação. Ao mesmo tempo em que esta faculdade é responsável pela formação de nossas idéias mais fracas e pálidas, ela é também sustentáculo de nossas crenças causais. No primeiro caso, imaginar é o mesmo que fantasiar, e *não se fala senão de cavalos alados, dragões de fogo e gigantes monstruosos*. No segundo caso, a imaginação é a faculdade responsável pela transição causal, o que ocorre mediante a comunicação de vivacidade entre as idéias de nossos raciocínios causais. *Portanto, quando a mente passa da idéia ou impressão de um objeto à idéia de outro objeto, ou seja, à crença neste, ela não está sendo determinada pela razão, mas por certos princípios que associam as idéias desses objetos, produzindo uma união na imaginação.*⁹

⁹ Tratado, I, III, VI, 12.

Este duplo tratamento da noção de imaginação gerou várias interpretações entre os comentadores. Norton¹⁰, por exemplo, assume que não há em Hume a possibilidade de um conhecimento objetivo das coisas. Nossas crenças são o melhor que temos, e mais eficazes que as produções da filosofia. A imaginação, neste caso, se reduziria à fantasia e seria responsável por nossos erros. Nisto consistiria o ceticismo epistemológico de Hume. De acordo com este comentador, porém, *Hume se recusa a abandonar a filosofia pela crença natural providencialmente garantida*. Daí resulta o papel da razão como faculdade corretora dos erros produzidos pela imaginação. Temos então a imaginação como fantasia, ou seja, responsável por uma série de inferências infundadas, e a razão como uma outra faculdade que corrige os erros a que somos levados pela primeira.

Annette Baier¹¹, por outro lado, afirma que a razão dedutiva falha ao tentar produzir inferências causais e explicar-lhes a origem, enquanto que a imaginação apoiada pela experiência conseguiria dar conta disto de que a razão é incapaz. Para esta autora não haveria ceticismo na Parte III, estaríamos diante de um triunfo da imaginação quanto à explicação da causalidade.

A investigação sobre a causalidade empreendida na parte III do *Tratado* tem de fato as conseqüências destrutivas que se costuma lhe atribuir? Ao afirmar que as inferências causais não derivam da razão, resultaria o fato de serem elas irracionais e, portanto, Hume defenderia um ceticismo com relação à nossa faculdade de conhecimento, como quer Norton? Fundar as inferências causais na imaginação é de fato uma atitude cética? É com objetivo de esclarecer estas questões que investigaremos a parte III do livro I do *Tratado*. Procuraremos esclarecer

¹⁰ NORTON, David Fate. *David Hume, Common-Sense Moralism Skeptical Metaphysician*.

¹¹ Baier, Annette. *A Progress of Sentiments*. Especificamente os capítulos terceiro e quarto.

como a imaginação atinge na filosofia de Hume um estatuto epistemológico inédito na história da filosofia.

Nosso trajeto, porém, não se restringirá a esta passagem. Antes percorreremos a primeira parte do Livro I, na qual Hume pela primeira vez fala da imaginação distinguindo-a da memória. Este primeiro passo permitirá que fique claro o primeiro significado de imaginação mencionado acima. Em seguida passaremos à parte III, onde será tratado o problema da transição causal. Neste momento, a imaginação deixa de ser somente a faculdade formadora de nossas idéias mais pálidas e adquire um estatuto diferente, pois será esta faculdade o espaço em que se dará a transição causal, e é graças à imaginação que ocorre a comunicação de vivacidade na dita transição.

Temos na seção III da parte I, *Das idéias da memória e da imaginação*, uma primeira definição do que seria imaginação; trata-se de uma definição indireta, por oposição à memória *A faculdade pela qual repetimos nossas impressões da primeira maneira [retendo em sua aparição como idéia grande parte da vivacidade original] se chama MEMÓRIA, e a outra IMAGINAÇÃO.*¹² A partir dessa passagem podemos formular da seguinte forma a definição de imaginação: faculdade pela qual repetimos uma impressão na mente sem qualquer grau de força e vivacidade. Temos em seguida duas distinções entre imaginação e memória. Em primeiro lugar, quanto ao grau de vivacidade Hume diz que as idéias da memória são muito mais vivas e fortes que as da imaginação, e que a primeira faculdade pinta seus objetos em cores mais distintas que todas as que possam ser usadas pela última.¹³ Em seguida temos a diferença do ponto de vista da representação das impressões sensíveis. Todas as idéias derivam de impressões, mas de acordo com Hume, a imaginação não se restringe à mesma

¹² Tratado, Livro I, Parte I, Seção III, 1.

¹³ Idem.

ordem e forma das impressões originais, ao passo que a memória está de certa maneira amarrada quanto a esse aspecto, sem nenhum poder de variação.¹⁴ A memória, portanto, além de apresentar idéias mais vívidas que a imaginação, preserva a ordem de aparição destas, ao passo que a imaginação, além de apresentar idéias mais fracas, não preserva a ordem de aparição das impressões, antes mistura e altera esta ordem. Os exemplos dados por Hume são bastante esclarecedores: ao falar do modo de operar da imaginação, ele cita as fábulas, nas quais aparecem dragões e cavalos alados. Já o exemplo de operação da memória é o historiador, que para ser bom deve permanecer fiel à ordem dos eventos narrados e em caso de alguma alteração “fará notar essa desordem, recolocando assim a idéia na posição devida.”¹⁵

Estamos diante da idéia de imaginação como livre associação, a liberdade desta faculdade é de tal monta que Hume a enuncia como um princípio da natureza humana, qual seja, a imaginação é livre para transpor e transformar suas idéias. Esta liberdade da imaginação envolve uma capacidade de separar as idéias e juntá-las novamente conforme se queira; isto por sua vez envolve um outro princípio humeano, a saber, o do atomismo, segundo o qual tudo que é distinto é separável, ou seja, nada está ligado a nada, não há conexão inseparável entre idéias simples¹⁶. Este princípio é essencial para a discussão da

¹⁴ Idem.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Carlos Alberto Ribeiro de Moura, em seu texto “Crítica humeana da razão”, defende a idéia de que a liberdade da imaginação, bem como a distinção entre simples e complexo e todos os temas da filosofia de Hume pressupõem o princípio da distinção e separabilidade, que por sua vez não encontra fundamentação na filosofia do autor, sendo antes um princípio metafísico. Don Garrett, por outro lado, nos fornece uma alternativa de leitura, segundo a qual o princípio encontra seu fundamento a partir das reflexões de Hume sobre imaginação e memória (Tratado, I, I, III). A partir da capacidade da imaginação de produzir separação, teríamos sua liberdade de transpor e mudar suas idéias, o que prepararia o terreno para o anúncio do princípio adiante, na seção sobre as idéias abstratas. Em seu artigo, Carlos Alberto analisa uma posição similar à defendida por Garrett e afirma que

causação, uma vez que é precisamente porque não há conexão inseparável que é preciso investigar as causas de atribuirmos tal conexão às nossas percepções.

Ainda na parte primeira do *Tratado*, Hume nos fala do papel da imaginação na associação entre as idéias, antecipando o tema a ser desenvolvido na parte III. É importante ressaltar que nesta passagem aparece já a contraparte da total liberdade da imaginação anteriormente citada. A imaginação não é simplesmente livre-associação, em suas operações, ela também é guiada por *princípios universais que a tornam, em certa medida, uniforme em todos os momentos e lugares*. Temos então uma faculdade que opera em duas direções, ou seja, imaginar tanto pode significar meramente combinar elementos isolados da percepção, de modo a produzir idéias fracas e sem correlato sensível; mas também imaginar pode significar operar dentro de certos padrões gerais de associação.

*As qualidades que dão origem a tal associação, e que levam a mente, dessa maneira, de uma idéia à outra, são três, a saber, SEMELHANÇA, CONTIGÜIDADE no tempo ou no espaço, e CAUSA e EFEITO.*¹⁷

tal tipo e leitura não encontra caução no texto do autor. Haveria, segundo este autor, uma separabilidade já dada à qual a máxima da liberdade da imaginação remeteria, de modo que o princípio estaria sendo pressuposto. Não nos parece, entretanto, de todo impossível defender a posição de Garrett. Hume, nas primeiras páginas do *Tratado*, ao nos fornecer suas primeiras definições e o primeiro princípio da ciência da natureza humana, o princípio da cópia, parece estar partindo de observações, ainda que primeiras, sobre o entendimento humano. Podemos pensar, então, que as distinções entre simples e complexo, impressão e idéia e imaginação e memória, são problemáticas neste sentido, mas Hume as pensa como claramente percebidas na experiência, como naturais ao ser humano, de modo que, do natural, se estabelece um princípio, neste caso o da liberdade da imaginação; a partir dele, o princípio da distinção e separabilidade. Esta leitura, entretanto não resolve o problema, afinal resta ainda saber por que Hume pensa estas distinções essenciais como claramente percebidas e é aqui que se faz pertinente a leitura de Carlos Alberto.

¹⁷ *Tratado*, I, I, IV, 1.

Caso a imaginação não procedesse obedecendo a estes princípios, *nada seria mais inexplicável que as operações desta faculdade*.¹⁸ Dentre os princípios associativos, a causação ocupa um espaço privilegiado, pois é o que mais influencia a imaginação, e *nenhuma relação produz uma conexão mais forte na fantasia*. Observamos, portanto, que a imaginação é livre, mas esta liberdade se dá sob certas condições, que são os princípios associativos sem os quais não seria possível a formação de idéias complexas. Desde o princípio, temos a idéia de uma estrutura ou sistema construído a partir da composição das percepções atômicas e também a idéia de regularidade na formação das idéias complexas. Esta regularidade será de fundamental importância ao longo de nosso texto.

Tendo em mente estas duas faces da imaginação delineadas no início do *Tratado*, passemos agora ao desenvolvimento da relação causal e vejamos como a imaginação atua neste caso. É preciso observar antes de tudo que não estamos nos movendo no domínio da total e absoluta separação entre as idéias pressupostas pelo princípio da liberdade da imaginação. A partir do momento em que se têm princípios que funcionam como “*uma força suave que comumente prevalece*”, estamos diante de uma certa tendência ordenadora do entendimento humano e tentando entender como ela funciona.

1.1 - A Causalidade

As duas primeiras seções da parte III nos apresentam distinções com intuito de delimitar precisamente o assunto a ser estudado, e graças a estas distinções a causalidade emerge como objeto privilegiado de estudo. Temos então num primeiro momento uma distinção entre conhecimento e probabilidade.

¹⁸ Idem.

Neste passo, Hume reafirma o que foi dito no início da seção intitulada “*Das Relações*”, na qual diferenciava as relações filosóficas das naturais. O termo relação, segundo Hume, possui dois sentidos. Pode significar a qualidade pela qual juntamos duas idéias na imaginação, uma naturalmente conduzindo a outra; neste caso, estamos diante do sentido comum do termo. A filosofia, porém, ampliou este sentido para designar qualquer comparação, ainda que não haja princípio de conexão entre os termos comparados. As relações filosóficas são, portanto, comparações arbitrárias entre termos, uma vez que não há tendência natural a passar de um termo a outro e que, ainda assim, *julgamos adequado compará-las*. A novidade aqui é que estas relações subdividem-se agora em dois grupos, quais sejam, (a) “*relações que dependem inteiramente das idéias comparadas*”, que são semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade e número, e (b) “*as que podem se transformar sem que haja nenhuma transformação nas idéias*”, ou seja, causalidade, identidade e relações de espaço e tempo. O primeiro grupo é o único que pode ser objeto de conhecimento, uma vez que depende inteiramente das idéias, mas não é este grupo que interessará a Hume. Na verdade ele dedica apenas parte da seção I a ele, os problemas aparecem quando se fala do segundo grupo.

Este é o grupo da probabilidade, e o primeiro passo dado por Hume é definir raciocínio como *uma comparação e uma descoberta das relações, constantes ou inconstantes, entre dois ou mais objetos*.¹⁹ Isto supostamente ocorreria de três maneiras, a saber, quando temos ambos os objetos relacionados presentes à mente, quando nenhum deles está presente e quando pelo menos um deles está presente. Dizemos supostamente porque na verdade só a

¹⁹ De modo geral, Hume utiliza o termo objeto para se referir às percepções sensíveis, sem que isto signifique a existência de percepções representantes e objetos representados ou que exista algo diferente da nossa percepção, embora nos pareça problemática também a caracterização de Hume como fenomenista.

terceira maneira satisfaz à exigência de Hume, uma vez que nos dois primeiros casos percebemos intuitivamente se há ou não relação entre os objetos comparados, já que eles ou estão plenamente dados na percepção, ou plenamente ausentes na percepção, enquanto que no caso da terceira temos a possibilidade de descobrir o que resulta habitualmente de um objeto qualquer.

*Quando ambos os objetos estão presentes aos sentidos, juntamente com a relação, chamamos a isso antes de percepção que de raciocínio – pois neste caso não há, propriamente falando, um exercício do pensamento, e tampouco uma ação, mas uma mera admissão passiva das impressões pelos órgãos da sensação.*²⁰

Com isto excluimos a identidade e a relação de tempo e espaço do campo dos raciocínios, já que elas não são capazes de preencher o requisito exigido por Hume, não levam a mente “além daquilo que está imediatamente presente aos sentidos” A causalidade é a única relação que partindo de um elemento é capaz de nos fazer afirmar algo acerca de um outro elemento que não vemos e, portanto, nos levar além daquilo que é presentemente percebido.²¹

É preciso esclarecer o que significa este “levar além dos sentidos”. Isto quer dizer concluir algo acerca de um objeto com um grau de evidência similar ao do conhecimento, sem no entanto usar as meras idéias, ou seja, sem buscar relações necessárias entre elas, relações

²⁰ Tratado, I, III, II, 2.

²¹ As conclusões relativas às relações de tempo/espaço e identidade exigem sempre a suposição de uma causa que de alguma forma nos leve a concluir algo acerca das aparentemente invariáveis relações de distância e contigüidade ou, no caso da identidade, que nos faça concluir, apesar da percepção ser descontínua, que a identidade se preserva. O passo além do presente aos sentidos é da causalidade nos dois casos.

que necessariamente se apresentam quando as idéias se apresentam. No caso da causação, portanto, não há nenhum tipo de necessidade de passar de um termo a outro, mas tudo se passa como se houvesse na causação uma necessidade do tipo encontrado nas relações entre idéias. A probabilidade adquire então um estatuto similar ao dos raciocínios demonstrativos, graças à possibilidade de se provar um argumento provável, tornando assim a probabilidade perfeita. Enuncia-se desse modo um primado da causalidade sobre as demais relações filosóficas, o que determina um novo passo na argumentação, que é o estudo da origem da idéia de causalidade.

Uma vez que foi estabelecida a máxima segundo a qual toda idéia se origina de uma impressão, o caminho para encontrar a origem da idéia será buscar uma impressão da qual a idéia seja cópia. Neste momento da investigação a busca se dá no plano do visível, dos objetos externos. Hume quer saber se há uma qualidade dada do objeto que seja a causa da idéia de causação.

Tomando uma relação causal qualquer, podemos examiná-la de duas maneiras: (a) considerando separadamente cada termo da relação e (b) considerando a relação entre os objetos. No primeiro caso tem-se que a impressão não está em uma qualidade particular dos objetos, pois é impossível, dada a diversidade dos objetos envolvidos em relações causais, encontrar uma qualidade que seja comum a todos eles e que possa ser responsável pela relação causal. Da segunda maneira, porém, algum resultado é alcançado. Vejamos.

Ao tomar a relação entre os objetos parece que damos um passo além, descobrimos que todos os objetos presentes em uma relação causal são contíguos, já que *nenhum objeto pode atuar em um momento ou lugar afastados, por menos que seja, do momento e lugar de*

*sua própria existência*²². Além de estarem próximos, estes objetos também aparecem numa certa ordem, qual seja, em primeiro lugar a causa e em seguida seu efeito. Portanto os objetos da relação causal, além de contíguos, são sucessivos, e a causa apresenta uma prioridade temporal em relação ao efeito. Segundo Hume, isto é tudo que se pode dizer sobre a relação causal estudando-a desta forma. *Não podemos ir mais longe considerando este caso particular*. Tudo que a experiência nos autoriza a concluir é isso e qualquer passo além é dado sem seu aval.

*Quando dirijo meu olhar para as qualidades conhecidas dos objetos, descubro imediatamente que a relação de causa e efeito não depende em nada delas. Quando considero suas relações as únicas que encontro são as de contigüidade e sucessão – que já mostrei serem imperfeitas e insatisfatórias.*²³

Contigüidade e sucessão são, portanto, de acordo com Hume, essenciais à causalidade, embora não sejam suficientes para justificar a passagem da causa ao efeito. Vejamos o que podemos extrair de um caso de causa e efeito. Hume toma como exemplo a comunicação de movimento de um corpo a outro e neste caso, *tudo que vemos é que um corpo se aproxima do outro; e que seu movimento precede o movimento do outro, porém sem um intervalo perceptível. É inútil atormentarmo-nos com mais pensamentos e reflexões sobre esse assunto. Não podemos ir mais longe considerando este caso particular*²⁴. A despeito de termos

²² Tratado, I, III, II, 6.

²³ Tratado, I, III, II, 12.

²⁴ Tratado, I, III, II, 9.

descoberto as relações de contigüidade e sucessão, delas não se infere nada mais, de modo que concluímos serem estas relações insuficientes para fundar a relação causal.

Uma solução possível seria ignorar este limite da experiência e empreender uma definição *a priori* para a causação. Hume oferece a seguinte possibilidade: causa seria *uma coisa que produz outra*. Entretanto, esta definição exige a definição do termo produção, definição esta que não difere, segundo Hume da causação, de modo que por este caminho andamos em círculos. Estamos diante de um dilema, a saber, o método experimental encontrou um limite intransponível e o método racionalista não é capaz de nos fazer avançar. Mas Hume observa logo em seguida que *um objeto pode ser contíguo e anterior a outro, sem ser considerado sua causa*²⁵. Para que o consideremos causa, é preciso que haja uma **CONEXÃO NECESSÁRIA** a ser levada em consideração; e esta relação é muito mais importante que as outras duas anteriormente mencionadas.²⁶

A aplicação do método experimental nos leva a buscar nas impressões a origem da idéia de conexão necessária. Esta busca, porém, redundando em fracasso. *Quando dirijo meu olhar para as qualidades conhecidas dos objetos, descubro imediatamente que a relação de causa e efeito não depende em nada delas*²⁷. Deparamo-nos mais uma vez com contigüidade e sucessão, nada mais. Diante de mais esta dificuldade Hume assume um tom desesperado. *Deverei afirmar, em desespero de causa, que estou de posse de uma idéia que não é precedida por qualquer impressão similar?*²⁸. Esta postura não deve ser entendida como um desespero cético paralisante da atividade investigativa. Conforme o próprio Hume diz na

²⁵ Tratado, I, III, II, 11.

²⁶ Tratado, I, III, II, 11.

²⁷ Tratado, I, III, II, 12.

²⁸ Tratado, I, III, II, 12.

seqüência, seria prova de *leviandade e inconstância* negar um princípio tão firmemente estabelecido como o princípio da cópia.

A solução para este dilema está em uma espécie de dispersão da busca, por assim dizer, ou citando as palavras de Hume,

*Devemos, portanto, proceder como aqueles que, à procura de alguma coisa escondida e não a encontrando no lugar esperado, saem por todos os campos vizinhos, sem objetivo ou propósito certo, na esperança de que a sorte acabe por guiá-los até aquilo que buscam.*²⁹

Isto implica uma investigação indireta da origem da idéia de conexão necessária, uma colocação de outras questões cujas respostas *lancem* uma luz indireta sobre a questão principal. Hume, portanto, não abandona seu método de investigação, ele apenas muda a estratégia de aplicação do mesmo. Desta nova estratégia duas questões se destacam: (a) *por que uma causa é sempre necessária?* E (b) *por que concluímos pela necessidade de certas causas para certos efeitos e qual a natureza da inferência e da crença nela depositada?*³⁰

A investigação havia se iniciado com uma busca nas impressões externas, o que parecia ser a princípio a mais pura aplicação do método experimental; diante do fracasso desta abordagem, dois novos caminhos são propostos: uma busca de ordem lógica (a) e uma de ordem epistemológica (b); esta última será chamada pela literatura de *problema da indução*. Vejamos o que se consegue com esta mudança de abordagem.

É importante que se frise neste ponto o deslocamento proposto por Hume de uma busca por uma impressão externa, isto é, por um *dado* perceptivo, para uma busca pelas causas de nossos juízos, uma volta para o interno, para o que é próprio da mente humana no

²⁹ Tratado, I, III, II, 13.

³⁰ Tratado, I, III, II, 14 e 15.

modo como lida com as percepções, isto é, pelo que a mente, ou o sujeito, acrescenta ao dado, pelo que é *posto* e não simplesmente *dado*. A primeira questão propõe uma análise do ponto de vista demonstrativo, a segunda, do ponto de vista empírico. O fato de que julgamos não é aqui posto em dúvida, a questão é saber como estes juízos são formados.

Ressaltemos também que esta *dispersão da busca* proposta por Hume não significa um abandono do projeto experimental. Porém, na medida em que os juízos investigados são admitidos como realidades, devem ser tratados como impressões, impressões de reflexão. A investigação permanece fiel à teoria empirista de Hume acerca das percepções da mente.³¹

A propósito da primeira questão, acerca da necessidade, Hume observa o equívoco de atribuir-lhe caráter de certeza demonstrativa. Não há certeza ou conhecimento para o princípio segundo o qual, para todo x existe uma causa de x . Só temos de fato certeza quando, comparando objetos, descobrimos novas relações entre as idéias, e dentre as relações passíveis de certeza demonstrativa citadas na seção 1, não encontramos a necessidade.

Além do mais, demonstrar a necessidade do princípio significa assumir como certo a impossibilidade de algo existir sem princípio produtivo. Isto, por sua vez, implicaria a ausência de distinção entre os objetos, a despeito das peculiaridades de cada um, contrariando assim o atomismo humeano. A causalidade seria, assim, uma relação passível de certeza absoluta. O problema é que, para Hume, tudo que é distinto é separável, ou seja, se é possível conceber dois objetos que sempre aparecem juntos como separados e distintos, então não é

³¹ Poderíamos dizer, também, que Hume permanece nesta passagem fiel ao empirismo de Locke. No *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, Lv II, Cap I, Locke identifica duas fontes para as idéias, sensação e reflexão. As primeiras compreendem as qualidades sensíveis como cor, calor, etc; as segundas, as operações da alma, quando refletimos sobre elas, por exemplo, pensamento, vontade, etc. Temos então um espaço importante para as operações internas da mente, em Locke, herdado por Hume.

necessário que haja um princípio produtivo. A resposta à primeira questão deixa claro que não podemos explicar a causalidade em termos de necessidade. A proposição causal não é intuitivamente certa, como queria a tradição, ela não é um conhecimento certo, demonstrativo; o que por eliminação nos conduz à experiência e, portanto, à segunda questão proposta por Hume.

Ressaltemos, neste passo, que do ponto de vista das relações entre idéias, uma remete necessariamente à outra apenas enquanto idéia. No caso do princípio da necessidade, o princípio segundo o qual “para todo x existe uma causa de x”, o que está em jogo é a existência, ou seja, é pressuposto pelo princípio que uma existência remeta a outra assim como uma idéia remete a outra. É neste ponto que intervém o atomismo, ou seja, um objeto me é apresentado como existente sem remissão alguma a outro objeto existente, ainda que a idéia do objeto possa remeter a outras idéias.

A questão “por que uma causa é sempre necessária?” queda, portanto, sem sentido, já que não há nenhum tipo de necessidade formal da qual possamos descobrir o porquê. Por eliminação, temos que só pode ser a experiência a origem desta idéia, mas como a primeira tentativa pela via da experiência não foi suficiente, Hume muda a abordagem, não mais busca nas impressões uma que seja a origem da idéia, procura ao invés disso saber como a experiência origina tal princípio. Questão esta que por sua vez resolve-se na segunda questão levantada anteriormente e que será respondida tomando suas duas partes em separado: (a) por que concluímos que tais causas particulares devem necessariamente ter tais efeitos particulares? E (b) por que realizamos uma inferência daquelas para estes últimos?

A questão (a) trata, pois, das partes componentes do raciocínio causal. A inferência causal nos leva para além do que é visto ou recordado, mas nunca devemos perder de vista estes elementos sensíveis. Na inferência, é preciso estabelecer a existência da causa, o que se

dá somente de dois modos: percepção imediata de nossa memória ou sentidos ou mediante uma inferência a partir de outras causas. Estas causas devem ser determinadas do mesmo modo (impressão presente ou inferência) até que se chegue a algo visto ou recordado.

Hume dá como exemplo a história. Podemos tomar um evento histórico qualquer e remontar as inferências das letras impressas até as testemunhas oculares do evento. A autoridade da inferência funda-se na informação histórica vista ou recordada; se não fosse isso, o raciocínio seria similar ao hipotético, isto é, não seria um raciocínio acerca de fatos ou existências, carente de impressão e desprovido de crença e evidência.

Mesmo que não se recorra às impressões passadas elas ainda exercem influência indireta, na medida em que persiste algo da convicção por elas geradas. Por isso, é igualmente verdadeiro que todo raciocínio acerca de causas e efeitos deriva originalmente de alguma impressão, do mesmo modo que a certeza de uma demonstração procede sempre de uma comparação de idéias, embora possa permanecer mesmo depois de esquecida essa comparação.³²

A análise precedente, acerca das partes componentes do raciocínio causal, revelou elementos heterogêneos presentes na composição do mesmo. Até aqui destacamos um dos componentes do raciocínio causal. Há ainda dois outros componentes destacados por Hume: a transição e a idéia conectada à impressão em cuja existência se crê. Esses, por seu turno, são estreitamente conectos, apesar de distintos. Para facilitar a análise, Hume divide a questão em três partes, a saber, a impressão original, a transição para a causa ou efeito conectado e por fim a natureza e qualidades da idéia.

Acerca das impressões dos sentidos, não há muito que dizer além de que

*Sua causa última é em minha opinião, inteiramente inexplicável pela razão humana, e será para sempre impossível decidir com certeza se elas surgem imediatamente do objeto, se são produzidas pelo poder criativo da mente, ou ainda se derivam do autor de nosso ser.*³³

A despeito dessa origem indeterminada, a coerência destas impressões é suficiente para efetuarmos inferências causais, uma vez que não é questão para Hume a discussão acerca de uma pretensa realidade objetiva fundante de nossas percepções. Uma vez que tudo que temos é a coerência das percepções, esta coerência se constitui em critério de objetividade possível.³⁴

Quanto à memória, Hume a distingue da mera imaginação, conforme já havia feito na passagem citada da parte I do Tratado. A diferença entre memória e imaginação não pode se dar pelas idéias simples, uma vez que tanto memória quanto imaginação retiram suas idéias simples das impressões, e nunca podem ir além dessas percepções originais.³⁵ Tampouco pode ser a disposição do complexo, pois embora a memória preserve a ordem e a imaginação a altere a seu bel prazer, é impossível recordar impressões passadas de modo tão perfeito que seja possível a comparação com a ordem das idéias presentes. A diferença advém tão somente da força e vivacidade superior das idéias da memória em relação à imaginação. São duas as

³² Tratado, I, III, IV, 3.

³³ Tratado, I, III, V, 2.

³⁴ Não queremos com isso defender a leitura de Strawson acerca do suposto realismo humeano. Entendemos que este tipo de leitura deixa de lado o fato de que isto não era um problema para Hume, defender a existência de um mundo distinto das percepções, uma vez que à luz de sua filosofia, tal questão não poderia nem mesmo ser levantada. Por outro lado, não acreditamos na leitura fenomenista segundo a qual da impossibilidade de se provar que há um mundo externo resulta um ceticismo de Hume quanto a esta questão. O fato é que há um critério, a saber, a coerência das percepções, e este critério é o limite a que se pode chegar quanto a este ponto.

³⁵ Tratado, I, III, V, 3.

conclusões que extraímos aqui. Em primeiro lugar, esta força e vivacidade constituem para Hume o fundamento da crença, pois é graças a este critério que é possível distinguir o imaginado do lembrado; em segundo lugar, fica claro aqui que não é questão para Hume a causa última das impressões, a força e vivacidade são suficientes enquanto critério para julgar acerca de questões de fato.

É preciso saber agora algo sobre a sensação que temos deste grau diferente de vivacidade. Quanto mais recente é a impressão da memória, mais clara e forte é a idéia; quanto mais apagada, mais pálida esta última, mais parecida a idéia com uma idéia da imaginação. Disto conclui-se que a crença consiste na vivacidade das percepções.

Passemos agora para o segundo ponto, que é a inferência da causa ao efeito. Esta inferência não deriva de propriedades essenciais dos objetos, pois neste caso estaríamos diante de um conhecimento e seria contraditório conceber o contrário.

Vimos que a única forma de explicar a inferência é a experiência, que funciona da seguinte forma: sempre que estamos diante de uma seqüência de eventos que se repete, tendemos a chamar um deles de causa e o outro de efeito, e para isto basta que um deles esteja presente, o outro é inferido graças à conjunção constante observada nos casos passados.

Ao tentar compreender a natureza da inferência causal a partir da experiência, Hume descobre um novo tipo de relação entre a causa e o efeito, que é a conjunção constante, ou seja, além de contíguos e sucessivos, os objetos da relação causal se apresentam desta forma com regularidade e constância. *Contigüidade e sucessão não são suficientes para nos fazer declarar que dois objetos são causa e efeito, a não ser que percebamos que essas duas relações se mantêm em vários casos.*³⁶

³⁶ Tratado, I, III, VI, 3.

Entretanto não devemos ser tentados a afirmar ser a conjunção constante a origem da idéia de conexão necessária, pois da idéia de conjunção constante inferimos apenas conjunção constante, nada mais. Saltar da conjunção constante para conexão necessária é dar um passo além daquilo que é autorizado pela experiência. Apesar de serem, juntas, conjunção constante e experiência passada, fundamento para a relação causal, a conexão necessária não deriva destas fontes. Em sua investigação, Hume aventava duas outras possibilidades, a saber, razão e imaginação. Precisamos, porém, entender bem em que contexto isto acontece. Estamos na seção VI onde Hume discute a inferência da impressão à idéia. Neste ponto, devido à descoberta da conjunção constante como responsável pela passagem da idéia de um objeto à idéia de outro objeto que é seu efeito, é que surge a questão de saber se é a razão ou a imaginação a faculdade responsável por esta inferência. Assim, chegamos ao ponto em que a imaginação assume papel de origem da idéia de conexão necessária.

Afirmar que a idéia de conexão necessária se origina da razão³⁷, significa supor que as inferências acerca de questões de fato são feitas mediante um processo dedutivo, e que adquirimos com relação a elas certeza absoluta, ou seja, que seria impossível conceber os eventos de outro modo, isto é, segundo outras relações. A partir da semelhança, teríamos a certeza do comportamento da natureza no futuro. O problema é que, como Hume diz diversas vezes, no curso da natureza, sempre é possível conceber o contrário daquilo que é esperado em razão da semelhança, de modo que não há nada determinado e nenhum resultado na natureza, por mais esperado que seja, é certo e indubitável.

A experiência nos mostra que a partir de certas relações entre objetos, fazemos a transição causal, mesmo que não haja razão alguma a nos determinar nesta passagem.

³⁷ Razão neste caso é a razão demonstrativa cartesiana, que encontra um lugar na filosofia de Hume como relação entre idéias.

Estabelecemos então uma espécie de regra geral segundo a qual, *sempre que a mente constante e uniformemente faz uma transição sem nenhuma razão, ela está sendo influenciada por essas relações*³⁸. Desta forma, quando a mente passa da idéia de um objeto para a idéia de outro objeto, isto ocorre *graças a certos princípios que associam as idéias desses objetos, produzindo sua união na imaginação*.³⁹

É importante frisar uma mudança operada por Hume nesta passagem, qual seja, ele passa a usar quase que exclusivamente o termo idéias ao invés de objetos; a questão, portanto é saber como passamos de uma idéia para outra e ainda cremos nesta passagem. Entendemos esta mudança da seguinte forma. Uma vez que não se trata de perguntar acerca de objetos entendidos como entidades existentes independentes de nossas percepções e que seriam a causa destas, restam nossas idéias, com sua regularidade e seus graus de força e vivacidade. E uma vez que as inferências neste caso não se apoiam na razão sozinha, nem nesta faculdade auxiliada pela experiência, uma vez que neste caso dá-se um passo fundado na força e vivacidade, que, do ponto de vista da razão não são critérios suficientes, é preciso recorrer a uma outra via para entender o problema. A única abordagem possível é a partir da experiência das nossas inferências causais⁴⁰. Como os juízos causais nos levam para além da experiência

³⁸ Tratado, I, III, VI, 12.

³⁹ Tratado, I, III, VI, 12.

⁴⁰ Ressaltemos, mais uma vez que nunca foi posto em dúvida por Hume o fato de que fazemos inferências causais, nem está em dúvida o direito que temos de fazê-las. A questão é entender como isto acontece. É isso o que Hume afirma quando diz que não devemos nos desesperar e que a causalidade não será uma exceção à regra de ouro do empirismo segundo a qual todo conhecimento se deixa resolver em impressões sensíveis. Tal regra vale para o empirismo como uma regra de fundamentação. Logo, Hume nunca duvidou de que fosse encontrar um fundamento para a causalidade.

de um modo que a razão não consegue fazer, precisamos de outra faculdade para efetuar isto, e esta faculdade é a imaginação.

A razão demonstrativa foi eliminada e daqui para frente toda explicação deve ser entendida tendo a faculdade de imaginar como centro. Claro que aqui não estamos mais diante de um uso amplo do termo, no qual imaginar é simplesmente fantasiar dragões, monstros, etc. A partir deste ponto, imaginar será uma atividade responsável pela comunicação de vivacidade e pelo ordenamento de nossa experiência segundo regras⁴¹. Hume, além do mais, passará a usar o termo razão para descrever este tipo de atividade da imaginação. Temos neste ponto um fenômeno de suma importância para a investigação, a saber, quando raciocinamos causalmente, nossa mente infere algo de um objeto para outro, e, além disso, nós *cremos* nesta inferência. É preciso, pois, investigar como cremos na inferência causal e o que é esta crença.

As conclusões causais dizem respeito à existência de objetos. Para Hume, a idéia de um objeto e a idéia do mesmo como existente são diferentes apenas na maneira como concebemos. Portanto, diante de sentenças, após um exame dos termos, damos o nosso assentimento àquelas idéias concebidas de modo mais vívido, intenso. Não há nada externo responsável por isto, apenas uma atividade da mente humana. É preciso entender, pois, como chegamos a conceber deste modo os objetos e mediante que princípios da natureza humana isto acontece.

A crença, segundo Hume, deriva de uma máxima geral da natureza humana, segundo a qual, *quando uma impressão se torna presente a nós, ela não apenas conduz a mente às*

⁴¹ Por “segundo regras” entendemos a tendência da imaginação, endossada pela experiência, de dar continuidade a cadeias de inferências ainda que imperfeitas. Esta tendência se constitui como regra, qual seja, “*de causas semelhantes se espera efeitos semelhantes*”.

*idéias com que está relacionada, mas também comunica-lhes parte de sua força e vividez*⁴². O aparecimento de um objeto aviva o pensamento, de modo que, quanto mais constante o aparecimento, mais prolongada a disposição.

Apesar de ser a causalidade dentre os três princípios associativos aquele responsável pela crença, tanto contigüidade como semelhança também são responsáveis por um certo aumento de vivacidade na concepção de um objeto. Portanto, também estes dois últimos princípios seriam causas da crença, na medida em que também influenciam a imaginação. A consequência desta observação é que não é só a causalidade responsável por nos levar além do que é visto ou recordado, os outros princípios associativos também desempenham este papel. Isto, por sua vez, parece pôr abaixo tudo que foi alcançado até o presente na investigação, já que desde o princípio destacou-se a causalidade como única relação capaz de nos levar além do visto ou recordado. Além disto, esta observação entra em conflito com o que a experiência nos informa, o que leva Hume a buscar uma solução para este problema. Duas perguntas surgem neste momento. Por que, para Hume, mais de uma relação não pode produzir crença? Há uma passagem afirmando claramente ser a causalidade a única relação capaz de produzir crença? Vejamos se é possível encontrar respostas para estes questionamentos, fundadas nos textos do próprio Hume.

É preciso que nos detenhamos neste problema. A análise desenvolvida até esta altura do texto nos sugere que a imaginação é a faculdade responsável pelas nossas crenças causais e que esta faculdade substitui a razão neste tipo de inferência. Ao apontar outras relações como igualmente responsáveis por aumento de vivacidade, a imaginação perde seu estatuto e seu papel se dilui na filosofia humeana. Além disso, esvazia-se também a distinção entre imaginação produtora de conhecimento e de fantasia, distinção que nos parece essencial para

⁴² Tratado, I, III, VIII, 2.

compreender o papel da imaginação na filosofia de Hume; e a solução que Hume dá ao problema deixa claro que ele assume esta distinção e precisa dela. Imediatamente após fundar a relação causal na imaginação temos um caso de funcionamento desta faculdade que nos conduz a uma contradição com a experiência. Parece, desta forma que a imaginação não é plenamente confiável, é possível derivar dela crenças em claro conflito com a experiência. Vejamos como Hume resolve este problema.

A resolução deste problema se dá mediante a proposição dos sistemas de realidade, um vinculado ao juízo e o outro, à memória e aos sentidos. Graças à relação causal, pelo costume, percebemos que há uma certa necessidade, uma determinação da mente a conceber de uma certa maneira os objetos. Este modo de conceber não admite alteração. A mente é apoiada nesta determinação pela memória e sentidos, e forma assim o sistema da realidade, objeto do juízo. Este sistema é apoiado pelo primeiro, o da memória e sentidos, formado mediante as impressões e/ou as lembranças delas na memória, na medida em que se destacam das ficções da imaginação. Neste ponto, Hume deixa clara a diferença entre a imaginação enquanto produtora de ficções e a imaginação enquanto produtora de crenças. A imaginação que produz ficções procede de modo irregular, na medida em que, neste caso, julga-se sem regras que orientem o juízo; ao passo que, no caso da crença causal - que é o modelo de inferência perfeita – temos uma regra inflexível (de casos semelhantes, efeitos semelhantes) de cuja aplicação deriva nossa crença. Caso outras relações produzissem crença não teríamos mais esta regra sendo aplicada, haveria uma multiplicidade de modos de operação da imaginação, e por fim a total indistinção entre juízo e fantasia⁴³. Destaquemos ainda o uso do termo juízo,

⁴³ A distinção entre juízo e fantasia diz respeito às operações da imaginação fundadas no hábito e que pela repetição se constituem regras, e aquelas operações que não são fundadas no hábito. Juízo, neste caso são as operações mentais fundadas no hábito. Como somente a causação é capaz de determinar nossa expectativa de

significando uma operação específica da imaginação, dentre outras de que esta faculdade é capaz. Tal distinção será importante adiante ao distinguir-se juízo de imaginação. A imaginação produtora de crenças, por outro lado, orienta-se pelo sistema do juízo (na verdade, a razão que opera neste caso é corrigida mediante princípios da imaginação). Ora, na medida em que somos determinados a julgar de certa maneira os objetos, não podemos pensá-los de outro modo na vida comum; afinal, a realidade não é apreendida como átomos separados, mas sim numa teia de relações, a partir das quais a mente humana ordena um sistema coerente a partir das percepções.

É interessante neste momento fazer algumas observações sobre os sistemas. Em primeiro lugar, o sistema do juízo sequer é definido claramente por Hume, a não ser enquanto um momento da explicação do sistema da memória; em segundo lugar, este sistema não definido, apenas acoplado ao sistema da memória, é o sistema que povoa o mundo. *Por meio dele, eu pinto o mundo em minha imaginação*⁴⁴. Tudo que o sistema da memória nos oferece é o passado, este sistema é incapaz de nos levar além de algo já visto; o salto ou a inferência em direção ao que não é visto ou recordado depende do sistema do juízo. O objeto do sistema do juízo são idéias, com uma peculiaridade, a saber, a ordem destas idéias é inflexível, ou seja, elas criam em nós uma determinação a passar de um elemento a outro, diferente de *outras*

eventos futuros, mediante a aplicação da regra extraída a partir da experiência, temos aí a necessidade de Hume ressaltar sempre a prioridade da relação causal sobre as demais associações. Contigüidade e sucessão influenciam, mas não determinam a transição. De acordo com Baier, o termo influência se aplica a fatores que, *do not fix the effects in question, for causes that are not compleat or determining causes. Association by resemblance or by contiguity influences but does not uniquely select the next thought a person will have.* (Progress of Sentiments, pg. 81). Estas relações influenciam de fato a inferência causal, mas não determinam a mente do modo como esta relação determina.

⁴⁴ Tratado, I, III, IX, 4.

*idéias, que são meramente frutos da imaginação*⁴⁵. Esta ordem inflexível é derivada da causação e do costume. Temos aqui um diferencial entre crer e fantasiar, a saber, as determinações oriundas da experiência, ou, em outras palavras, as regras. É graças a elas que somos capazes de separar uma boa crença de uma má crença.

Contigüidade e semelhança são absorvidas neste sistema da seguinte maneira. Na medida em que o objeto esteja compreendido no sistema do juízo, elas irão auxiliar a relação causal fixando mais fortemente a idéia relacionada. Temos, ao que parece, uma resposta à primeira questão, posta acima, acerca da influência das relações. Contigüidade e semelhança aumentam a vivacidade em função de uma inferência feita pela relação causal, mas isto que elas fazem, por si só, é incapaz de produzir crença. Lembremos que certos estados patológicos podem também aumentar a vivacidade de certas idéias, sem, contudo, implicar crença. Parece que o privilégio da causalidade reside no fato dela poder estabelecer critérios para separar crenças boas de crenças ruins na medida em que seus juízos são formados segundo um princípio regular.

Na medida em que o sistema do juízo é determinado pela transição causal, torna-se possível ir além das percepções próximas até o mais remoto no passado. A credibilidade da história deve-se ao sistema do juízo. A partir da base empírica fornecida pela memória e pelos sentidos, a mente, graças ao costume e impulsionada pela imaginação, transborda o limite do imediato e consegue elevar-se ao mais longínquo no tempo e no espaço.

É graças a esta distinção entre sistemas da realidade, e ao primado do sistema do juízo na transição causal, que se torna possível distinguir crenças legítimas de crenças ilegítimas. Toda crença legítima é aquela produzida de acordo com a causalidade. Com isto, temos um princípio fundado na imaginação no lugar da razão demonstrativa. A partir daqui o termo

⁴⁵ Tratado, I, III, IX, 4.

razão passa a significar, na filosofia de Hume, a faculdade de imaginar funcionando segundo certos critérios para produzir crenças legítimas sobre nossa experiência.

Vejamos o que temos até o presente em nossa investigação. Ao início da investigação, apontamos num primeiro momento que Hume entende imaginação como mera fantasia, uma faculdade que não reproduz fielmente o que recebe das impressões, como é o caso da memória. Ao longo do livro I, parte III do Tratado, porém, temos a imaginação como faculdade responsável pela crença causal a partir de regras. Passaremos agora a analisar os problemas enfrentados por este esquema defendido por Hume.

1.2- Razão e Imaginação

A busca pela origem da idéia de conexão necessária havia se iniciado como busca de uma impressão correspondente à idéia de causação e, devido à impossibilidade de a encontrar nas impressões de sensação, desviou-se para uma busca daquilo que em nós faz com que atribuamos relações causais ao que percebemos. Isto, que chamamos de dispersão da busca, tornou possível encontrar, a partir da análise do que acontece em nosso entendimento quando inferimos causalmente, um sistema justificado a partir da experiência e que está na base de nossa compreensão regular do mundo.

Mas para manter a viabilidade deste sistema, é preciso que Hume enfrente um problema crucial. Temos agora uma nova razão no lugar da razão demonstrativa, que é a razão experimental; esta razão é provável, quer dizer, ela não alcança verdades indubitáveis como a razão demonstrativa, não obstante, nos determina a crer mais em determinadas coisas. A questão é: como uma razão provável pode se tornar criteriosa o suficiente para nos conduzir a crenças legítimas? Este problema aparece na análise humeana sobre a probabilidade. Neste momento, o termo probabilidade assume um sentido específico, a saber, raciocínios causais cuja conclusão não é determinada. Neste sentido eles distinguem-se da prova, uma vez que, no caso da prova, somos determinados em função do hábito e da experiência a esperar efeitos semelhantes de causas semelhantes. No caso da probabilidade, embora haja também expectativa, as causas nem sempre são semelhantes, razão pela qual estas inferências são problemáticas.

É graças a esta determinação da experiência e do hábito, no caso da causalidade, que temos a divisão entre os raciocínios prováveis em prova e probabilidade. Os raciocínios fundados no hábito e na experiência adquirem o grau de prova, o mais próximo de uma

demonstração possível. Este tipo de inferência não apresenta problema algum. O que vai testar a razão experimental, para que ela possa atuar efetivamente como razão, ou seja, oferecendo critérios para julgar, e separando juízo de fantasia, são os raciocínios em que não há essa determinação e que são, nesse sentido estrito, meramente prováveis. A questão é: a “nova” razão dispõe de critérios para julgar nesses casos? Qual será então este critério, já que até agora o critério residia justamente na determinação da mente? Vejamos esses problemas mais detidamente.

Até o presente, portanto, estamos nos movendo no campo das crenças fundadas numa evidência empírica inescapável que, somada ao hábito, cria uma predisposição ou tendência em nossa mente a esperar para o futuro algo similar ao que nos foi apresentado no passado. Esta tendência é natural, o que implica para Hume algo mais que uma mera arbitrariedade. Entretanto, imediatamente após sua análise dos raciocínios causais, Hume nos apresenta *outras espécies de raciocínio derivadas da mesma origem*, ou seja, raciocínios nos quais ocorre assentimento e crença, mas sem o tipo de determinação encontrada na causalidade; Hume chama estes raciocínios de raciocínios prováveis.

Esta classificação pode parecer estranha, uma vez que já foi delimitada uma província do conhecimento e uma da probabilidade. Na verdade, Hume sofisticava a distinção feita inicialmente explicitando graus de probabilidade, a saber, existe uma probabilidade de tal força e vivacidade que, na vida comum, não admite dúvida e ele chama esta probabilidade de prova; ao lado desta, temos um tipo de probabilidade na qual a evidência ainda é acompanhada de incerteza. No *Tratado*, temos três tipos de probabilidade analisados: probabilidade de chances, probabilidade de causas e por fim as probabilidades não filosóficas. Não é nosso objetivo aqui fazer um estudo sobre a probabilidade na filosofia humeana, o que queremos é destacar como os princípios filosóficos desenvolvidos até o presente lidam com

questões que aparentemente põem em cheque sua eficácia; afinal, a questão da probabilidade parece ser: *como justificar uma inferência feita com um grau de evidência inferior à da prova?* Por esta razão, nossa discussão será centrada na probabilidade de causas, que parece ser o foco do próprio Hume, mas antes falaremos um pouco daquela probabilidade que lhe prepara o terreno, a saber, a probabilidade de chances.

O acaso, diz-nos Hume ao analisar as probabilidades de chances, não é nada real, mas antes uma negação de causas. Sendo assim, o acaso não provoca nenhum tipo de determinação da mente, deixando-a *em seu estado original de indiferença*⁴⁶. Se qualquer das chances fosse minimamente mais forte que as outras, não haveria mais acaso. Apesar disso, uma mistura de causas é necessária para que uma combinação de chances possa se tornar superior a outra, bem como *uma total indiferença*.

Temos então três coisas a considerar, (a) o acaso como negação de uma causa (b) não pode haver diferença entre a negação de uma causa e a indiferença total, e (c) para fundamentar este raciocínio é preciso uma mistura de causas entre as chances. Estes são os elementos a partir dos quais podemos investigar *que efeito pode ter sobre a mente uma combinação superior de chances, e de que maneira ela influencia nosso juízo e opinião*.⁴⁷

Hume retoma a argumentação acerca da causalidade para dizer que neste tipo de raciocínio *não é nem por demonstração nem por probabilidade que um número superior de*

⁴⁶ Tratado, I, III, IX, 4.

⁴⁷ Tratado, I, III, XI, 7. A expressão *combinação superior de chances* sugere que desde o princípio da análise Hume não está tratando do acaso total, idéia que se fortalece se pensarmos no modo como o exemplo do dado é construído, quer dizer, o dado de Hume não possui todas as faces distintas, existe um maior número de uma certa figura, fato este que criaria desde o princípio uma tendência, ainda que mínima, em relação ao desenho mais numeroso. Parece já se tratar de probabilidade de causas. O fato é que há uma grande dificuldade em separar, pelo menos como se apresenta no texto, a probabilidade de chances das probabilidades de causas.

*chances produz nosso assentimento*⁴⁸. Demonstração implicaria haver uma possibilidade de *provar com certeza que o resultado de um evento tenha de favorecer o lado em que há um número superior de chances*⁴⁹. Caso houvesse alguma certeza, não se trataria de uma oposição de chances indiferente para a mente. Do ponto de vista da probabilidade, poder-se-ia dizer que é mais provável que o número superior de chances prevaleça. Só que dizer isso para Hume é afirmar uma tautologia, pois dizemos assim apenas que *ali onde há um número superior de chances, há de fato um número superior, e onde há um número inferior, há um número inferior – proposições idênticas e irrelevantes*⁵⁰.

Na verdade, a probabilidade de chances influencia a mente da seguinte forma: diante de várias possibilidades (as várias faces de um dado, por exemplo) a mente considera cada uma como igualmente possível de ocorrer. Espera-se então que o dado caia com uma de suas faces para cima e tendemos a aumentar as chances daquelas faces com mais figuras idênticas inscritas, não sem antes considerar as faces contrárias e assim corrigir nossa expectativa.

*Concluimos, em geral, que alguma delas tem que resultar do lance; percorremos todas em nossa mente; a determinação do pensamento é comum a todas, mas a parcela de força que recai sobre uma não é maior que aquela correspondente a sua proporção com o resto. É dessa maneira que o impulso original, e conseqüentemente a vividez do pensamento, resultante de causas, divide-se e se fragmenta entre as chances com elas entrelaçadas*⁵¹.

⁴⁸Tratado, I, III, XI, 7.

⁴⁹ Tratado I, III, XI, 7.

⁵⁰ Idem, 8.

⁵¹ Idem, 12.

É assim que a mente funciona diante de chances. Ressaltemos que caso o dado tivesse seis figuras diferentes inscritas, não haveria como tender em direção a nenhuma delas, neste caso tudo que poderíamos fazer seria esperar que uma das faces caísse virada para cima, em função da concorrência de causas que entram em ação neste tipo de probabilidade, como Hume havia dito no início. O impulso neste caso seria completamente fragmentado, dividido igualmente entre as seis faces do dado. Mas a questão diz respeito às figuras inscritas, e não somente as faces, de modo que quando temos figuras iguais, o que ocorre é que as diversas figuras se fundem num único impulso. Como no exemplo apresentado por Hume temos quatro faces com figuras idênticas e duas com outras figuras, o resultado é que o número superior de figuras prevalece sobre o inferior.

Toda esta discussão da probabilidade de chances tem o objetivo de preparar o terreno para a discussão da probabilidade de causas, *pois os filósofos admitem que aquilo que o vulgo chama de acaso não é senão uma causa secreta e oculta*⁵². São três os tipos de probabilidades de causas apresentados, a saber, aquela que gradativamente vai até o nível de prova⁵³, a probabilidade resultante da consideração de causas contrárias, que é aquela em que Hume mais se detém, e a probabilidade resultante da analogia.

A primeira probabilidade diz respeito àquilo que se tornará prova efetiva, mas antes que seja reconhecido como tal, em suas diversas gradações, as quais nos são desconhecidas. Uma vez estabelecida a prova pelo hábito, quer dizer, uma vez que este tipo de probabilidade se estabelece antes mesmo que possamos nos dar conta de nossos processos mentais, tendemos a desconhecer as gradações que nos levaram à prova. Tais gradações são gradações

⁵² Tratado, I, III, XII, 1.

⁵³ Parece que esta probabilidade é o mesmo que a prova, de modo que probabilidade de causa *strictu sensu* são na verdade as duas últimas.

de força e vivacidade da crença em função do número menor de casos que lhe dão origem. A segunda probabilidade trata da contrariedade da nossa experiência, ou seja, dos casos em que, diante de um certo evento tendemos a esperar um certo resultado, mas a experiência nos apresenta casos similares com resultados diversos do que usualmente esperamos e estes casos são em número suficiente para fragmentar nosso impulso inicial e produzir incerteza quanto ao resultado esperado.

Como lidar com esta contrariedade? São duas as atitudes possíveis, a do vulgo e a do filósofo. O vulgo pensa haver uma incerteza nas causas, enquanto os filósofos pensam estar em jogo a operação secreta de causas contrárias. Esta diferença não parece significar muito para Hume, uma vez que os dois grupos extraem inferências do mesmo gênero. A contrariedade da experiência produz uma crença hesitante a partir de um hábito imperfeito ou mediante a consideração consciente dos eventos contrários e de sua possível influência. No primeiro caso, o hábito imperfeito se funda numa inferência feita a partir de uma *conjunção freqüente, mas não inteiramente constante*⁵⁴. Esta inferência cria uma determinação na mente, só que o hábito que surge a partir dela é fraco em relação ao hábito fundado na conjunção constante. O problema, para Hume, é que:

*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*⁵⁵.

⁵⁴ Tratado, I, III, XII, 6.

⁵⁵ Idem, 7.

No caso da probabilidade, os exemplos deste tipo de raciocínio são poucos, de modo que Hume conclui ser este raciocínio derivado do hábito de maneira apenas oblíqua, uma vez que estes juízos fundam-se na consideração dos efeitos contrários, o que implica reflexão consciente, avaliação de cada caso. Neste tipo de raciocínio, *costumamos levar conscientemente em consideração a contrariedade dos acontecimentos passados; comparamos os diferentes lados da contrariedade, e pesamos com cuidado as experiências que temos de cada lado*⁵⁶. Disto Hume conclui que os raciocínios prováveis só podem surgir de maneira indireta a partir do hábito. Vejamos como isto se dá.

Nossa tendência mais natural é estabelecer o efeito mais comum como o mais provável, o que nos conduz a dois questionamentos, a saber, que razões nos levam a considerar o passado padrão para o futuro e de que maneira extraímos um juízo de uma contrariedade de acontecimentos. Como a projeção do passado no futuro se funda num hábito perfeito, este é nosso primeiro impulso e é perfeito, segundo o hábito que o funda. Entretanto as experiências contrárias enfraquecem este impulso inicial, de modo que é necessário considerar as “proporções dos acontecimentos contrários”. Desse modo, as experiências que se confirmam umas às outras funcionam como pinceladas em um quadro, que aumentam a vivacidade ou nitidez da figura, sem a multiplicar ou ampliar.

Estas análises de Hume sugerem que diante de inferências imperfeitas como são as prováveis, é necessário que haja um ato consciente do sujeito, no sentido de refletir sobre as várias circunstâncias envolvidas na inferência para separar o que é acidental do que é essencial, e assim produzir um juízo bem fundado. É interessante notar que na prova não há consideração consciente das circunstâncias, há uma determinação inevitável a esperar o mesmo efeito da mesma causa, fundada no hábito. À medida que as inferências vão se

⁵⁶ Tratado, I, III, XII, 7.

tornando mais fracas, ou seja, menos naturais, a reflexão desponta como faculdade que auxilia a produção do juízo. Esta reflexão, porém, não é de caráter demonstrativo, na medida em que se funda também na experiência, tanto dos casos que mais comumente ocorrem, como na experiência de nossos atos de julgar, que vão se refinando e sendo corrigidos por regras gerais, como será dito adiante.

O último tipo de probabilidade analisado por Hume é o mais problemático e aquele em que a reflexão desempenhará papel mais importante. Trata-se da probabilidade não-filosófica, aquela que se funda nos mesmos princípios das probabilidades anteriores, com a diferença de não ser admitida pelos filósofos como inferências válidas.⁵⁷ A estratégia nesta seção é simplesmente descrever casos de probabilidades não-filosóficas para entender como a mente é influenciada nestes casos.

O primeiro fenômeno descrito é aquele acerca da evidência de um argumento que se fortalece ou enfraquece conforme o fato em que ele se funda esteja mais ou menos presente. Do ponto de vista da filosofia, isto significaria que um argumento pode ter uma influência hoje e outra diferente daqui a um mês, o que não impede que sejamos influenciados desta forma. Em seguida temos que quanto mais recente uma experiência, mais fortemente influencia nosso juízo. O terceiro exemplo trata de raciocínios por provas que degeneram a ponto de se tornar probabilidades, o que ocorre em virtude da extensão da argumentação, dos

⁵⁷ Interessante notar que o fato de não serem aceitas pelos filósofos não impede que estas inferências ocorram, o que sugere não um caráter artificial, mas sim que elas são tão comuns e naturais que o simples fato de serem feitas, exige da filosofia uma explicação, visto que tais inferências não são criteriosas o suficiente do ponto de vista da filosofia. É preciso, portanto, que a filosofia dê conta de explicar este tipo de inferência, bem como possa explicar o porquê delas não serem criteriosas. É isto o que Hume vai fazer adotando o papel do filósofo

muitos elos a considerar, de modo que, quanto mais extenso o argumento, menos força este apresenta.

O quarto tipo de probabilidade exige de nós mais atenção, é o caso das regras formadas apressadamente que são chamadas de preconceito. Trata-se do tipo de afirmação acerca do caráter de um povo ou nação ou grupo de pessoas fundado na experiência de contato com alguns indivíduos a eles pertencentes. *Os irlandeses não podem ter espírito, os franceses não podem ter consistência.*⁵⁸ Este, segundo Hume, é o tipo de afirmação que prevalece apesar de termos contatos com irlandeses ou franceses que não se enquadram na definição exposta. Este problema suscita uma reflexão acerca da formação das regras gerais que influenciam nosso juízo apesar de experiências em contrário, de fundamental importância para compreender o funcionamento da imaginação.

As regras gerais se fundam no hábito e na experiência, bem como os juízos causais. Diante de eventos idênticos tem-se uma determinação da mente a passar de um objeto a outro, que opera perfeitamente diante de objetos idênticos e imperfeitamente diante de objetos similares, mas com circunstâncias importantes ainda presentes. Temos então um efeito do costume que se opõe ao juízo, *produzindo uma contrariedade em nossos sentimentos sobre o mesmo objeto*⁵⁹; trata-se da relação entre accidental e supérfluo. Das várias circunstâncias que compõem uma causa, algumas são essenciais e outras não, embora sejam numerosas e apareçam em um grande número de casos. Esta última característica faz com que mesmo na ausência das circunstâncias essenciais concebamos o mesmo efeito. Estamos, pois diante de uma propensão mal fundada da imaginação que se corrige mediante a reflexão acerca da

⁵⁸ Tratado, I, III, XIII, 7.

⁵⁹ Idem, 9.

natureza das circunstâncias. Apesar deste papel fundamental da reflexão, neste caso o costume é quem primeiro imprime a tendência à imaginação.

É o costume ainda o responsável pela tensão entre juízo e imaginação, presente neste caso, pois é ele que aviva a imaginação, *produzindo em nós uma concepção forte de um determinado objeto*.⁶⁰ Sendo assim, não haveria, em princípio, oposição entre juízo e imaginação, na medida em que o costume influencia esta e não aquele. Mas uma vez admitida a influência das regras gerais, podemos perceber como esta tensão surge. As regras gerais se formam *segundo a natureza de nosso entendimento, e conforme nossa experiência da operação deste nos juízos que formamos acerca dos objetos*.⁶¹ É isso que nos faz separar nas causas o que é essencial do desnecessário para a produção do efeito. Entretanto, o desnecessário pode aparecer tantas vezes que exerce certo efeito sobre a imaginação, o que faz surgir *uma contrariedade em nossos pensamentos, fazendo-nos atribuir uma das inferências a nosso juízo e a outra, nossa imaginação*.⁶² Cria-se assim uma hierarquia segundo a qual a regra geral, pelo seu caráter de constância, é atribuída ao juízo, e a exceção à regra é atribuída à imaginação, por ser mais incerta.

As regras gerais, portanto, opõem-se umas às outras, na medida em que provocam dois tipos de influência. Por um lado, levam a imaginação a conceber vividamente um efeito a partir de um objeto que parece ser causa num número considerável de circunstâncias; por outro, ainda a partir de regras gerais, comparamos este ato da mente, percebemos sua natureza irregular e o rejeitamos. O vulgo se orienta pela primeira e os filósofos, pela segunda. Neste ponto aparece a única referência ao ceticismo nesta parte do *Tratado*. Os céticos podem sorrir,

⁶⁰ Tratado, I, III, XIII, 11.

⁶¹ Idem.

⁶² Idem.

diz Hume, por ver a *filosofia prestes a ser destruída por um princípio da natureza humana, e ser salva, em seguida, por uma nova direção desse mesmo princípio*.⁶³

Podemos dizer algumas coisas acerca desta passagem. Em primeiro lugar, ceticismo aqui parece indicar uma atitude de desconfiança das capacidades epistêmicas humanas, o que quer dizer, capacidade de julgar segundo critérios, de modo a separar o mau do bom funcionamento da imaginação, entendimento e fantasia, atitude esta que não é adotada por Hume. Em segundo lugar, temos dois movimentos, a saber, a iminência de uma destruição da filosofia por um lado, e por outro seu salvamento; acontecendo graças a um mesmo princípio sendo apenas redirecionado. *Seguir regras gerais é uma espécie de probabilidade muito pouco filosófica. Entretanto, apenas se as seguimos podemos corrigir esta e a todas as outras probabilidades não filosóficas*.⁶⁴ O cético se compraz aqui porque só se fizermos algo pouco filosófico (seguir regras gerais) poderemos corrigir as probabilidades não-filosóficas, o que parece ser algo similar ao deixar-se levar pelas crenças sem justificação, como o vulgo dos céticos antigos. Em que sentido seguir regras gerais é pouco filosófico? O problema parece ser que no caso das probabilidades não-filosóficas não é possível estabelecer nem uma prova -o que é o caso de toda probabilidade- e tampouco nem uma regularidade essencial a partir da qual fundar uma probabilidade. Toda regularidade, neste caso, funda-se em repetições que a despeito de exercerem influência na mente não ocorrem com a mesma regularidade das provas. É preciso então que as regras gerais sejam aplicadas para corrigir a tendência mesma de aplicar regras. Isto é muito diferente de uma atitude cética, uma vez que é a reflexão que faz o princípio voltar-se contra si mesmo e se impor limites.

⁶³ Tratado, I, III, XIII, 12.

⁶⁴ Tratado, I, III, XIII, 12.

A questão inicial acerca da idéia de conexão necessária nos levou a uma longa investigação sobre os raciocínios causais prováveis. Nesta investigação descobriu-se que a imaginação é a faculdade responsável pelas inferências e pela crença que nelas depositamos e o papel da reflexão é estabelecer comparações a partir da experiência, para correção de possíveis erros decorrentes de nossas tendências naturais da imaginação. Graças à reflexão, pode-se estabelecer uma distinção eficaz entre fantasia e entendimento, sendo que ambos dependem da mesma faculdade. A diferença consiste no fato de o entendimento operar segundo regras e ser capaz de corrigir possíveis erros, enquanto a fantasia procede sem regras, apenas juntando e separando arbitrariamente dados da experiência, sem fundar-se na regularidade da mesma. Até este momento, temos claramente estabelecida esta distinção e o papel de cada faculdade, apesar dos problemas levantados pelos raciocínios prováveis. Adiante veremos esta distinção e as funções de cada faculdade serem postas em cheque, diante do problema do mundo externo, ou da existência distinta e contínua. Estabelecida a teoria acerca de nossas várias formas de inferência, Hume retorna à questão da conexão necessária.

1.3 Conclusões gerais

O início desta seção já nos apresenta a resposta de Hume à questão inicial - *em que consiste nossa idéia de necessidade quando dizemos que dois objetos estão necessariamente conectados um com o outro?*⁶⁵ Toda idéia se origina de uma impressão, e a idéia de conexão necessária deve ser buscada em objetos nos quais se supõe necessidade. O que se observa nestes objetos, quando nos voltamos para eles, é contigüidade e antecedência da causa em

⁶⁵ Tratado, I, III, XIV, 1.

relação ao efeito. Até este ponto, não se tem nada; entretanto, à medida que os objetos se repetem, percebemos uma determinação da mente a passar de um objeto a outro. *Portanto, é essa impressão ou determinação que me fornece a idéia de necessidade*⁶⁶. Esta é a conclusão acerca da idéia de necessidade, a repetição cria um hábito e uma determinação da mente e é desta determinação que extraímos a idéia de necessidade. Do ponto de vista da filosofia de Hume isso é tudo, e é para evitar que se diminuam os resultados de sua investigação que Hume chama atenção para o que acontece aqui; *acabo de examinar uma das questões mais sublimes da filosofia, a saber, a questão concernente ao poder e à eficácia das causas, e que parece ser objeto de tamanho interesse por parte de todas as ciências.*⁶⁷ Por esta razão, grande parte do texto será uma discussão com os cartesianos e os newtonianos para responder-lhes frente a sua própria doutrina; entretanto, para nossos objetivos não é preciso entrar nesta discussão. Passaremos portanto às definições de causas.

Após afirmar sua própria doutrina frente aos filósofos, Hume empreende uma definição de causa e efeito. *A ordem que adotamos, examinando primeiro nossa inferência baseada na relação, para depois explicar a própria relação, seria indesculpável se tivesse sido possível seguir um método diferente.*⁶⁸ Este é o momento, portanto, de corrigir esta falta e apresentar uma definição precisa de causa e efeito.

São duas as definições de causa e efeito apresentadas por Hume, conforme apresentam aspectos diferentes do mesmo objeto, por um lado, podemos tomá-los como relação filosófica,

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ Tratado, I, III, XIV, 2.

⁶⁸ Idem, 30.

ou seja, comparação; por outro como relação natural, ou associação⁶⁹. O fato de haver duas, definições originou uma polêmica entre os comentadores no sentido de entender por que Hume apresenta duas definições e se há uma rejeição de Hume de alguma definição ou se ele defende as duas e de que modo.⁷⁰ Eis as definições. Como relação filosófica: *Um objeto anterior e contíguo a outro, tal que todos os objetos semelhantes ao primeiro mantêm relações semelhantes de anterioridade e contigüidade com os objetos semelhantes ao último.*⁷¹ O problema desta definição, segundo Hume, é que ela recorre a elementos estranhos à causação, a saber, contigüidade e sucessão, o que pode sugerir uma ingerência destas relações na causalidade. Isto parece diminuir a importância da causalidade, especialmente para um interlocutor que espere de uma definição filosófica algo de *a priori*, que defina a causa nela mesma e partindo tão somente da razão. Para resolver isto temos a segunda definição: *Uma CAUSA é um objeto anterior e contíguo a outro, e unido a ele de tal forma que a idéia de um determina a mente a formar a idéia do outro, e a impressão de um a formar*

⁶⁹ Existem para Hume dois sentidos possíveis para a palavra relação, um natural e outro filosófico. No primeiro caso, a palavra relação designa *a qualidade pela qual duas idéias são conectadas na imaginação, uma delas naturalmente introduzindo a outra*; em seu sentido filosófico relação designa *a circunstância particular na qual, ainda que a união de duas idéias na fantasia seja meramente arbitrária, podemos considerar apropriado compará-las*. O que diferencia natural de filosófico, portanto, é que, no caso da filosofia comparações são feitas mesmo sem um princípio de conexão que as justifique.

⁷⁰ De acordo com Garrett, há os que defendem apenas a primeira definição (Capaldi, Basson, etc), os que defendem somente a segunda (Church e Botwinick), e os que defendem ambas (Pears, Baier) e os que não defendem nenhuma, como é o caso de Livingstone e Strawson. A posição do próprio Garrett é de defesa das duas definições.

⁷¹ Tratado, I, III, XIV, 31.

*uma idéia mais vívida do outro.*⁷² Esta definição padece do mesmo problema, sendo que os elementos estranhos à causa aqui são a mente e as idéias dos objetos. Porém, Hume afirma ser isso tudo que é possível afirmar sobre causa.⁷³

O que nos interessa, porém, nesta discussão é o fato de que, para Hume, qualquer inferência só tem sentido se fundada na experiência, uma vez que é impossível provar por argumento demonstrativo ou intuitivo a necessidade de uma causa qualquer. Sobre este assunto, estamos inteiramente sujeitos à experiência e observação, sem estas, nada pode ser dito acerca de objeto algum. Vejamos que conseqüências Hume extrai desta conclusão.

Uma vez que nada pode ser dito acerca de um objeto sem a consulta à experiência, resulta que *não existe um só objeto que, por um mero exame e sem consultar a experiência, possamos determinar ser, com certeza, a causa de algum outro; e não há um só objeto que possamos determinar, desse mesmo modo, não ser a causa de outro. Qualquer coisa pode produzir qualquer coisa.*⁷⁴ Para que haja causalidade, é preciso que haja antes uma conjunção constante entre os termos, deste modo a mente é determinada a esperar sempre um certo resultado. Além da conjunção constante, temos ainda o princípio segundo o qual *nenhum objeto é contrário a outro, senão a existência e a não existência*. Desta forma, não haveria critério para avaliar as inferências causais, uma vez que não seria possível o estabelecimento

⁷² Idem.

⁷³ Na verdade, este não é um problema para Hume, antes, é problema para aqueles que pensam as definições como defeituosas. Hume desafia quem pensa assim a fornecer uma definição mais precisa. Tal definição, segundo Garrett, *would, of course, restrict itself to some relation or quality of each individual cause-and-effect pair that did not involve reference to any other objects (such objects as classes of resembling objects, on the one hand, or the mind and the ideas of the objects, on the other).*(pg113) Como bem ressalta Garrett em seguida, esta abordagem direta da relação causal é impossível, como o próprio Hume aponta ainda no começo da parte III.

⁷⁴ Tratado, I, III, XV, 1.

de conjunções constantes entre quaisquer objetos. A solução para este problema se encontra nas regras gerais.

*Como, portanto, todos os objetos podem se tornar causas ou efeitos uns dos outros, talvez seja apropriado fixar algumas regras gerais, que nos permitam saber quando eles realmente o são.*⁷⁵

Podemos mesmo afirmar que a necessidade de regras surge a partir do momento que não temos a causalidade como única inferência da razão ou entendimento, ou seja, quando Hume distingue prova de probabilidade. A causalidade aparece a partir dali como modelo ou padrão de inferência, a única que alcança o nível de prova e os demais tipos de inferência provável vão exigir sempre o uso de uma regra que tem sua origem numa reflexão feita a partir da experiência, de modo a se adequar ao padrão exigido pela causalidade. Emerge além disso, a partir daqui, um papel específico para a reflexão na filosofia de Hume, qual seja, auxiliar o entendimento a produzir e explicar inferências que, apesar de serem parte integrante do sistema do juízo, não possuem o grau de evidência das provas, ou seja, as inferências causais perfeitas. Estamos falando das inferências prováveis nas quais há uma contrariedade de eventos que as enfraquece, deixando a mente indiferente. Graças à reflexão e às regras é que podemos explicar e dar conta destes fenômenos. Esta reflexão, entretanto, tem sua origem na experiência, por isso não deve ser confundida com as demonstrações tratadas nas relações entre idéias. Aqui, trata-se da razão experimental, resultado da experiência de nossa capacidade de julgar e da reflexão sobre esta capacidade.⁷⁶

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ Norton, em seu livro *David Hume, Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, vê neste papel da razão um elemento para enfraquecer a tese da subordinação, segundo a qual a razão é escrava das paixões. Há, segundo este intérprete, um papel importante reservado à razão na filosofia de Hume, qual seja, o de corrigir nosso juízo.

Até o presente momento, portanto, o sistema resistiu a situações que o puseram à prova. A causalidade resultou um instinto natural. Diante do problema do provável, da inferência feita sem a força da causalidade, mas regular o suficiente para criar uma mínima determinação da mente, a experiência de nossos juízos foi suficiente para explicar e fornecer regras fundadas na experiência de modo a corrigir possíveis erros. Entretanto, ainda resta a Hume um grande desafio a responder a partir de sua filosofia, a saber, nossa crença nos objetos contínuos e distintos. É sobre este problema que discorreremos adiante.

Tal leitura não nos parece totalmente correta, uma vez que este papel da razão é um papel reduzido, se pensarmos no papel da razão em pensadores como Descartes, contra os quais Hume dirige sua argumentação. A razão aqui não é a faculdade a partir da qual descobrimos regras e verdades absolutas e imutáveis, antes, é uma faculdade que nos auxilia a produzir explicações para certas inferências mais fracas que as causais, estas resultantes antes de um instinto do que da nossa capacidade racional; são, neste sentido, dependentes da experiência que temos e de como normalmente reagimos a estas experiências.

2 - IMAGINAÇÃO E MUNDO

Vimos como Hume elabora uma teoria acerca dos juízos causais na parte III do *Tratado*. De acordo com esta teoria, a razão demonstrativa é substituída pela imaginação, que pode ser chamada de razão experimental. É esta razão experimental que fundamenta as inferências causais. Também vimos que não é uma simples substituição de termos, pois não podemos pensar o papel da imaginação da mesma maneira que pensamos o papel da razão clássica ou demonstrativa. A imaginação não é algo absoluto, que forneceria respostas definitivas, ou claras e distintas. Para ordenar seu funcionamento existem as regras gerais, graças às quais podemos corrigir nossos juízos equivocados e elaborar juízos verdadeiros.

Porém, quando nos movemos em direção à parte IV do *Tratado* deparamo-nos com problemas graves do ponto de vista do funcionamento da imaginação, como por exemplo, os problemas relativos à existência independente dos objetos, o problema da identidade pessoal e, finalmente, a própria filosofia, ao final parte IV, será tomada como problema. Dentre estes problemas, aquele apresentado na seção II, *Do Ceticismo Quanto Aos Sentidos*, é o de solução mais difícil. É nesta seção que aparece o problema da existência contínua e distinta dos corpos, chamado pelos comentadores de problema do mundo externo. Este tópico é fonte de uma polêmica interminável, entre outras coisas porque muitos autores, como Green&Grose,⁷⁷ vêem nele o triunfo do ceticismo diante de qualquer possibilidade de conhecimento do mundo. Haveria um fenomenismo na filosofia de Hume, segundo o qual o critério para a

⁷⁷ *Complete Works of David Hume*. De acordo com Livingstone, o ensaio de Green&Grose sobre Hume, publicado em sua edição das obras completas, figurou durante muito tempo como a leitura oficial de Hume

crença no mundo externo seria a experiência privada das percepções, de modo que não seria possível fornecer critérios gerais para nossa crença na existência contínua e distinta dos corpos.

Outros autores, como Anette Baier em seu livro *A Progress of Sentiments*, afirmam a respeito desta passagem que, embora seja ela a que apresenta o mais fácil triunfo⁷⁸ para a leitura cética, é possível outro tipo de leitura, se levarmos em consideração a dimensão pública ou relacional envolvida no problema, ao invés de permanecermos no solipsismo característico do ceticismo. Segundo esta autora, a fé implícita nos sentidos apontada por Hume ao início da seção difere da falta de fé nos sentidos do final, precisamente quanto ao fato de no começo a fé ser coletiva e, ao final, a dúvida de Hume ser estritamente individual, dizendo respeito àquilo que um homem alcança quando reflete sozinho, sem levar em conta outras pessoas e objetos. A suposição do externo, embora não plenamente justificada, não é também desconfirmada, de modo que, segundo a autora, a fé nos sentidos só é parcialmente posta em questão, ela ainda resiste ao ceticismo. A experiência das percepções não é exclusivamente privada.

Parece-nos que, dadas as conclusões a que chegamos na análise da causalidade, esta polêmica depende, em grande medida, do que Hume pensa ser a filosofia. Se se quer um fundamento que ao mesmo tempo não seja racionalista, mas seja justificado do mesmo modo ou de um modo parecido, e não se encontra isto em Hume, então é fácil inferir ceticismo de sua filosofia. Mas se levarmos em consideração que o raciocínio causal perfeito, chamado por Hume de prova, funciona como um instinto, e que onde ele é imperfeito, usamos a

⁷⁸ “Part IV, Book One of the Treatise is where those commentators who read Hume simply as a skeptic, a member of ‘that fantastic sect’ (T183), have their easiest triumph, at least until they get to the second half of Part IV’s conclusion, when not just ordinary beliefs but also some theoretical ambitions seem to be revived”

experiência de nossos juízos causais para formular regras que dêem conta das imperfeições, veremos um naturalismo presente na filosofia de Hume. É este naturalismo que é problematizado aqui, de modo que o maior problema desta seção parece ser em que medida o naturalismo que se segue da análise da causalidade consegue dar conta da existência contínua e distinta que atribuímos aos corpos.

Nosso objetivo no presente capítulo é avaliar o funcionamento da imaginação quando da análise do problema da existência contínua e distinta dos corpos; em que medida esta faculdade que Hume põe no lugar da razão demonstrativa resolve o problema de justificar nossa crença numa existência contínua e distinta dos objetos. Passaremos em revista a seção dois da parte IV, buscando uma caracterização da posição de Hume frente a este problema. Para isto, dividiremos nossa argumentação em três grandes momentos, quais sejam, num primeiro momento, analisaremos a explicação naturalista de Hume sobre o problema, sua explicação de como a imaginação produz a noção de uma existência contínua e distinta dos corpos; em seguida, passaremos à noção de existência independente, e é nesta passagem que a explicação naturalista fundada na causalidade dada anteriormente se torna problemática e duvidosa. Por fim, analisaremos possíveis soluções para o problema resultante do colapso da explicação naturalista, a saber, a falta de justificação para a suposição da continuidade e independência dos corpos.

2.1 A Solução Naturalista

O primeiro ponto que precisamos observar é que em nenhum momento Hume admite como lícita a questão de saber se há ou não corpos, isto é dado por suposto em todos os nossos raciocínios. É nisto, precisamente, que consiste o naturalismo humeano, ou seja, a

natureza não reservou ao homem espaço para escolher, para decidir mediante a razão qualquer coisa que seja relativa à existência dos corpos. A única possibilidade é inquirir acerca das causas que nos levam a esta crença, ela mesma não está em questão. Trata-se, portanto, de explicar as causas de uma crença, não de investigar sua legitimidade, esta última questão está fora do alcance do entendimento humano.

Não há, portanto, pelo menos de início, um problema do mundo externo, a questão é simplesmente fornecer uma explicação sobre como cremos nisto que tanto do ponto de vista da explicação causal, quanto do ponto de vista da vida comum é dado como certo, suposto em todos os nossos raciocínios. Não há, portanto, razão para pensar que Hume estaria fazendo algo similar ao que faz Descartes nas *Meditações*, afastando-se do mundo e suas distrações, trancando-se em seu quarto e renunciando às influências externas de qualquer tipo. Esta atitude solipsista de Descartes não condiz com o projeto humeano. Do ponto de vista de Hume, nossa experiência sensível do mundo não é posta em questão, antes, é solo a partir do qual a ciência da natureza humana é edificada, a base mesma do seu empirismo. A atitude solipsista, como se verá adiante, terá como resultado o ceticismo precisamente por ignorar em primeiro lugar o papel que a experiência desempenha na formação de nossas crenças, em segundo lugar, o caráter instintivo de nossas crenças e, por fim, a importância que as outras pessoas possuem para a formação de nossas crenças. Claro que este modelo humeano será submetido a duras críticas ao longo da seção II. Ao final teremos uma situação de dúvida incurável, mas como pretendemos mostrar, é possível resolver este problema a partir dos princípios filosóficos apresentados pelo próprio Hume.

A primeira distinção feita por Hume com vistas a explicar de que maneira surge nossa crença nos corpos é aquela entre existência distinta e existência contínua, *que embora pareça*

*supérflua, irá contribuir muito para uma perfeita compreensão do que segue.*⁷⁹ A explicação naturalista será centrada na noção de existência contínua, e as explicações fornecidas acerca dela não apresentam problemas para o projeto experimental de Hume, uma vez que, neste passo, estamos nos movendo num terreno muito próximo àquele da investigação causal. Já a noção de existência independente supostamente recorreria a operações de nossa mente sem fundamento à luz dos princípios filosóficos desenvolvidos ao longo da investigação causal. Esta noção seria responsável pelo colapso do naturalismo causal e o triunfo do ceticismo.

Vale destacar ainda a estreita correlação entre as duas noções, bem como os termos que Hume utiliza para diferenciá-las. *Devemos examinar separadamente estas duas questões, que são igualmente confundidas (which are commonly confounded together).* As duas questões estão estreitamente conectadas. A expressão *Commonly confounded* sugere que há uma imprecisão na definição dos termos, uma falta de clareza que acabaria com uma distinção precisa dos termos. Mais adiante no mesmo parágrafo, ele afirma haver uma conexão estreita entre as duas noções, tão estreita que *a resposta a uma questão responde também à outra* (the decision of the one decides the other). Qual é, pois, o estatuto desta primeira distinção feita por Hume na investigação sobre a origem da crença dos objetos distintos e contínuos? Para que separar o que é comumente confundido e tão conector que a decisão sobre um decide sobre o outro? A resposta de Hume é de ordem metodológica, esta distinção torna mais fácil a descoberta de princípios da natureza humana. “Para que possamos descobrir mais facilmente os princípios da natureza humana de que deriva essa resposta, conservaremos conosco a distinção(...)” Vejamos as definições dadas por Hume em busca de algo mais que justifique a divisão das noções.

⁷⁹ Tratado, I, IV, II, 2.

A definição de existência contínua diz que objetos contínuos são aqueles que persistem mesmo quando ninguém os percebe; e a noção de existência distinta nos coloca o seguinte problema: uma vez que só temos acesso a percepções, que são conteúdos mentais, por que pensamos que os objetos são fisicamente separados de nós e têm uma existência que não depende de nós?⁸⁰ A primeira noção diz respeito a nossa mente e a Segunda, ao que supostamente se encontraria fora dela. O que nos faz confundi-las parece ser o termo percepção. Para que sejam contínuos, os objetos dos sentidos (nossas percepções) têm que existir mesmo quando não percebidos, e, na medida em que a nossa percepção é descontínua, sua derivação dos sentidos é impossível desde o começo. Os objetos independentes teriam uma existência completamente separada de nossa mente e percepção, e seriam ainda assim percebidos, e desta forma apareceriam como contínuos,⁸¹ daí a confusão comum entre as noções. Estabelecidas estas distinções iniciais, o próximo passo da investigação é saber se a suposição da existência contínua e distinta tem sua origem nos sentidos, na razão ou na imaginação.

A noção de existência contínua, pois, pressupõe que temos percepções de objetos mesmo quando não temos percepções, o que segundo Hume é absurdo, uma vez que as percepções são descontínuas por natureza. Já que é absurdo pensar nos sentidos fornecendo impressões sem percepções, não podemos derivar deles a noção de existência contínua. Isso é tudo que pode ser dito acerca da existência contínua, o restante do argumento será dedicado à noção de existência independente.

⁸⁰ Conferir sobre isto Norton, *Annotations to Treatise*, pg. 472

⁸¹ “Porque se os objetos de nossos sentidos continuam a existir mesmo quando não são mais percebidos, é claro que sua existência é independente e distinta da percepção; e vice-versa, se sua existência é independente e distinta da percepção, eles têm de continuar existindo, mesmo quando não são percebidos.” Tratado. I, IV, II.

Uma vez que os sentidos nos fornecem tão somente percepções singulares, não podemos inferir delas algo além, que lhes seja independente. A única possibilidade desta hipótese ser verdadeira seria supor a tese da dupla existência, segundo a qual nossas percepções são a representação de outra classe de coisas, chamada objetos, estes sim dotados de existência contínua e independente. Outra possibilidade seria ter acesso diretamente a objetos pelos sentidos, sem intermédio de percepções. Essas possibilidades têm em comum o fato de exigirem dos sentidos lidar com questões que vão além de sua capacidade, a saber, os objetos, tomados como diferentes da percepção, e a identidade pessoal. O caráter abstruso destas questões é indício suficiente para Hume da incapacidade dos sentidos em lidar com elas.

A despeito dos problemas relativos à identidade pessoal, há uma evidência que aparentemente procede dos sentidos e seria responsável pela noção de existência independente. *é evidente que nosso próprio corpo nos pertence; e como várias impressões aparecem como exteriores ao corpo, supomos que são também exteriores a nós.* A partir desta evidência do nosso corpo e da comparação dela com impressões que aparecem no espaço em lugares diversos do corpo, inferimos por comparação que o que não é nosso corpo é objeto independente.⁸² Entretanto, para Hume nosso corpo não é para nós algo óbvio, o que ele

82 Bennett vê neste argumento uma inconsistência de Hume, pois ele estaria assumindo que exterioridade significa *somewhere other than where my body is*; e se substituísimos isto por *somewhere other than where I am* poderíamos pensar o externo sem recorrer à espacialidade. Adotar-se-ia assim o que ele chama de ponto de vista não-extenso. O problema desta objeção é que ela recorre a uma noção que até o momento é obscura, a de identidade. Hume já havia dito antes que isto não é assunto dos sentidos, de modo que se o que está em jogo é o modo como eles nos fornecem as noções de objetos independentes, não há porque recorrer a algo que está além

pretende mostrar com três considerações. Estas considerações são sempre no sentido de mostrar que a apreensão imediata de algo pelos sentidos não é um fator suficiente para determinar a crença num objeto independente da percepção; é preciso que tal apreensão seja regular e interpretada pelo nosso entendimento/imaginação.

A primeira consideração trata da evidência do corpo como externo. Na verdade o que percebemos são impressões de membros, impressões cuja realidade está em questão.⁸³ Em segundo lugar, temos o problema das qualidades secundárias, quais sejam, cores, sons, etc, que são percebidas como contínuas apesar de não existirem na extensão, daí os sentidos não as captarem como externas. Por fim, mesmo as percepções de distância, que parecem dados imediatos da percepção, exigem uma atividade reflexiva advinda da experiência, que nos faz distribuir os objetos na extensão. Estes casos mostram que mesmo uma noção tão evidente quanto a de que é pelos nossos sentidos que alcançamos a existência independente dos objetos, não resiste a uma reflexão acurada.

Todo este movimento argumentativo tem por objetivo provar que as percepções são equivalentes, em sua aparição aos sentidos, e que estes, sozinhos, são incapazes de produzir a noção de existência independente, uma vez que há uma certa operação do entendimento necessária para atingi-la e é impossível que os sentidos façam isto. É preciso que o juízo entre em ação para fazer as devidas especificações, já que do ponto de vista dos sentidos tudo é percepção, sem qualquer gradação (o que exige mais que percepção para ser feita); qualquer passo além deste não pode derivar dos sentidos.

de sua capacidade. A única referência possível a uma identidade aqui é aquela que recorre à percepção sensível, no caso, a de corpo.

O próximo passo da investigação é analisar se é a razão a fonte da noção de existência contínua e distinta dos corpos.

Curioso nesta passagem é sua brevidade. Enquanto ao analisar os sentidos Hume estendeu-se por treze parágrafos, somente um parágrafo é dedicado à razão. Hume não parece preocupado em desenvolver longos argumentos neste ponto. Entendemos ser isto consequência de toda argumentação desenvolvida na parte III, que retira da razão qualquer pretensão de lidar com questões de fato.

É importante que analisemos o que acontece nesta passagem. Trata-se de saber se a razão é capaz de algum modo de produzir nossa crença nos objetos contínuos e distintos, se avaliamos nossas opiniões sobre este assunto a partir de princípios filosóficos. Num primeiro momento, Hume parece estar falando da razão dos filósofos, algo apartado dos modos de pensamento do vulgo. Nesse sentido, um primeiro argumento contra a tese de que a razão é responsável pela noção de existência externa é o fato de que os argumentos filosóficos são conhecidos por poucos seres humanos e, além disto, estes seres humanos não são desviados de suas crenças comuns no curso de suas vidas práticas. Isto ocorre porque os argumentos filosóficos vão num sentido oposto ao do vulgo, pois conforme a filosofia, toda percepção é descontínua e dependente, enquanto para o vulgo, aquilo que aparece é identificado como objeto contínuo e distinto. *Uma vez que não procede da razão, a opinião tem de proceder de uma outra faculdade que não o entendimento.*⁸⁴

Ao introduzir o termo entendimento, Hume nos coloca diante de um problema. Se assumirmos que entendimento aqui diz respeito à faculdade que opera na análise da causalidade, como justificar a oposição da razão com a imaginação que acontece no parágrafo seguinte? Na nota ao final da seção IX, na parte três, Hume discute dois sentidos de

imaginação, quando oposta à memória e quando oposta à razão. Quando oposta à razão, ele exclui da faculdade a demonstração e a probabilidade. Neste contexto, então, imaginação parece se opor a estas duas faculdades da natureza humana, de modo que nem a razão entendida como probabilidade nem a razão como demonstração são capazes de produzir a crença na continuidade e distinção dos corpos. Assim, de modo similar à probabilidade, é preciso que se busque uma explicação para esta tendência da natureza humana.

Em seguida, diz-nos Hume que, mesmo após distinguirmos nossas percepções de objetos, ainda somos incapazes de raciocinar partindo da existência daquelas para a destes.⁸⁵ A partir deste momento ele pretende esgotar as possibilidades da razão e partir para a imaginação como a faculdade responsável pela noção de existência externa.

Além disso, percebemos na parte três uma certa desconfiança em relação à imaginação. Imaginação por oposição ao entendimento sempre produz ficções, monstros, etc. Entretanto, estamos agora diante de uma encruzilhada que nos leva fatalmente à imaginação como fonte da noção da existência contínua e distinta dos objetos. Apesar de termos a inferência causal fundada na imaginação, este uso de imaginação é diferente do que será feito neste passo da investigação. Na análise da causalidade, experiência e hábito são responsáveis pela tendência da mente a inferir o observado. Esta tendência encontra sua origem na imaginação fundada na experiência; quando esta apresenta alguma falha - no caso da probabilidade - é preciso o recurso a algum expediente, qual seja, a consideração da nossa experiência passada com o intuito de julgar melhor as inferências irregulares.⁸⁶ A questão que

⁸⁴ Tratado, I, IV, II, 14.

⁸⁵ Tratado, I, IV, II, 14.

⁸⁶ Ainda que seja a reflexão atuando neste momento, não estamos diante de uma razão demonstrativa, uma vez que não há necessidade neste caso; permanece a possibilidade de conceber as questões de fato de modo diverso de nossa experiência mais regular.

se põe é: se nenhuma destas operações do nosso entendimento pode fundar nossa crença e essas operações se fundam direta ou indiretamente na imaginação, qual o sentido de buscar na imaginação a origem da nossa crença nos objetos contínuos e distintos?

Ao analisar a filosofia moderna, duas seções adiante, Hume propõe dois tipos de princípios da imaginação, quais sejam, os variáveis e os permanentes. Estes últimos dizem respeito à transição regular das causas para seus efeitos; a teoria da causalidade funda-se nestes princípios da imaginação.

Para me justificar, devo fazer uma distinção, na imaginação, entre os princípios permanentes, irresistíveis e universais – tais como a transição costumeira das causas aos efeitos e dos efeitos às causas – e os princípios variáveis, fracos e irregulares – como os que acabo de mencionar⁸⁷. Os primeiros são o fundamento de todos os nossos pensamentos e ações, de tal forma que, se eliminados, a natureza humana imediatamente pereceria e desapareceria.⁸⁸

Poderíamos aplicar esta distinção para melhor compreendermos por que o termo usado para designar a faculdade responsável pelas nossas crenças causais será o mesmo usado para se referir à faculdade a partir da qual se construirá a noção de existência contínua dos corpos. Assim como temos princípios permanentes e não-permanentes da imaginação, temos procedimentos fundados tanto nos primeiros quanto nos segundos. As crenças causais fundar-se-iam nos primeiros, a crença na existência contínua no segundo grupo.

Parece-nos, contudo, que esta não é uma boa solução ao nosso problema. Não podemos dizer que os princípios imperfeitos da imaginação são a fonte da noção de existência

⁸⁷ Hume faz referência aqui às soluções dos filósofos antigos para o problema da existência contínua e distinta dos corpos, qual seja, a idéia de uma substância ou matéria primeira e original que seria o invariável a partir do qual toda variação se explicaria.

⁸⁸ Tratado, I, IV, IV, 1 .

contínua dos corpos, como fazem, segundo Hume, os filósofos antigos⁸⁹, uma vez que na filosofia antiga, para se resolver problemas inerentes à concepção de objetos distintos e contínuos, temos que aceder a uma vã propensão da imaginação, que é afirmar a existência de algo real e que persiste mesmo frente à descontinuidade das percepções, ligando-as. Podemos então nos perguntar: como pensar em princípios que ao mesmo tempo fundamentam as ficções da filosofia antiga e uma crença tão importante para nossa vida como a de existência independente? Ao falar dos antigos surge no texto de Hume uma concepção de evolução histórica para o pensamento. Em primeiro lugar teríamos a fase do vulgo, caracterizada pela ausência de reflexão acerca das crenças; depois a filosofia, separando-se do vulgo em busca de respostas para os problemas que aquele não consegue explicar, e por fim a verdadeira filosofia, que se caracteriza por uma retomada das crenças do vulgo.

O filósofo antigo pertence ao segundo grupo. De acordo com Hume:

*Possuem suficiente perspicácia para se livrar do erro vulgar de que existiria uma conexão natural e perceptível entre as diversas qualidades sensíveis e as ações da matéria, mas não suficiente para se abster de procurar tal conexão na matéria ou nas causas.*⁹⁰

Isto nos chama atenção para duas coisas: em primeiro lugar, os antigos libertaram-se de certos erros do vulgo, o que é algo positivo; em segundo lugar, parece que eles quiseram levar isto longe demais, e encontrar uma resposta definitiva que não teria ligação alguma com

⁸⁹ Parece-nos que, na filosofia antiga, há uma mistura de elementos perfeitos e imperfeitos da imaginação. O que há de imperfeito é o passo dado por estes filósofos para explicar nossas crenças, uma vez que eles recorreram à elaboração de noções sem o devido apoio da experiência e do hábito, para explicar a origem de nossa crença nos objetos contínuos e distintos. Mas isto ficará claro adiante.

⁹⁰ Tratado, I, IV, III, 9.

nossas tendências mais naturais. Os filósofos antigos ainda buscavam pela cola do mundo no próprio mundo, lá onde, segundo Hume, não há tal conexão. Diante da contradição entre continuidade e independência, os filósofos antigos criaram a noção fictícia de substância, que seria algo desconhecido, invisível e inalterável a despeito das alterações percebidas, e que seria responsável pela unidade de nossa experiência. Esta ficção, embora proceda de um desejo de desligar-se das crenças vulgares e naturais, característico do que será chamado adiante de falsa filosofia, funda-se em um princípio da natureza humana, segundo o qual a imaginação tende a dar continuidade a uma determinada cadeia de raciocínio que seja semelhante a uma outra de que tivemos experiência regular no passado; a regularidade facilita a transição da causa para seu efeito; este é o caso com a noção de substância. Tomando os dois extremos de uma sucessão de percepções, vemos que o objeto percebido inicialmente é totalmente diferente do objeto percebido no final, e que não há identidade entre eles. Por outro lado, ao acompanhar gradativamente as mudanças, o progresso suave do pensamento nos faz atribuir uma identidade à sucessão.⁹¹ A natureza humana tende a agir de modo a evitar desconforto, portanto basta uma certa semelhança para toda cadeia ser continuada. Disto podemos concluir que a operação do entendimento em questão funda-se nos princípios regulares da imaginação, uma vez que esta faculdade naturalmente tende a corrigir as contradições das nossas percepções, ainda que para isto seja preciso recorrer a ficções, o que nos leva ao ponto seguinte.

A imaginação, portanto, apoiada em princípios regulares produz ficções. Isso é curioso, se pensarmos que na análise da causalidade temos crenças fundadas também em princípios regulares da imaginação e que não são ficções; na verdade, o termo ficção na passagem mencionada traduz um procedimento irregular, qual seja, dar um passo além do que

⁹¹ Tratado, I, IV, III, 4.

é permitido pela experiência. Para entender esta ambigüidade é preciso entender o que significa ficção em suas várias aparições e se há uma unidade terminológica ou se o termo é o mesmo mas os significados variam.

Ao longo do *Tratado*, o termo ficção aparece nas mais diversas acepções, que vão de simples produto da fantasia, resultado de divagações e transições ou conexões aparentemente arbitrarias entre objetos, até o presente caso, resultado da aplicação de princípios regulares da imaginação na explicação da origem da existência independente dos objetos. Como exemplo do primeiro caso, temos o que Hume chama de sistema poético do mundo, no qual fala-se de Vênus e Júpiter de modo a dar a estas criaturas vivacidade, muito embora não se creia nelas como se crê no produto das inferências causais. Como exemplo do segundo caso, podemos citar as ficções resultantes da tentativa da mente humana de responder a problemas, como por exemplo, a ficção da existência contínua e distinta, a ficção da dupla existência, a da perfeita igualdade, das formas substanciais, dos acidentes, da identidade pessoal, entre outras. David Norton, nas *Anotações ao Tratado*, a propósito destas acepções do termo ficção, distingue entre dois tipos de ficções, as naturais e as artificiais. As primeiras *são o resultado involuntário da experiência e do processo usual da mente*, as segundas, *surgem voluntariamente, ou, para usar os termos de Hume, como resultado de propósito ou desígnio*.⁹²

Esta distinção nos fornece elementos importantes para entender a solução naturalista apresentada por Hume acerca da noção de existência contínua e distinta. Na medida em que

⁹² “In general terms, such natural fictions are ideas that, although they take us beyond experience, are none the less the involuntary result of experience and the usual processes of the mind. In contrast, the fictions of the poet or dramatist might be called artificial fictions; these arise voluntarily, or, to use Hume’s language, as the result of contrivance or design”. (T N&N,pg.440). Ressaltemos que Norton dá como exemplo de ficção artificial apenas

existem ficções naturais, podemos esperar que a existência contínua e distinta se encaixe sob esta rubrica, de modo que possamos justificar nossa crença, seguindo o modelo da causalidade, a partir de nossas propensões naturais. Temos como exemplo de uma ficção artificial a ficção da forma substancial, que é insuficiente para dar conta do problema da continuidade e independência dos objetos, uma vez que tal ficção dá um passo não fundamentado na experiência. A ficção da noção de perfeita igualdade,⁹³ por outro lado, funciona precisamente por ser natural. Analisaremos os dois casos acima citados com vistas a detectar o que está na base de uma ficção natural e o que caracteriza uma ficção artificial.

A primeira ficção que examinaremos é a das formas substanciais. Tomemos a crítica humeana à noção de substância, presente em sua análise da filosofia antiga⁹⁴. O problema que engendra a noção de substância é o mesmo tratado na análise das noções de existência contínua e distinta, a saber, de um lado temos uma idéia de corpo que é uma coleção de várias qualidades distintas que se apresentam numa relação de conjunção constante; a despeito disso, o corpo é percebido como unidade estável, mesmo que apresente pequenas alterações. Trata-se do problema de conciliar a composição e a simplicidade, variação e identidade.

Do ponto de vista da natureza humana temos a seguinte explicação. Uma vez que as qualidades são muito próximas devido à regularidade de sua aparição, a mente, ao perceber a sucessão, faz a transição de uma parte à outra de forma imperceptível, como se o objeto fosse uno. É assim que a imaginação responde ao progresso suave e ininterrupto das percepções, atribuindo identidade a uma sucessão mutável de qualidades conectadas. Por outro lado, ao tomarmos dois pontos distintos de uma determinada seqüência, observamos que a suavidade

as criações poéticas e artísticas em geral. A afirmação de que a ficção da substância se adequa a esta rubrica é nossa

⁹³ Tratado, I, II, IV, Resposta às Objecções.

⁹⁴ Tratado I, IV, III.

da passagem desaparece e o corpo perde completamente sua identidade. Para superar esta dificuldade, os antigos formularam a noção de algo desconhecido e invisível que permanece o mesmo ao longo das mudanças percebidas no corpo. Este algo recebeu o nome de substância.

Este passo é próprio da filosofia antiga. Hume começa a descrever de que modo a imaginação tenta solucionar uma contradição da nossa experiência. Para isto ele invoca claramente as conquistas resultantes da análise da causalidade. Até aqui estamos no domínio do natural. Estas conquistas resolvem o problema até certo ponto, quando surge uma contradição de que a natureza humana não dá conta plenamente, a saber, aquela entre uma continuidade suposta da percepção e sua descontinuidade percebida. Neste momento, o filósofo antigo precisa de algo mais, a explicação naturalista não é suficiente. É neste ponto que os antigos elaboram a noção de substância. A partir desta exposição, podemos afirmar que a idéia de substância não encontra respaldo na natureza humana. Na verdade, tal ficção é o resultado de uma tentativa de explicar tendências próprias da natureza humana, como veremos adiante.

Toda substância é simples, e isto se prova da seguinte maneira. A mente concebe tanto um objeto simples como um composto de partes de modo semelhante. As partes são unidas de modo que a transição seja insensível e as várias partes de um objeto se apresentem e atuem sobre o pensamento como uma coisa só. Esta tendência é de tal forma forte que mesmo quando o objeto é composto de partes distintas entre si, tendemos a fingir uma substância ou matéria primeira e original⁹⁵ que dê unidade e simplicidade a esta aparição. Esta seria homogênea em todos os corpos, e seria opinião dos peripatéticos, segundo Hume, que os quatro elementos são da mesma substância. As diferenças entre eles se deveriam à forma substancial, que é independente da matéria original e responsável pelas transformações

possíveis desta. Neste esquema, eis como é explicado o problema da existência contínua e independente.

Quando acompanhamos as mudanças insensíveis dos corpos, supomos que todos têm a mesma substância ou essência. Quando consideramos suas diferenças sensíveis, atribuímos a cada um deles uma diferença substancial e essencial. E para satisfazer a estes dois modos de considerar os objetos, supomos que todos os corpos possuem ao mesmo tempo uma substância e uma forma substancial.⁹⁶

A segunda ficção que iremos investigar é aquela referente à formação da noção de igualdade. Ao explicar como atingimos esta noção, Hume aponta para juízos de comparação entre dois objetos. As conclusões nem sempre são infalíveis, os juízos são falhos e passíveis de correção “mediante uma revisão e uma reflexão”. Estas correções fazem com que aquilo que antes era considerado igual seja avaliado como desigual e vice-versa, conforme variem os instrumentos de medição:

Freqüentemente corrigimos nossa primeira opinião mediante uma revisão e uma reflexão, declarando serem iguais certos objetos que antes havíamos considerado desiguais; ou vendo como menor um objeto que nos parecera maior que outro. E essa não é a única correção experimentada por esses juízos de nossos sentidos. É freqüente descobrirmos nosso erro por uma justaposição dos objetos; ou, quando isso é impraticável, pela utilização de uma medida

⁹⁵ Tratado, I, IV, III, 4.

⁹⁶ T, I, IV, III, 6.

*comum e invariável, que aplicamos sucessivamente a cada um deles, informando-nos assim sobre suas diferentes proporções.*⁹⁷

Uma vez que sempre está aberta a possibilidade para uma nova correção, concluímos que a noção de igualdade é o resultado de uma mistura de métodos rigorosos e frouxos de comparação. Mas ainda há mais. Somos convencidos de que existem objetos muito menores e que poderíamos crer em objetos infinitamente maiores, o que destrói a possibilidade de um critério seguro e definitivo de igualdade. A solução deste problema está no estabelecimento de um critério imaginário, qual seja, supor que ocorre uma alteração no corpo sempre que houver subtração ou adição de uma de suas partes mínimas, de modo que os corpos são diferentes após a subtração ou acréscimo.

Ao avaliar esta ficção, Hume utiliza três adjetivos, a saber, inútil, incompreensível e natural :

*a noção de qualquer correção além daquela para a qual possuímos instrumentos ou uma técnica apropriada é uma mera ficção da mente, tão inútil quanto incompreensível. Entretanto, embora este critério seja somente imaginário, a ficção é muito natural.*⁹⁸

Estes adjetivos sugerem ao mesmo tempo uma inevitabilidade e uma ausência de necessidade de maiores justificações para o que é natural. Embora sejamos capazes de explicar o processo natural de formação da crença, não somos capazes de justificá-la, o que não nos impede de proceder segundo os ditames da natureza. Basta lembrar que no contexto em que se dá esta discussão, uma das teses fundamentais é a da capacidade limitada da mente, quer dizer, desde o começo já se tem em Hume a idéia de que há um limite para aquilo que o

⁹⁷ Tratado I, II, IV, 23.

⁹⁸ Tratado, I, II, IV, 24

entendimento pode alcançar, além desse limite não se pode afirmar nada. Este tema é retomado no começo da seção dois da Parte IV, conforme indicamos acima. É pensando neste caráter inevitável do que é natural, aliado às operações de nossa faculdade de imaginar, que pretendemos entender o problema da existência independente e o aparente triunfo do ceticismo ao final da análise.

A partir destes dois exemplos, portanto, podemos afirmar o seguinte. Em primeiro lugar, como já dissemos, podemos concluir disto tudo que toda ficção natural se impõe ao entendimento com um grau de força e evidência diferente das ficções artificiais⁹⁹. Se pensarmos nas ficções presentes em uma obra de arte, por exemplo, veremos que, apesar de artificiais, elas não se constituem um problema para a natureza humana. Tomemos um poema ou uma narrativa. Há nestas obras a intenção de produzir crença, o artista quer que seu público experimente as emoções de amor pelo protagonista, sua causa, etc., enquanto sente antipatia por qualquer coisa que se coloque no caminho daquele. Para isto é preciso que o artista pinte com as cores mais vivas que puder seus personagens, o que não significa entretanto que estaremos cometendo algum erro se a estória nos convence quando a lemos ou se o poema nos emociona. Estamos diante de uma ficção artificial, e este é nosso segundo ponto, que não produz em nós uma crença com força similar à das ficções naturais, quer dizer, a despeito da veracidade da narrativa, nunca se chega ao ponto de tomá-la por uma questão de fato. Em que medida, então, podemos afirmar ser a ficção em questão artificial, uma vez que não se trata aqui de arte? Relembremos aqui a definição dada por Norton.

Segundo este autor as ficções artificiais são resultado de propósito ou designio. Na medida em que a ficção da substância resulta da insatisfação do filósofo antigo com a explicação imperfeita fornecida pelo modelo causal, ela é uma criação de sua mente, do

mesmo modo que um poema ou um romance são criações da mente do artista, com a diferença que o filósofo antigo pretende que esta ficção artificial seja mais do que ela de fato é, ou seja, quer atribuir-lhe estatuto similar ao das crenças causais. Com estas reflexões em mente, prossigamos nossa análise e vejamos como a imaginação dá origem à idéia de existência distinta, e se a explicação de cunho naturalista que será dada é eficaz quanto ao problema em questão.

Para saber se a imaginação é de fato a origem da noção de existência distinta, é preciso comparar as impressões que nos aparecem como contínuas com aquelas que percebemos como percíveis, a fim de encontrar alguma propriedade comum a todas as impressões chamadas distintas que esteja ausente nas demais impressões.

O primeiro elemento comum a todas as impressões contínuas é a constância de sua aparição, estes objetos sempre se apresentam sem alterações:

*Essas montanhas, casas e árvores que estão agora diante de meus olhos, sempre me apareceram na mesma ordem; e se as perco de vista, ao fechar os olhos ou virar a cabeça, logo depois vejo que retornam a mim sem a menor alteração.*¹⁰⁰

Além desta propriedade, percebemos também que estes objetos constantes passam por certas transformações, chegando mesmo a se tornarem completamente diversos do que eram. A questão é que a despeito das alterações eles preservam certa coerência nas suas transformações, *e mantêm uma dependência regular uns em relação aos outros*. A experiência nos mostra, por exemplo, que o fogo consome a lenha e a transforma em algo

⁹⁹ Pensando nos exemplos dados por Norton a propósito dos tipos de ficções.

¹⁰⁰ Tratado, I, II, IV, 18.

totalmente diverso do que era antes. Mas como esta mudança sempre se dá de forma regular, e a experiência sempre nos mostra a mesma regularidade de transformação, não nos parece estranho ou contraditório.

Temos no parágrafo 20 da seção em questão, um exemplo do modo pelo qual coerência e constância originam a noção da existência contínua e distinta dos corpos.

Aqui estou, sentado em meu quarto, com o rosto voltado para a lareira; e todos os objetos que tocam meus sentidos estão contidos em algumas jardas a meu redor. É certo que minha memória me informa da existência de muitos objetos, mas essa informação não se estende além de sua existência passada; nem meus sentidos nem minha memória me fornecem qualquer testemunho da continuidade de seu ser. Estando assim sentado, portanto, remoendo esses pensamentos, ouço de repente um barulho como que de uma porta girando sobre seus gonzos; pouco depois, vejo um mensageiro que vem em minha direção.¹⁰¹

A partir deste evento final, uma série de inferências similares às causais tem início. Do som da porta ele conclui que ela deve estar lá ainda que não a esteja vendo, que há uma escada pela qual o mensageiro subiu, etc. Seria justo, então, supor que estamos diante de um processo de inferência causal? Quanto a isto observemos, em primeiro lugar, que estamos diante de uma experiência cheia de interrupções das percepções, de modo que sempre é necessário algum tipo de suposição da mente para preencher as lacunas; em segundo lugar, é preciso que se observe que as diferenças entre estas inferências e as causais são enormes. As inferências causais nos fazem passar de uma percepção observada chamada causa para uma não observada, chamada efeito, sendo que este também pertence ao campo das percepções,

como a experiência passada o atesta. Esta transição funda-se em hábitos formados a partir da regularidade da experiência. Por outro lado, a noção de existência contínua e distinta *só resulta do entendimento e do costume de maneira indireta e oblíqua*. Nenhum hábito pode exceder o grau de regularidade das percepções; este, por sua vez, não é suficiente para fundar a existência dos objetos, que pressupõe uma regularidade maior. É precisamente isto que acontece quando inferimos a existência contínua dos objetos partindo da coerência de sua união. Percebemos uma certa conexão entre os objetos, mas não podemos afirmar que tal conexão é constante, uma vez que ela se interrompe com um simples piscar de olhos. Supomos, então, que as conexões se mantêm, a despeito da descontinuidade. O problema desta suposição, segundo Hume, é que

*Todos os nossos raciocínios sobre questões de fato surgem unicamente do costume, e como o costume só pode resultar de percepções repetidas, a extensão do costume e do raciocínio para além das percepções nunca poderia ser um efeito natural da repetição e da conexão constantes, devendo antes, surgir da cooperação de alguns outros princípios.*¹⁰²

Como sabemos que a imaginação tende a completar as lacunas em uma dada sequência, e como estes objetos, em sua aparição aos sentidos, são vistos em cadeias causais, a suposição da existência contínua só vem aumentar a uniformidade; a imaginação tende a aumentá-la, até que ela se torne “o mais completa possível”.

Do ponto de vista da constância temos o seguinte esquema geral. As percepções reaparecem semelhantes ao que eram, tendemos por isso a chamá-las de idênticas, apesar de

¹⁰¹ Tratado, I, IV, II, 20.

¹⁰² Tratado, I, IV, II, 21.

numericamente diversas. Diante desta contradição, tendemos a supor a existência de algo insensível para nós e que une as diferentes percepções, tornando-as assim contínuas e numericamente idênticas.

2.2 A Justificação da Solução Naturalista

Este esquema é apresentado por Hume como sendo o seu sistema, e é para justificar este sistema que ele nos apresenta os quatro argumentos que se seguem. A questão que surge aqui é a seguinte: no começo da seção, Hume se compromete a fazer uma descrição do processo de formação de nossa crença nos objetos externos, similar à descrição feita anteriormente acerca da natureza da crença e das causas da crença, quando de sua análise da causalidade. Sabemos que na filosofia humeana este é o limite, o máximo que se pode alcançar na investigação de alguma coisa. Percebemos isto já na introdução do *Tratado*, onde Hume anuncia seu projeto, qual seja, “explicar os princípios da natureza humana”. Isto pode ser observado também no procedimento argumentativo adotado pelo filósofo, qual seja, sempre descrever ou analisar a gênese de um processo mental até que seja alcançado o máximo de universalidade, sabendo claro que não se pode ir além daquilo que nos é dado pela experiência. E qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica¹⁰³.

Estaria Hume tentando, ao fornecer justificativas, avançar em direção às razões últimas da nossa crença nos objetos contínuos, e, portanto, indo de encontro ao projeto que ele

¹⁰³ T, Introdução, 8.

mesmo enuncia? Se atentarmos para a crença causal e o modo como Hume a justifica veremos que não é assim.

Ao analisar a natureza da crença, Hume nos que diz *uma opinião ou crença pode ser definida mais precisamente como UMA IDÉIA VÍVIDA RELACIONADA OU ASSOCIADA COM UMA IMPRESSÃO PRESENTE*.¹⁰⁴ A crença não é uma simples idéia, é algo mais, é uma *maneira particular de formar uma idéia*.¹⁰⁵ Ao tentar explicar esta definição de crença, encontramos a justificativa de Hume: *De minha parte, devo confessar que vejo aqui uma dificuldade considerável; e que, mesmo quando penso compreender perfeitamente o assunto, não encontro as palavras adequadas para expressar o que quero dizer*.¹⁰⁶ A tentativa de explicar (justificar) a crença esbarra em uma limitação inerente à própria crença, de modo que por este caminho ela é injustificável. Tudo que se pode dizer é que sentimos assim. “É essa maneira diferente de sentir que tento explicar, denominando-a uma força, vividez, solidez, firmeza, ou estabilidade superior”.¹⁰⁷ Temos aqui o recurso a um elemento não racional para justificar a crença, mas, isto significa que a crença causal é injustificada? Na verdade toda esta explicação, ainda que insatisfatória do ponto de vista de uma exigência racionalista, é a única possível, visto se tratar de raciocínios prováveis, ou questões de fato. Qualquer esforço além deveria forçosamente apoiar-se em algum tipo de ambição demonstrativa, e isto implicaria que tais relações teriam o mesmo estatuto que as relações entre idéias.

A conclusão disto tudo é que em momento algum temos uma justificativa racional para a inferência causal, o que a filosofia consegue fazer é descrever o processo de como a

¹⁰⁴ T, I, III, VII, 5

¹⁰⁵ Idem, 6.

¹⁰⁶ Idem, 7.

¹⁰⁷ T, I, III, VII, 7.

imaginação, fundada no que nos é oferecido pela memória e sentidos, nos faz conceber de modo mais vívido certos efeitos, de modo completamente instintivo, ou, como nos diz Hume:

Assim, todo raciocínio provável não é senão uma espécie de sensação. Não é somente na poesia e na música que devemos seguir nosso gosto e sentimento, mas também na filosofia. Quando estou convencido de um princípio qualquer, é apenas uma idéia que me atinge com mais força; quando dou preferência a um conjunto de argumentos sobre outro, não faço mais que decidir, partindo daquilo que sinto, sobre a superioridade de sua influência. Os objetos não possuem entre si nenhuma conexão que se possa descobrir; e nenhum outro princípio senão o costume, operando sobre a imaginação, permite-nos fazer uma inferência da aparição de um à existência de outro.¹⁰⁸

As quatro justificativas para o seu sistema são, enfim, a descrição do processo natural de formação de uma crença, no caso, a crença na existência contínua e distinta dos corpos, e esta descrição é toda justificável possível. Tudo que é preciso fazer para justificar uma crença é explicar como o costume operando sobre a imaginação nos faz inferir de uma causa seu efeito. É precisamente este o esforço humeano com as quatro justificativas. E esta explicação se constitui na solução humeana para o problema da existência contínua e distinta.

Entretanto, algumas observações se fazem necessárias neste ponto. Em primeiro lugar, temos que, embora a inferência causal seja em direção ao inobservado, tal inferência nunca nos conduz além do domínio das percepções, como a crença em objetos contínuos e distintos. Em segundo lugar, as crenças causais não são ficções, em nenhum momento Hume usa este termo para referir-se a elas; ao passo que a crença na continuidade e independência dos corpos

é tratada como uma ficção da imaginação. Parece que estamos diante de um refinamento ou aprofundamento (refinamento do próprio empirismo) do naturalismo apresentado na causalidade, que se faz necessário por estarmos tratando de inferências capazes de nos conduzir para além das percepções, o que é uma franca afronta ao empirismo apresentado por Hume desde o início do *Tratado*. É preciso de alguma forma acomodar os objetos contínuos e independentes no sistema, e o caminho escolhido por Hume é seguir a causalidade adaptando-a ao contexto presente. Vejamos então as quatro justificativas.

Em primeiro lugar, é preciso explicar o princípio de individuação. Nesta explicação, temos o desenvolvimento de um dos principais problemas humeanos, a saber, a tensão entre unidade e multiplicidade. No que concerne ao problema do mundo externo, este ponto é fundamental para a argumentação humeana, e será retomado como o problema diante do qual antigos e modernos se debateram em busca de solução. Vejamos o problema e a solução que Hume fornece para o mesmo.

O problema possui dois termos. Em primeiro lugar temos o problema da identidade/unidade, em seguida identidade/multiplicidade. Para Hume, da visão de um objeto não podemos inferir identidade. Afinal, o princípio de individuação diz que, um objeto é o mesmo que ele próprio. Esta afirmação exige que haja uma distinção entre sujeito (objeto) e predicado (ele próprio). Apesar desta exigência, de um objeto isolado não podemos ir além dele mesmo, de modo que a única idéia que dele podemos inferir é a de unidade. Se de um objeto não podemos inferir identidade, resta saber se podemos inferir tal idéia de vários objetos. Para Hume, apesar de possíveis semelhanças entre objetos, não podemos inferir deles a idéia de identidade. A mente decreta sempre que um não é o outro, e considera-os como formando dois, três ou qualquer número determinado de objetos, com existências

¹⁰⁸ *Tratado*, I, III, VIII, 12

inteiramente distintas e independentes.¹⁰⁹ O problema que se apresenta é encontrar um meio termo entre a noção de unidade e a de multiplicidade, de modo a alcançar a noção de identidade do objeto consigo mesmo. Parece não haver saída para este dilema. Afinal, da suposição inicial da existência de um objeto, só nos restam dois caminhos, *ou supomos que um outro também existe – nesse caso, temos a idéia de pluralidade -, ou que não existe – e, nesse caso, o primeiro objeto permanece como uma unidade.*¹¹⁰

A solução deste problema está nas perspectivas que podemos adotar diante de uma dada seqüência temporal, na qual um dado objeto é considerado. Em primeiro lugar, podemos tomar os extremos da seqüência ao mesmo tempo, e neste caso precisamos multiplicar o objeto para concebê-lo existente nos dois instantes; ou podemos adicionar uma sucessão de idéias à seqüência, de modo que seja percebida uma mudança no tempo sem que o objeto mude. A noção de identidade seria, pois, resultado desta variação de perspectiva.

*Assim, o princípio de individuação não é senão a invariabilidade e ininterruptibilidade de um objeto ao longo de uma suposta variação do tempo, pela qual a mente pode acompanhá-lo nos diferentes períodos de sua existência, sem nenhuma quebra na visão, e sem ser obrigada a formar a idéia de multiplicidade ou número.*¹¹¹

O segundo ponto a ser explicado é por que da semelhança inferimos identidade numérica. Hume inicia esta explicação com uma afirmação muito importante para a nossa leitura, a saber, *passo agora a explicar a segunda parte de meu sistema.* Esta sentença dá

¹⁰⁹ Tratado, I, IV, II, 27.

¹¹⁰ Idem, 28.

¹¹¹ Idem, 30

suporte a nossa afirmação inicial de que a solução humeana para o problema da continuidade e distinção é uma solução de cunho naturalista. Esta explicação naturalista pretende dar conta das opiniões e crenças do vulgo a respeito da existência dos corpos, e é por esta razão que Hume afirma seguir o modo de raciocinar do vulgo a este respeito, o que significa usar como sinônimos os termos percepção e objeto. O vulgo – e com isto Hume quer dizer todos nós, a maior parte de nossas vidas - tende sempre a confundir idéias semelhantes de modo que sempre considera idêntico o numericamente diferente, atribuindo toda mudança ao tempo e não ao objeto. A distinção entre percepção e objeto é típica dos filósofos, o vulgo assume que as sensações são os verdadeiros objetos. Uma terceira observação é que Hume promete enunciar o retorno a um modo mais filosófico de falar e pensar. Que podemos entender a partir deste aviso? Estaria Hume deixando aberta a possibilidade de distinguir entre percepção e objeto e desta forma defender o sistema da dupla existência? Vejamos a justificativa.

O primeiro ponto a ser destacado na explicação é que esta confusão natural do vulgo é um engano, uma confusão fundada numa tendência natural da imaginação, qual seja, nada tende mais a nos fazer confundir duas idéias que a existência de uma relação entre elas, a qual as associa na imaginação, fazendo que esta passe com facilidade de uma à outra. Dentre as relações, a de semelhança é segundo Hume a mais eficaz, pois associa também disposições levando-nos a conceber uma idéia por um ato ou operação da mente similar ao ato pelo qual concebemos a outra. Devemos investigar, então, a disposição da mente ao observar um objeto que preserva sua identidade e saber que tipos de objetos provocam tal disposição.

Diante de objetos semelhantes em uma dada seqüência, a mente tende a atribuir a mudança ao tempo, de modo que sua disposição é de simplesmente dar continuidade ao anteriormente percebido e assim supor que não ocorreu variação. Esta é a conquista da primeira justificação. Quanto à segunda questão, a resposta de Hume é a seguinte: Uma

sucessão de objetos relacionados coloca a mente nesta disposição, sendo considerada por meio do mesmo progresso suave e ininterrupto da imaginação que acompanha a visão de um objeto invariável. Experimentamos uma constância com relação às percepções dos sentidos, cuja aparência não se altera de modo substancial e cujas impressões são fortemente relacionadas, o que facilita a passagem de uma a outra. Cria-se assim a noção de identidade e continuidade dos corpos.

A terceira justificativa trata de explicar a propensão da imaginação de unir as várias aparições descontínuas de uma percepção mediante a ficção de algo contínuo. Temos aqui mais uma observação que revela o caráter naturalista da explicação de Hume, a saber, Podemos começar observando que a dificuldade neste caso não diz respeito à questão de fato, de se a mente forma uma tal conclusão acerca da existência contínua de suas percepções, mas apenas à maneira como a conclusão é formada e aos princípios de que deriva.¹¹² Mais uma vez Hume afirma sua disposição inicial, segundo a qual o objetivo da investigação não é saber se há ou não corpos, mas sim ao modo pelo qual esta crença se origina. E a crença é o critério disponível para afirmar a existência de alguma coisa, no caso presente os corpos, ou seja, existe uma crença e portanto um critério. A função da filosofia é explicar como este critério se origina.

Um segundo ponto a ser destacado nesta passagem é o tema do prazer e desconforto. A idéia fundamental da argumentação é a de que:

Nada é mais certo, pela experiência, que o fato de qualquer contradição em relação aos sentimentos ou às paixões pode produzir um sensível desconforto, quer esta contradição

¹¹² Uma vez que uma crença deriva de princípios regulares e constantes estamos diante de uma crença justificada, já que neste caso há critérios para distinguir esta crença da mera fantasia.

*proceda de fora, quer de dentro, da oposição de objetos externos ou do combate entre princípios internos. Ao contrário, tudo que se harmoniza com as propensões naturais e favorece extremamente sua satisfação, ou concorre internamente com seus movimentos, produz com certeza um prazer sensível.*¹¹³

Este tema é freqüente na argumentação humeana e vincula-se aos conceitos de natural e artificial. O prazer está naquilo que de alguma forma se harmoniza com nossas tendências naturais e o desprazer, naquilo que entre em choque com elas. Ora, a tendência natural em questão é precisamente a de atribuir existência contínua e independente ao que é percebido de modo descontínuo, mas que ao mesmo tempo é semelhante. Para resolver esta contradição é preciso renunciar a um dos termos, quais sejam, intermitência das percepções e tendências naturais. Como tudo aquilo que concorre para a realização de nossas propensões naturais causa prazer, renunciamos à intermitência em prol da *passagem suave de nossos pensamentos ao longo de nossas percepções semelhantes*. Porém as interrupções são muito freqüentes:

*E como a aparição de uma percepção na mente e sua existência parecem a primeira vista exatamente a mesma coisa, pode-se duvidar de que algum dia sejamos capazes de concordar com uma contradição tão palpável e supor que uma percepção exista sem estar presente à mente.*¹¹⁴

O desconforto não foi eliminado nem mesmo seguindo nossas tendências naturais, e traz de volta a contradição. É uma tendência natural da mente humana afirmar que os objetos

¹¹³ Tratado, I, IV, II, 37.

¹¹⁴ Tratado, I, IV, II, 37.

não são aniquilados por nossa ausência, nem trazidos à existência por nossa presença. Esta tendência natural exige que respondamos a duas questões. Em primeiro lugar é preciso saber como podemos admitir que uma percepção esteja ausente da mente sem ser aniquilada. Em segundo lugar, *de que maneira concebemos que um objeto se torna presente à mente sem a criação de uma nova percepção ou imagem, e o que queremos dizer com esse ver, sentir, e perceber?*

À primeira questão Hume responde explicando a natureza da mente:

*Uma mente não é senão um feixe ou coleção de diferentes percepções, unidas por certas relações, e as quais supomos, embora falsamente, serem dotadas de uma perfeita simplicidade e identidade.*¹¹⁵

Esta afirmação tem uma consequência muito importante para o tema em questão, graças a esta definição é possível para Hume, pelo menos conceitualmente, separar uma percepção qualquer do feixe que é a mente, sem com isto duplicá-la, transformando-a num objeto distinto da percepção. Esta possibilidade abre caminho para o acordo final de Hume com o pensamento do vulgo. Torna-se possível a equivalência entre percepção e objeto no âmbito da filosofia e não mais somente entre o vulgo. Não é mais necessário conceber uma dupla existência, já que podemos, mediante uma consideração acerca da natureza da mente, separar uma percepção qualquer sem considerá-la como um objeto distinto da percepção.

A segunda questão resolve-se por um raciocínio similar, e aqui percebemos claramente a intenção de Hume de evitar o sistema da dupla existência. Se o nome percepção não torna absurda e contraditória esta separação de uma mente, o nome objeto, que representa

exatamente a mesma coisa, jamais poderia tornar impossível sua conjunção. Percebemos os objetos externos, e mediante as relações que eles estabelecem conosco, somos influenciados e temos a memória repleta com novas idéias. Podemos então pensar num objeto ausente da mente por algum tempo sem sofrer alteração em seu ser. *Uma interrupção na aparição aos sentidos não implica necessariamente uma interrupção na existência.* Torna-se possível então, pensar sem problemas a equivalência feita pelo vulgo entre percepções e objetos.

Além de supor o descontínuo como contínuo, implica também na noção de existência contínua, e é precisamente esta a quarta e última justificativa, a saber, de onde se origina a crença nos objetos independentes.

A crença, como foi dito antes, consiste na vivacidade de uma idéia concebida, e tal vivacidade só surge mediante a relação desta idéia com alguma impressão presente. No caso presente, a vivacidade não deriva desta relação, mas sim da semelhança memorizada das percepções. Nossa memória nos apresenta um grande número de exemplos de percepções perfeitamente semelhantes entre si, que retornam a diferentes intervalos de tempo, e após interrupções consideráveis. Devido à semelhança, somos propensos a considerar igual e contínuo o que é diverso e intermitente. Este recurso à memória como fonte da vivacidade nos ajuda a entender porque mesmo diante de objetos novos, nossa mente procede da mesma forma, desde que os objetos tenham algo parecido com os objetos constantes e coerentes.

Esta é a solução naturalista de Hume para dar conta da noção vulgar de existência contínua. A conclusão final é que tal ficção deriva de certas operações naturais de nosso entendimento, certas tendências de nossa imaginação. Quando falamos das ficções resultantes de procedimentos naturais da imaginação, vimos que tais ficções derivam de uma tendência da mente que pode ser explicada. Esta explicação, entretanto, não remove o fato de que a

¹¹⁵ Tratado, I, IV, II, 39.

continuidade é um construto da mente, o que é arbitrário do ponto de vista do filósofo, uma vez que esta explicação não se funda em princípios racionais. Porém, Hume funda seu sistema em princípios regulares, sem incorrer em contradição e absurdo. Esta conclusão de Hume será fundamental para entendermos o próximo passo da argumentação, o que chamamos de colapso aparente da explicação naturalista.

2.3 O Aparente Colapso da Solução Naturalista

Hume estrutura a crença na continuidade de modo similar à crença fundada na inferência causal. Os dois grupos de crenças envolvem o recurso às tendências naturais da imaginação, de modo a solucionar a contradição entre o percebido descontínuo e a suposição natural de algo que persiste ainda que não-percebido; a contradição entre o que a nossa razão nos mostra e o que nossa imaginação elabora¹¹⁶. O problema é que o estatuto do inobservado é diferente no caso dos objetos contínuos, pois estes objetos, além de contínuos, são independentes e é este o próximo passo da investigação, o momento mais difícil de toda esta passagem. Hume, ao assumir um questionamento de cunho racionalista, afirma ser impossível aplicar o sistema e encontrar uma solução satisfatória para explicar esta noção; isto por sua vez, destruiria tudo que foi construído até agora, já que, como o próprio Hume afirmou no começo, tanto a noção de existência contínua quanto a de existência distinta são tão conectas que as conclusões sobre uma se aplicam à outra. Mas desde já deixemos uma questão a nos

¹¹⁶ No caso da causalidade a razão nos mostra objetos em uma certa ordem, e disto inferimos haver uma conexão necessária, conexão esta que não se justifica do ponto de vista da razão, uma vez que inferir causalmente é inferir de um observado (a causa) algo ainda não observado (o efeito).

orientar: se os resultados acerca da existência contínua se aplicam também à existência independente, por que esta última noção não seria justificada?

Em primeiro lugar, Hume aponta certos fenômenos que nos convencem da dependência das percepções. São argumentos típicos dos céticos: a pressão do dedo sobre o olho duplica os objetos, a distância altera o tamanho dos objetos, as doenças alteram nossa percepção dos sabores, etc. Este pouco de reflexão pode facilmente ser rebatido com um pouco de experiência,¹¹⁷ corrigindo assim a primeira. Por mais que a pressão do olho duplique os objetos, a experiência nos ensina que não há de fato dois objetos, trata-se apenas de um efeito resultante da pressão sobre o olho, o problema não reside naquilo que se vê, mas sim na ação do dedo sobre o olho; além do que, conforme aponta Anette Baier,

*such experiments, while they do show that we cannot take all our perceptions to give us nothing but the truth about their objects, do nothing to upset the belief that bodies have the sorts of qualities we perceive them to have, and have them independently of our watchful presence.*¹¹⁸

A independência não é posta em cheque pelo experimento, já que o problema para o qual ele aponta diz respeito à verdade acerca dos objetos. Ao pressionar o olho e duplicar o objeto percebido, surge um problema de fato, qual seja, saber qual dos objetos percebidos é real e qual fruto da ilusão de ótica, mas as qualidades que percebemos no objeto como independentes em nenhum momento são postas em dúvida. O problema da independência diz respeito à continuidade dos objetos mesmo quando não percebidos, ou seja, quando

¹¹⁷ Reflexão fundada na experiência.

¹¹⁸ BAIER, Anette. *A Progress of Sentiments*, pg 118.

independentes de nossa percepção, e os experimentos apontados por Hume em nenhum momento levantam dúvidas sobre este ponto.

Com relação às doenças, basta dizer que as dores não são percebidas do mesmo modo que uma maçã é percebida. A realidade de uma maçã, ou de qualquer objeto dos sentidos, é percebida por nós de modo direto, não é necessária a mediação de outra pessoa para nos certificarmos desta existência. As dores, por outro lado, são sentidas ou percebidas por cada um de nós individualmente, quer dizer, a dor não está disposta no espaço, como a maçã, portanto é preciso a mediação do indivíduo vitimado pela dor para que outros indivíduos tomem ciência dela, e ainda assim não percebemos a dor, inferimos sua existência por uma série de analogias, o que não exclui a possibilidade de a dor ser fingida em muitos casos. Não podemos, portanto, usar as dores e doenças como critério de conhecimento, afinal, se para alguém vitimado por uma doença a percepção de determinados objetos se altera, esta alteração ocorre somente com o doente, e sua causa não é o objeto ou percepção, mas sim a doença, de modo que para os demais seres humanos o mundo permanece o mesmo.

Além disso, temos, já no começo do *Tratado*, uma importante observação de Hume acerca de possíveis confusões em nossas percepções. Ao distinguir impressões de idéias, Hume aponta situações que podem nos confundir quanto ao tipo de percepção da mente que é o caso. *Assim, por exemplo, no sono, no delírio febril, na loucura, ou em qualquer emoção mais violenta da alma, nossas idéias podem se aproximar de nossas impressões.*¹¹⁹ Doenças, sonhos e loucura são situações de exceção, nas quais os julgamentos são confusos, e de modo geral aprendemos com a regularidade de nossa experiência a julgar tais situações levando em conta seu caráter excepcional. Disto tudo, concluímos que as reflexões propostas por Hume não são capazes de destruir a noção de existência distinta, uma vez que a própria filosofia do

autor pode solucionar facilmente os dilemas apontados. Resta entender, pois, por que Hume dá este passo em sua argumentação.

Entendemos que o que está em jogo neste momento não é simplesmente a noção de existência independente, mas sim os limites da filosofia enquanto discurso que pretende explicar algo acerca da realidade percebida. Mais precisamente, Hume começa a traçar aqui a impossibilidade de qualquer ambição fundacionista que ultrapasse os limites estritos de nossos raciocínios prováveis. Como já foi dito antes, uma característica fundamental de nossas crenças naturais é o fato de que somos incapazes de negar seus efeitos sobre nós, ainda que tais efeitos sejam inexplicáveis ou sem justificativa. Sempre que o filósofo tenta ir além destes limites, o resultado é o ceticismo mais extravagante. São precisamente estes limites que estão em jogo aqui e, para defini-los, é preciso empreender este questionamento. Basta lembrar que as justificativas possíveis que constituem o sistema humeano e harmonizam vulgo e filosofia já foram dadas conforme a causalidade. O passo pretendido aqui, sem dúvida, vai além do que a filosofia humeana permite, razão pela qual não devemos entender que Hume esteja assumindo estas dúvidas como parte de sua filosofia. Vejamos se Hume encontra uma solução para este problema.

A conseqüência deste raciocínio deveria ser que nossas percepções não possuem nem uma existência contínua, nem uma existência independente. De fato, os filósofos tanto adotaram essa opinião que alteraram seu sistema, passando a distinguir (como faremos daqui em diante) entre percepções e objetos.¹²⁰

Trata-se do sistema filosófico da dupla existência. Temos nesta passagem uma importante observação, Hume enuncia ser esta opinião acerca da dupla existência defendida

¹¹⁹ Tratado, I, I, I, 1.

¹²⁰ Tratado, I, IV, II, 46.

pelos filósofos, e, uma vez que se trata de entender esta tese filosófica, nosso autor abandonará o modo de se expressar mais vago adotado até o presente, segundo o qual percepção e objeto são permutáveis. Isto nos chama a atenção para um fato muito importante, a saber, Hume não assumiu tese alguma até o presente momento com relação ao problema da existência contínua e distinta. O que aconteceu até o presente foi uma tentativa de explicar à luz da causalidade e de outros princípios regulares da imaginação a crença natural do vulgo e em seguida ele assume as reflexões filosóficas que supostamente destroem as crenças vulgares e analisa a viabilidade deste sistema. O sistema da dupla existência seria uma solução filosófica para o dilema entre a posição natural do vulgo e a convincente reflexão filosófica. É preciso saber, portanto, se esta solução é mais vantajosa que a solução do vulgo.¹²¹

Temos, de um lado, operações causais fundadas em princípios regulares da imaginação, apoiadas pela experiência e justificadas pela razão experimental. Por outro lado, temos uma crença que, embora natural e justificada, não satisfaz o racionalista, visto que sua busca é pelo fundamento último e esta crença conduz, no processo de sua justificação, a um ponto a partir do qual qualquer tentativa de explicação significa o abandono dos critérios estabelecidos ao longo da investigação. Além disso, e é aqui que reside o problema, a crença do vulgo envolve ficções, como por exemplo a ficção da identidade do semelhante. Estas, embora naturais, não são justificáveis para o racionalista. O sistema filosófico da dupla existência supostamente resolve este problema¹²², uma vez que, a partir dele, podemos afirmar

¹²¹ Claro que, a despeito do que dissemos, Hume tende desde o início mais para a posição do vulgo que a da filosofia, mas isto ficará mais claro adiante.

¹²² Problema colocado pela filosofia, mas que do ponto de vista do vulgo é inexistente.

haver algo não percebido e que é o sustentáculo do percebido, elimina-se o problema de justificar a afirmação comum “há objetos”. Vejamos então a viabilidade desta posição.

A argumentação humeana neste momento se divide em duas partes; em primeiro lugar será defendida a tese de que a hipótese da dupla existência *não possui, originalmente, nada que a recomende nem à razão nem à imaginação*; em segundo lugar será mostrado que *o sistema filosófico adquire toda sua influência sobre a imaginação pelo sistema vulgar*. Percebemos aqui que a posição de Hume em momento algum é de assentir ao sistema da dupla existência, mas sim de mostrar sua ineficácia. É de se notar, ainda, esta cisão entre razão e imaginação. Que Hume quer dizer com isto? Vejamos os argumentos em busca de solução para esta dúvida.

Ao falar de razão, Hume tem em mente a causalidade, ou seja, as conquistas da parte três são mantidas e tomadas como padrão de análise. Conforme dito antes, o sistema da dupla existência pressupõe dois tipos de entidades, as percepções e os objetos, sendo que estes últimos não são por nós percebidos diretamente, antes inferimos sua existência a partir das percepções que supostamente representariam os objetos. Uma vez que a inferência causal é o padrão de raciocínio, Hume propõe, portanto, investigar a possibilidade de estabelecer uma inferência causal ligando percepção e objeto, de modo a harmonizar o sistema da dupla existência e nossas crenças causais. O problema é que não é possível, partindo da teoria da causalidade, estabelecer este tipo de conexão entre percepção e objeto, uma vez que uma inferência causal válida ocorre de uma percepção para outra percepção, nunca de uma percepção para algo não percebido chamado objeto.

Quanto à imaginação, Hume é enigmático. Tudo que ele afirma em resposta à segunda pergunta é que *esta faculdade nunca teria, por si mesma e por sua tendência original, chegado a um tal princípio*. Um primeiro ponto observado para provar esta tese é a

inexistência de um sistema convincente que consiga explicar como a imaginação daria origem ao sistema da dupla existência. Desta inexistência, Hume passa ao segundo ponto deste argumento, qual seja, a consideração do caráter abstruso da questão. Da abstrusidade da questão se extraem duas conseqüências para a investigação; primeiro, a fantasia sozinha não poderia nunca engendrar tal opinião, e, segundo, para explicar uma crença tão comum como esta é preciso recorrer à mente em sua situação comum *procedendo com base na suposição de que nossas percepções são nossos únicos objetos, e continuam a existir mesmo quando não são mais percebidas*, ao invés de propor caminhos abstrusos, que são, por sua própria natureza, distantes do vulgo, cujas crenças são o assunto em questão.

Ao dividir os campos da razão e imaginação, Hume usa a expressão fantasia (fancy) para referir-se a esta última faculdade. Está claro, portanto, que existe alguma diferença entre razão causal e fantasia, a despeito de ambas terem sua origem nas operações da imaginação. Como dito antes, a causalidade lida com percepções somente, daí a impossibilidade de postular uma dupla existência com base nas inferências causais. A fantasia, por outro lado, também lida com percepções, e, embora seja diferente da causalidade, uma vez que a fantasia junta e separa percepções sem seguir de perto a ordem da experiência, através dela não saímos do campo das percepções, nem somos capazes de postular uma existência diferente da percepção. Além disso, a crença na existência contínua e distinta é, segundo Hume, uma opinião comum, portanto,

Quem quiser explicar a origem da opinião comum a respeito da existência contínua e distinta dos corpos, deve tomar a mente em sua situação comum, procedendo com base na suposição

*de que nossas percepções são nossos únicos objetos, e continuam a existir mesmo quando não são mais percebidas.*¹²³

A partir destas reflexões, Hume conclui o segundo termo de sua crítica, ou seja, que este sistema retira sua autoridade do sistema vulgar. Tudo que Hume diz neste passo é que como o sistema filosófico, segundo nos mostra a experiência, domina muitas mentes, em particular a daqueles que refletem, por pouco que seja, sobre este assunto, ele deve extrair toda sua autoridade do sistema vulgar – uma vez que originalmente não possui autoridade própria.¹²⁴ Dito de outro modo, uma vez que nada recomenda este sistema nem à razão nem à imaginação, qualquer autoridade que ele possa ter deve necessariamente derivar do sistema vulgar. Apesar disto, a tensão entre razão e imaginação não é eliminada, e este é o último ponto de nosso texto.¹²⁵

¹²³ Tratado, I, IV, II, 48.

¹²⁴ Idem, 49.

¹²⁵ Conforme Noxon, o problema aqui, como no *Tratado* em geral, é que Hume pretende erigir um sistema que dê conta de explicar a natureza humana e para isto ele assume duas tarefas distintas, a saber, a do analista (razão), capaz de apontar nossos erros e ficções, e o papel do psicólogo (imaginação), que explica as causas dos erros apontados pelo analista. Para este autor, estes dois papéis são fundamentalmente incompatíveis, e por isso o projeto de um sistema completo não se concretiza eficazmente, de modo que ao reformular o *Tratado* nas *Investigações* além de abandonar o projeto de um sistema, Hume abandonaria também o aspecto psicológico de seu projeto em detrimento do analista. No caso presente, segundo Noxon, “*Although there is no way to prove that the objects in whose reality men believe actually exist, it should be possible to discover the causes of the belief. And it is with this problem of psychological explanation that Hume is mainly preoccupied in the Treatise*”. Entendemos que o conflito entre o analista e o psicólogo existe no *Tratado* mais do ponto de vista da forma de expor que do conteúdo exposto, uma vez que, como apontamos antes, Hume resolve o problema da existência contínua ao aplicar os princípios expostos na parte três, e como são problemas correlatos, a existência independente também pode ser solucionada da mesma maneira. Entretanto, ao introduzir os problemas que apontariam para a impossibilidade de se pensar a existência independente, Hume não só afasta-se de seus princípios filosóficos, como também pretende mostrar a inviabilidade do sistema filosófico resultante destas

Desde a análise da causalidade há uma tensão entre crenças às quais damos nosso assentimento graças ao hábito e repetição e crenças às quais também damos assentimento, embora se fundem num hábito imperfeito. Esta tensão vai se aprofundando e Hume consegue dar conta dela mediante a formulação da divisão, dos raciocínios prováveis, entre probabilidade e prova¹²⁶. No caso da existência distinta, entretanto, a reflexão aparentemente consegue pôr em dúvida a crença natural, desta forma triunfando sobre as crenças vulgares. Este triunfo da reflexão apóia-se no fato de que as crenças naturais nunca são plenamente satisfatórias de um ponto de vista racionalista. Como não podemos simplesmente ignorar o que a reflexão nos informa, temos um problema a ser resolvido.

A dinâmica entre razão e imaginação se dá da seguinte maneira. Temos crenças naturais inevitáveis produzidas pela imaginação e, na vida comum, sequer as questionamos. Entretanto, ao filosofar, vemos que estas crenças, na verdade, não são justificáveis do ponto de vista da razão demonstrativa. Por outro lado não podemos deixar de crer. A razão tende a sair vencedora, na medida em que estamos atentos às conclusões dela extraídas; assim que baixamos a guarda, porém, nosso instinto prevalece e retornamos às opiniões da imaginação. Apesar disso tudo, a razão ainda preserva alguma força, o que contribui para uma tensão residual. A hipótese da dupla existência surge neste contexto como uma tentativa de superar esta tensão, pois teríamos percepções descontínuas, o que satisfaria às exigências da razão e por outro lado, ao atribuir uma existência contínua aos objetos satisfaríamos às exigências da imaginação.

dúvidas, o sistema da dupla existência. O que Hume quer mostrar aqui é que nosso entendimento é limitado, mas como ele assume aparentemente uma postura filosófica que não é a sua, como parte de sua explicação, temos o final cético e melancólico da seção em questão.

¹²⁶ Lembremos que, neste caso, apesar da imperfeição do hábito, estamos nos movendo no terreno da percepção, o que não é o caso quando se fala em existência independente.

Entretanto, o sistema da dupla existência não elimina a tensão, na verdade ele é tão injustificável quanto o sistema do vulgo. O pressuposto de duas classes de seres (percepções e objetos), bem como as dificuldades da imaginação em conseguir sozinha alcançar esta noção, aponta para um fator importante, a saber, o caráter não natural dos argumentos filosóficos no tocante à existência independente. É graças a esta insolubilidade do problema que a “fé implícita” nos sentidos dá lugar a uma disposição bastante diferente ao final desta seção. Eis a avaliação de Hume quanto a este ponto. *Estou mais inclinado a não ter fé alguma em meus sentidos, ou antes, imaginação, do que a depositar neles uma tal confiança implícita.* Nosso próximo e último ponto será, pois, a melancolia cética resultante da reflexão que, insistamos mais uma vez, não deriva dos princípios filosóficos humeanos.

Diante de tentativas sempre frustradas de resolver o problema da existência independente, sem possibilidade de justificá-la mediante qualquer dos dois sistemas, Hume finda sua investigação, vitimado pela doença incurável do ceticismo. É impossível, com base em qualquer sistema, defender seja nosso entendimento, sejam nossos sentidos. Apenas os deixamos mais vulneráveis quando tentamos justificá-los dessa maneira.¹²⁷ Só há uma solução, que é entregar-se à desatenção, ignorar as contradições e seguir o sistema vulgar. Nenhum dos sistemas é verdadeiro, ou plenamente justificado, e, uma vez que as crenças postas em cheque ao longo da reflexão não são em nenhum momento abaladas, Hume simplesmente retorna ao modo vulgar de pensar. Na medida em que é possível identificar a posição do vulgo como natural e, portanto, inevitável, sequer é possível sair dela. Entretanto, é comum ver nesta passagem o triunfo do ceticismo e não são poucos os que afirmam ser esta a postura final de Hume. Mas será que a leitura cética de fato é a que melhor traduz a postura de Hume? Entendemos ser possível um outro tipo de leitura.

Em primeiro lugar, devemos observar que ao longo do *Tratado* Hume coloca-se contra o que ele chama de cétricos extravagantes, que são caracterizados como os que afirmam ser tudo incerto e que nosso julgamento não possui critério para distinguir verdade e falsidade (1,4,1,7). Em outros momentos, temos Hume defendendo uma postura cétrica, caracterizada fundamentalmente pela moderação. O ceticismo seria uma espécie de caminho do meio entre a dúvida total e a certeza dogmática. O verdadeiro cétrico desconfiará tanto de suas dúvidas filosóficas como de sua convicção filosófica; e jamais, em virtude de nenhuma delas, recusará qualquer satisfação inocente que se ofereça. No *Abstract*, temos a famosa afirmação

*Por tudo que se disse, o leitor perceberá facilmente que a filosofia contida neste livro é muito cétrica, e tende a nos dar uma noção das imperfeições e dos estreitos limites do entendimento humano.*¹²⁸

Esta afirmação, entretanto, refere-se tão somente à análise da causalidade, de modo que há uma vinculação na filosofia humeana entre ceticismo e critérios específicos para julgar. A questão que se coloca agora é a seguinte: a conclusão cétrica do final da seção dois corresponde ao verdadeiro ceticismo defendido por Hume em outras passagens do *Tratado*? A partir do que foi dito até o presente, não. A passagem que melhor traduz a postura de Hume neste passo é a seguinte: Apenas o descuido e a desatenção podem nos trazer algum remédio. É sobre este ponto que nos voltaremos agora.

Em primeiro lugar, é preciso dizer que esta é a solução tanto da seção dois da parte quatro, quanto a solução final, apresentada por Hume na Conclusão ao Livro Um. A grande diferença entre esta passagem e a Conclusão é que aqui, o retorno às crenças vulgares é o sintoma de um ceticismo doentio, enquanto que na Conclusão ao Livro, este retorno se situa

¹²⁷ *Tratado*, I, IV, II, 56.

¹²⁸ *Abstract*, 27.

no contexto de um novo modo de fazer filosofia. O problema desta solução é que ela não se apóia em princípios filosóficos, mas sim em tendências naturais porém injustificáveis, ou seja, ela é explicada e defendida em termos psicológicos. No contexto de um projeto sistemático, como é o caso do *Tratado*, isto representa uma falha grave na argumentação, uma vez que os princípios filosóficos desenvolvidos por Hume falham na fundamentação/justificação da nossa crença nos objetos. Para entender melhor esta solução, é preciso que façamos as seguintes considerações.

Em primeiro lugar, como dissemos acima, as reflexões feitas por Hume e que trazem dúvida acerca dos objetos independentes, fazendo todo sistema ruir, não são dúvidas legítimas do ponto de vista da causalidade. Na verdade, todas elas podem ser respondidas a partir dos princípios causais, o que está em jogo neste momento é a possibilidade de se ter acesso a algo diferente das percepções, uma suposta causa para elas, o que Hume já indicou como impossível na Parte três¹²⁹. Esta incursão feita por Hume nas últimas páginas da presente seção só tem sentido se a entendermos como parte do projeto geral do *Tratado*, a saber, conhecer os limites e capacidades do entendimento humano¹³⁰.

Em segundo lugar temos a idéia de desespero. Este é um ponto importante para situar devidamente o desespero ou doença incurável do ceticismo. Para Hume, o desespero tem sobre nós quase o mesmo efeito que o contentamento, e que tão logo nos damos conta da impossibilidade de satisfazer um desejo, esse mesmo desejo desaparece. Ao ver que atingimos

¹²⁹ *Tratado*, I, III, V, 2.

¹³⁰ Conferir sobre isto a *Introdução ao Tratado*, especialmente os parágrafos 4, 8, 9 e 10. Desde este momento, Hume assume que há uma limitação para a Ciência da Natureza Humana, a saber, a explicação das causas últimas. Acerca disto, tudo que podemos fazer é indicar tão somente a experiência que temos de sua realidade. Esta experiência, diz Hume no parágrafo nove, *é a razão do vulgo, e que inicialmente não requereu nenhum estudo para ser descoberta, mesmo no caso dos fenômenos mais particulares e extraordinários.*

o limite máximo da razão humana, sossegamos satisfeitos.¹³¹ Disto podemos concluir que o desespero final de Hume nesta seção não é o fim do processo, a impossibilidade de satisfazer o desejo já foi atingida, resta ainda que o desejo desapareça, e com isto, a satisfação apareça.

Em terceiro lugar, temos a já mencionada afirmação da Parte III, seção V, *Das Impressões dos Sentidos e da Memória* acerca da origem das impressões sensíveis:

Quanto às impressões, provenientes dos sentidos, sua causa última é, em minha opinião, inteiramente inexplicável pela razão humana, e será para sempre impossível decidir com certeza se elas surgem imediatamente do objeto, se são produzidas pelo poder criativo da mente, ou, ainda se derivam do autor de nosso ser.

Nesta passagem temos a indicação de três possíveis respostas para a origem das impressões sensíveis, a saber, o sistema da dupla existência (origem a partir dos objetos), uma solução de cunho cartesiano (poder da mente), e por fim uma resposta ocasionalista (criadas por Deus)¹³². Para Hume, portanto, desde o começo não há como decidir acerca da origem das impressões sensíveis mediante recurso a qualquer sistema filosófico. E Hume abandona a discussão acerca deste tópico, em detrimento de uma análise do que podemos inferir a partir da coerência de nossas percepções, permanecendo fiel, assim, ao enunciado já citado da Introdução, qual seja, acatar a experiência que temos da realidade de nossos princípios gerais. Ao retomar este problema, portanto, devemos ter em mente que Hume não pretende fornecer uma resposta definitiva para a questão acerca da origem das impressões sensíveis; parece-nos que seu objetivo é antes levar o problema ao limite e investigar a solução fornecida pela chamada filosofia moderna, qual seja, a proposição de uma dupla existência, sendo que as percepções existem devido a objetos que são delas distintos por natureza.

¹³¹ Tratado, Introdução, 9.

¹³² Cf Norton, *Annotations to Treatise*, pg. 451. Os filósofos são Locke, Descartes e Malebranche.

A investigação que está de acordo com o padrão de razão estabelecido por Hume no *Tratado* é aquela acerca da existência contínua, cuja solução de cunho naturalista foi assumida por Hume como sendo o seu sistema.

CONCLUSÃO

Ao longo de nosso texto, mostramos que, ao contrário de uma visão difundida, que entende a filosofia de Hume como cética por mostrar que não há fundamento para as nossas crenças, é possível identificar a preocupação humeana principal em fornecer fundamento e justificativa para nossas crenças. Da ausência de fundamento racional não resulta ausência de fundamento absoluta, antes resulta a necessidade de buscar um novo fundamento purgado dos erros resultantes das tentativas racionalistas de fundamentação.

Ao voltarmos-nos para a análise humeana da causalidade apontamos em primeiro lugar para o estatuto único representado pela imaginação. Embora aparentemente livre, esta faculdade obedece a certos padrões de associação. É neste contexto que a relação causal emerge como objeto do estudo a ser empreendido no Tratado, Livro Um, Parte III, pois a relação causal é um dos três princípios associativos da imaginação.

No raciocínio causal temos a passagem de um elemento presente para nossa percepção a um elemento ausente por ela. Esta passagem se dá com uma regularidade tal que acreditamos haver uma conexão necessária, de modo que necessariamente de certas causas, resultarão necessariamente certos efeitos. A busca que Hume se propõe é acerca da origem desta idéia de conexão necessária, quer dizer, desde o início temos a preocupação humeana com a justificação para nossas crenças.

A busca da origem desta idéia, seguindo literalmente a máxima empirista, redundará em fracasso, afinal nada há na experiência que nos autorize a afirmar a necessidade de qualquer inferência. Hume volta-se então para as operações do entendimento em busca de explicações

para a conexão necessária. Apontamos como sendo o ponto central desta nova busca a nossa capacidade de julgar, ou seja, como julgamos os eventos de modo a atribuir-lhes conexão necessária. A primeira descoberta desta nova abordagem é que não se trata em absoluto de uma questão de necessidade, uma vez que está pressuposto no conceito desta a idéia de que não é possível sequer pensar em outro resultado, o que não é o caso quando se fala em questões de fato. Neste caso, o critério último é a força e a vivacidade.

Esta nova rota de pesquisa termina com a descoberta da conjunção constante como nova relação entre as partes componentes de um raciocínio causal. Como de conjunção constante resulta somente conjunção constante, Hume propõe razão ou imaginação como origem da idéia de conexão necessária. Como a razão tem por competência as relações entre idéias, só resta a imaginação como possível fonte para a idéia de conexão necessária.

A partir deste ponto, afirmamos que toda argumentação humeana será no sentido de fundamentar a tese de que a imaginação é responsável pelas nossas inferências causais. Apontamos também que deste momento em diante Hume passará a usar o termo razão para designar as operações da imaginação. Como não se trata aqui da razão demonstrativa usamos a expressão razão experimental para diferenciar daquela.

O cerne deste sistema é a explicação de como a causação produz em nós a crença. Tal se dá mediante a comunicação de vivacidade. A razão experimental produz crença ao invés de conhecimento certo e indubitável como o resultante das relações entre idéias; neste contexto, a causação é a relação responsável pela crença ou comunicação de vivacidade sendo somente auxiliada pela semelhança e pela contigüidade. Esta conclusão é apoiada pelos sistemas da realidade, do juízo e da memória.

Apontamos em seguida os problemas enfrentados por Hume de modo a testar a viabilidade do sistema. O primeiro destes problemas é explicar como acreditamos em certas

inferências com regularidade inferior à regularidade da causalidade. Neste tipo de inferência, é preciso lidar com as contrariedades apresentadas pela experiência. Esta contrariedade nos leva a refletir acerca de cada caso e a tendência natural é estabelecer o efeito mais comum como o mais provável; esta tendência estabelecida a partir da causalidade como regra de julgar. A probabilidade perfeita, portanto, estabelece certos padrões que são seguidos naturalmente, sem reflexão. E quando as contrariedades enfraquecem as inferências, a reflexão entra em ação. Mas esta reflexão, como foi mostrado, funda-se na experiência de nossas inferências.

É neste contexto que Hume aponta para regras cuja função é auxiliar nosso julgamento. Para que não caiamos sob a total ausência de critério para separar a razão experimental da imaginação produtora de fantasia é preciso o recurso às regras. Como estas regras têm sua origem na experiência, preserva-se esta como fonte última de nossas idéias.

Entretanto, existem problemas mais graves para a razão experimental dar conta, e o mais grave deles, entendemos ser a questão da existência contínua e distinta dos objetos. Este foi o tema de nosso segundo capítulo. A questão se divide em duas partes, existência contínua e existência independente.

A primeira questão Hume resolve a partir do que foi construído ao longo da análise da causalidade, o que chamamos de solução naturalista. Nossa percepção é descontínua, ou seja, sempre que há uma interrupção é como se o objeto deixasse de existir, de modo que nada nos garante ser o objeto visto após um intervalo o mesmo de antes. Entretanto, naturalmente atribuímos continuidade a nossas percepções e isto porque depois de um intervalo qualquer os objetos de modo geral não sofrem grandes alterações ou, quando as sofrem, isto se dá dentro de certos padrões que não nos levam a conceber o processo de transformação ocorrido durante nossa ausência, preenchemos as lacunas com a ficção de uma existência contínua.

Esta explicação naturalista é questionada por Hume quanto ao aspecto da existência independente. Mostramos que este questionamento e a suspensão do juízo quanto à questão não refletem a posição final de Hume, antes, trata-se de uma estratégia argumentativa que tem por objetivo atingir o limite da investigação. A própria questão por uma existência independente não se encaixa nos padrões definidos por Hume. A solução para este problema seria o sistema filosófico da dupla existência, solução esta não adotada por Hume, uma vez que apresenta sérios problemas quanto à sua fundamentação. Para Hume a melhor solução possível é a do vulgo, que havia sido explicada antes ao, longo da seção em questão.

Hume, portanto, retorna de sua jornada filosófica à posição do vulgo. Entretanto, este retorno não significa uma renúncia da filosofia, não há um abandono dos resultados filosóficos alcançados ao longo da investigação. Afinal, foi a filosofia que mostrou o limite da investigação e a necessidade de assumir as crenças do vulgo, mas não cegamente como o faz o vulgo, mas plenamente consciente dos limites desta postura. O retorno às crenças vulgares ou comuns prenuncia um novo modo de fazer filosofia, que será plenamente explicado na conclusão do Livro Um e será o ponto inicial a partir do qual se iniciarão os livros subsequentes do *Tratado* e a *Investigação sobre o Entendimento Humano*.

BIBLIOGRAFIA

- BAIER, Annette C., *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Massachusetts: Harvard University Press, 1991;
- BENNETT, J., *Locke, Berkeley, and Hume: Central Themes*. Oxford: Clarendon Press, 1971;
- BERKELEY, G., *Philosophical Works*. London: Everyman, 1998;
- BIRO, J., MONTEIRO, J. P., WRIGLEY, M. B. (eds). *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia: Hume*, Vol. XX, n.2, Out/1997;
- COHEN, A. *Skepticism And Angst: The Case of David Hume*. In: *Manuscrito*, Vol. XI, n.2, Out/1988;
- DESCARTES, R., *Regras Para a Orientação do Espírito*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999;
- GARRETT, D., *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1997;
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. Selby-Bigge. Oxford, 1888;
- _____ Ed. David Fate Norton & Mary Jane Norton. Oxford: Oxford University Press, 2002;
- _____ *Tratado Da Natureza Humana*. Trad. Deborah Danowsky. São Paulo: UNESP, 1999;
- _____ *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Ed. Selby-Bigge & Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975;

_____ *Uma Investigação Sobre os Princípios da Moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1995;

_____ *Investigação Sobre o Entendimento Humano*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989;

KYDD, Rachael M., *Reason and Conduct in Hume's Treatise*. Bristol: Thoemmes, Antiquarian Books Ltd, 1990. Reprint of Oxford University Press, London: Geoffrey Cumberlege, 1946;

LIVINGSTONE, Donald W. *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984;

LIVINGSTONE, Donald W. *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992;

LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1975;

LOCKE, John. *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Trad. Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999;

MAHER, P., *Probability in Hume's Science of Man*. In: *Hume Studies*, Vol. VII, Number 2 (November, 1981), 137-153. Formato pdf;

MONTEIRO, J. P., *Hume e a Epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1984;

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e Crise: Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001;

NORTON, David F., *David Hume: Common-Sense Moralist, Skeptical Metaphysician*. Princeton: Princeton University Press, 1982;

NOXON, James. *Hume's Philosophical Development*. Oxford: Clarendon Press, 1975;

PEARS, David. *Hume's System: An Examination of The First Book of His Treatise*. New York: Oxford University Press, 1990;

POPKIN, Richard. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000;

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

STRAWSON, G., *The Secret Conexion: Causation, Realism and David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1992;

STROUD, B., *Hume*. London: Routledge, 1996.