

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

A FORÇA OCULTA: UM ESTUDO SOBRE A CAUSALIDADE EM HUME

Ian Nascimento Ferreira
Orientador: Prof. Dr. Gonçalo Armijos Palácios

GOIÂNIA
2009

IAN NASCIMENTO FERREIRA

A FORÇA OCULTA: UM ESTUDO SOBRE A CAUSALIDADE EM HUME

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia/Mestrado da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof.Dr. Gonçalo Armijos
Palácios

GOIÂNIA
2009

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(GPT/BC/UFG)

Nascimento, Ian.
F383f A força oculta [manuscrito]: um estudo sobre a causalidade em
hume / Ian Nascimento Ferreira. – 2009.
105f.

Orientador: Prof. Dr. Gonçalo Armijos Palácios.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia, 2009.

Bibliografia: f. 102-105.
Inclui lista de abreviatura.

1. Hume, David 2. Filosofia inglesa 3. Causalidade II. Título.

CDU: 1(410)

IAN NASCIMENTO FERREIRA

A FORÇA OCULTA: UM ESTUDO SOBRE A CAUSALIDADE EM HUME

Dissertação defendida e aprovada em 25 de setembro de 2009, pela
Banca examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Gonçalo Armijos Palácios
UFG

Prof. Dr. Wagner Sanz
UFG

Prof. Dr. Guilherme Wyllie
UFRRJ

à minha maltratada coluna.

AGRADECIMENTOS

Ao prof. Gonçalo, pela orientação e amizade;
ao prof. Wagner pelas valiosas sugestões;
à Marlene, pelo cuidado;
ao Tiago, pela 'co-orientação';
ao Cícero, pela ajuda involuntária;
ao Diego, por estar no mesmo barco;
ao Bruno, por dividir o computador;
mãe, por não tentar me salvar dessa vida;
e aos amigos, pelas piadas sobre desemprego,
meu muito obrigado.

"The question behind all other questions is the "why?" of human experience. The newborn's mind gropes for primordial understanding of the causal links between reaching out and human touch, crying and the mother's soothing voice, sucking and relief from hunger."

Stephen Kern

*"You can't take the effect
and make it the cause."*

Jack White

SUMÁRIO

RESUMO	10
ABSTRACT	11
INTRODUÇÃO	13
1. DISCUSSÕES ANTERIORES	
1.1 – Aristóteles e a Escolástica.....	17
1.2 – Descartes.....	22
1.3 – Malebranche.....	28
1.4 – Hobbes.....	32
1.5 – Newton.....	35
1.6 – Locke.....	38
2. HUME	
2.1 – Percepções.....	43
2.2 – Causa e Efeito.....	51
3. ABORDAGENS SUBSEQUENTES	
3.1 – A abordagem tradicional.....	67
3.2 – O “Novo Hume”.....	74
3.2.1- A abordagem cético-realista.....	77
3.2.2 – A abordagem <i>quasi</i> -realista.....	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	102

RESUMO

O objetivo desta dissertação é acompanhar a discussão sobre o conceito de causalidade em Hume. Faz-se primeiramente uma consideração histórica sobre como tal conceito foi tratado por filósofos anteriores e que de alguma forma o moldaram até que chegasse a Hume. Analiso então a contribuição do empirista inglês ao assunto, até o controverso momento onde ele introduz a idéia de conexão necessária. A parte final do trabalho é dedicada ao estudo das principais correntes interpretativas que tentam lançar luz à verdadeira opinião de Hume acerca da conexão necessária e das implicações de tal opinião para sua teoria.

Palavras-chave: Hume, causalidade e conexão necessária.

ABSTRACT

The goal of this dissertation is to follow the discussion about causation on David Hume's philosophy. First, I try to show how such concept was treated by previous philosophers that might somehow have influenced Hume. I then analyze his contribution to the subject up to the point in which he introduces the idea of necessary connection. The final part of the work is aimed at studying the most important interpretative branches that try to make sense of Hume's ambiguous statements about necessary connection, and the implications the correct understanding of this concept has for his theory of causation.

Key words: Hume, causation and necessary connection.

LISTA DE ABREVIATURAS

Investigação: Investigação sobre o Entendimento Humano

Tratado: Tratado da Natureza Humana

Abstract: An Abstract of A Treatise of Human Nature, 1740

Diálogos: Dialogues Concerning Natural Religion

PDH: The Philosophy of David Hume

INTRODUÇÃO

A relação de causa e efeito pertence àquele tipo de coisas que se fazem tão presentes em nossas vidas que se tornam invisíveis. Pode-se dizer, sem medo de exagero, que essa relação é o *modus operandi* da realidade. É ela a responsável - pelo menos assim percebemos- por todas as mudanças, por todas as transformações. A pergunta filosófica por excelência – por quê? – nada mais é do que a expressão da busca por uma causa.

Tradicionalmente, a filosofia é a única das atividades humanas que se preocupa em lançar um olhar mais demorado e analisar a fundo a causalidade. O senso comum a utiliza a todo instante, sem sequer perceber. Aos olhos do leigo, causa e efeito são tão evidentes, tão naturais, que não necessitam de justificção alguma. O cientista, no geral, também pouco se preocupa com o porquê essencial que rege todas as transformações, se ele existe ou não e de que forma, contanto que elas possam ser previstas e sistematizadas. A força oculta por trás das mudanças, a natureza da mudança em si, nunca pareceu importar muito, a não ser aos sacerdotes e filósofos (que, de qualquer forma, muitas vezes são a mesma pessoa).

Esse trabalho faz um breve estudo sobre como a causalidade foi tratada ao longo da tradição filosófica ocidental, e concentra-se então em David Hume e suas contribuições à questão. Muitas vezes, e talvez com justiça, entende-se que a maior contribuição de Hume à filosofia é sua formalização do que ficou conhecido como o problema da indução. A importância desse problema, a saber, como justificar proposições pretensamente universais inferidas a partir da observação de eventos particulares, transcende o campo da filosofia e se torna uma questão bastante

relevante para a ciência, uma vez que é através do método indutivo que é construído, em grande parte, o conhecimento das ciências empíricas. Esse problema, entretanto, pode ser visto como uma mera consequência de outro problema tratado por Hume, o problema da causalidade.

Estudar a relação de causa e efeito é tentar descobrir o que ela é, se existe uma força oculta na natureza que garante que os eventos que normalmente percebemos em conjunto são, de fato, *necessariamente* ligados. Ou seja, ao estudarmos a causalidade, estamos analisando não só os fatos passados, mas também o futuro. E é justamente aí que entra a indução. Se descobríssemos que há uma conexão necessária entre objetos e eventos, poderíamos então com segurança inferir sua conjunção no futuro e criar leis científicas. Se, ao contrário, concluirmos que tal conexão não existe, ou pelo menos que não podemos perceber nada do tipo, lançamos então ao mesmo tempo um olhar de dúvida à validade do método indutivo – o que entretanto nem de longe diminuiria a frequência com a qual os cientistas o utilizam.

O primeiro capítulo é voltado ao estudo de alguns filósofos que se dedicaram à questão da causalidade anteriormente e que de alguma forma influenciaram Hume. Analisaremos esse conceito desde suas primeiras formulações, acompanhando-o em sua trajetória e a forma na qual foi sendo moldado, até que chegasse a Hume. Apesar de bastante influente sobre o assunto, o escocês não foi o primeiro a se dedicar sobre a causalidade, tendo recebido a devida influência da extensa tradição de filósofos que trataram o tema. Alguns inclusive consideram que ele, na verdade, não apresenta nada de novo, mas uma simples repetição do que seus predecessores já haviam enunciado.¹

O segundo capítulo se dedica exclusivamente ao estudo das teorias de Hume. Primeiramente sua teoria das percepções e idéias, tão cara à tradição empírica, e em seguida sua análise sobre a questão da causalidade, até a introdução do conceito de conexão necessária.

Por fim, me dedico ao estudo das principais correntes interpretativas que surgiram ao longo dos quase trezentos anos desde a publicação dos escritos de Hume,

¹ "Após essa apresentação, veremos que o tratamento dado por Hume ao problema da causalidade é sequencial em relação aos seus antecessores, não oferecendo, em termos de problematização à questão da causalidade, nenhuma novidade." (da Silva, 2000, p. 350)

e que tentam entender a verdadeira relação do filósofo com esse conceito e sua importância e significado dentro da doutrina humeana sobre a causalidade.

A enorme maioria dos livros e artigos consultados para a realização desse trabalho foi consultada em idioma inglês. A não ser no caso do *Tratado* e da *Investigação*, todas as citações dessas obras foram vertidas ao português por minha própria conta, com o propósito de facilitar e uniformizar a leitura do presente trabalho. O número das páginas que aparece ao fim das citações diz respeito, entretanto, ao texto original em inglês, cuja referência completa se encontra ao final dessa dissertação.

CAPÍTULO I

DISCUSSÕES ANTERIORES

Neste primeiro capítulo, pretendo rever brevemente algumas das mais importantes teorias sobre a causalidade que precederam os escritos de David Hume, e que, de alguma forma, parecem ter influenciado sua própria concepção, senão diretamente, como no caso de Locke, pelo menos indiretamente, por sua influência através dos séculos nas mentes que se dispuseram a pensar sobre o assunto. Talvez a primeira formulação² do princípio de causalidade seja a de Platão: “*Tudo o que se torna ou muda deve o fazer devido a uma causa; pois nada pode vir a ser sem uma causa.*”³

A opinião de Platão parece ser a de que nada vem a ser a não ser através de uma seqüência de causas, das quais o fenômeno sensível é apenas uma aparência. Como ele, entretanto, não desenvolve o tema extensivamente, o primeiro filósofo que abordarei é seu contemporâneo e discípulo Aristóteles.

² Não se pode, obviamente, *datar* o surgimento do conceito de causa e efeito, que é provavelmente, *de alguma forma primitiva*, tão antigo quanto a humanidade. A formulação desse conceito requer um certo refinamento mental, mas é certo que mesmo os primeiros homens já associavam, como as bestas, o efeito àquilo que julgavam ser a causa. A água molha, o fogo queima. Por ser um conceito tão presente no modo como lidamos com o mundo, o que podemos é tentar traçar as primeiras discussões filosóficas sobre o assunto, quando os homens deixaram de simplesmente utilizar instintivamente o conceito, mas tentaram entendê-lo, desvendar-lhe os fundamentos. Já havia discussões anteriores na Filosofia Oriental e entre os Pré-Socráticos, muitos dos quais se dedicavam principalmente à busca de *causas*. Uso Platão aqui como talvez a mais antiga formulação do conceito de causalidade como viria a ser tratado pela filosofia Ocidental posterior.

³ *Timeu*, 28a

1.1 Aristóteles e a Escolástica

Não temos conhecimento de algo até que tenhamos compreendido o seu porquê, ou seja, a sua causa.
Aristóteles, *Física*

Desde os primórdios da Filosofia Ocidental, a busca por causas que explicassem os fenômenos naturais era parte importante dos esforços dos filósofos. Sócrates nos conta que quando jovem, lhe agradava bastante o que se chamava então de 'investigação da natureza', a busca "*das causas de tudo; por que cada coisa vem a ser, por que perece e por que existe.*"⁴ Os questionamentos básicos dos filósofos pré-socráticos, "de onde vêm todas as coisas e de que são feitas?", refletem essa busca por causas que expliquem o funcionamento da natureza. Aristóteles, de certa forma, continuou e expandiu essa tradição. Seus predecessores buscavam causas, mas o próprio uso que faziam desse conceito, "causa", carecia de uma teoria mais sólida. Entendendo que a busca só faria sentido quando se compreendesse melhor aquilo que se buscava, Aristóteles se pôs a examinar o conceito com mais profundidade.

Quando nos perguntamos sobre as causas de algo, podemos estar nos referindo a um dos quatro tipos de causa definidos pelo filósofo grego: a causa material, a formal, a eficiente ou a final. Se tomarmos uma simples cabana como exemplo, sua causa material, ou seja, aquilo do que ela é feita, seria a madeira. Sua causa formal é seu formato de casa, seu desenho. Sua causa eficiente, dentre outras coisas, seria o artesão que a construiu, ou a arte de se fazer casas. E finalmente, sua causa final, seu propósito, é o abrigo.

Cada uma dessas causas tem uma importância específica, dependendo do tipo de questionamento que se faz, mas é importante perceber que elas não são categorias simples e fechadas, independentes. Elas funcionam conjuntamente,

⁴ Fédon, 96a

fazendo com que, através de sua interação harmoniosa, o objeto venha a existir. As causas são, em seu conjunto, “a causa”. A madeira não só é o material do qual é feito a cabana, mas também aquilo que sofre mudança, que através das causas eficientes adéqua-se, transforma-se naquilo que determina a causa formal, de modo a atender a causa final. Essa teoria, extremamente importante para toda a filosofia subsequente, abrange não só eventos naturais, mas inclui também toda ação humana.

O motivo que levou Aristóteles a escolher os conceitos acima como as quatro “causas” foi, todavia, um tanto lingüístico: a ambigüidade da palavra grega *aition* (αἰτία). Essa palavra significa “causa”, “motivo”, “aquilo em relação ao qual algo está em dívida”. Cada uma das quatro causas por ele definidas representa, de certa forma, uma acepção dessa palavra. O mais próximo que talvez consigamos chegar ao sentido original de *aition* em português é o verbo ‘fazer’. Voltando ao exemplo da casa, teríamos:

- Causa material: “A casa é **feita de** madeira.”
- Causa formal: “Ter paredes e um teto **faz** disso uma casa.”
- Causa eficiente: “O pedreiro **fez** a casa.”
- Causa final: “Servir como abrigo **faz** disso uma casa.”

Em português, entretanto, a palavra “causa” não possui a mesma ambigüidade, e somente uma das causas, a eficiente, corresponde ao que normalmente entendemos como seu significado, e que aqui nos interessa; a relação de causa e efeito. É certo que, em maior ou menor grau e dependendo do contexto, todas as causas aristotélicas servirão como legítimas causas em português. Mas na maioria das vezes, quando nos questionamos acerca do que causou determinado evento, não estamos preocupados com matéria, forma ou fim. Queremos saber quem ou o que foi a causa eficiente do evento, quem foi o agente que o fez vir a ser.

No caso de mudanças provocadas pelo homem, parece, à primeira vista, não haver problema algum; a causa eficiente seria justamente aquele indivíduo que a causou. Entretanto, Aristóteles provavelmente discordaria que a causa eficiente de nossa casa foi o homem que a construiu. De qualquer forma, o pedreiro não seria a única causa eficiente. Diz ele, na *Física*:

Devemos sempre procurar, em cada caso, a causa mais básica; isso é tão importante nessa esfera quanto em qualquer outra. O que quero dizer é que um homem constrói porque ele é um construtor, e um construtor constrói porque possui habilidade na arte de construir. Dessa forma, habilidade na arte de construir é a causa primeira aqui, e todos os casos devem ser analisados de semelhante maneira.⁵

A arte reside no artífice, que é somente um intermediário, um instrumento, através do qual a arte se manifesta. A arte da confecção de roupas, por exemplo, é a causa primeira de cada peça de roupa particular. É certo que é um artesão específico quem causa as mudanças materiais e transforma o fio em tecido e o tecido em vestes. Esse homem, entretanto, só o faz por possuir em si esse conhecimento, por participar da arte de tecer. É esse conhecimento, e não o alfaiate, que deve ser considerado a causa eficiente de nosso exemplo.

Há certas mudanças na natureza, entretanto, cujas causas eficientes não são tão evidentes. Qual seria a causa responsável pelo crescimento da grama, ou pelo apodrecimento das frutas? Aristóteles diria que, nesses casos, as causas são internas ao objeto. Nesse tipo de mudanças naturais, a causa eficiente é a essência da coisa que muda. Faz parte da essência da grama o ato de crescer, e por isso cresce. Isso se aplica a toda a natureza, inclusive aos homens. Se de crianças nos tornamos adultos, é porque assim determina nossa essência, a verdadeira causa eficiente dessa mudança.

Podemos perceber que Aristóteles entende esse conceito de maneira bastante ampla. A causa eficiente não é somente a mais imediata, aquela que, contígua espacial e temporalmente ao objeto, lhe dá o último empurrão rumo à existência. Qualquer um dos elos da longa cadeia de causalidade da qual participa o objeto

⁵ Aristóteles, *Physics*, (195 b 21-25), p. 41-42

pode ser considerado sua causa eficiente. E não é difícil perceber, se pensarmos dessa forma, que tudo então está interligado, todos os eventos do passado, presente e futuro, numa aparentemente infinita corrente causal. Aquilo que hoje existe, o é porque algo no passado foi responsável por seu vir-a-ser, e esse algo anterior, da mesma forma, deve sua existência a algo mais antigo e assim por diante. Se essa cadeia tem fim é tema de acirradas discussões na história da filosofia e é um dos mais importantes tópicos que a teoria aristotélica das causas suscitou.

O próprio Aristóteles considerava que sim, deve haver um primeiro elo na cadeia de causas eficientes, algo que iniciou todo o movimento subsequente, sem, por sua vez, ter sido movido. Uma vez que o regresso ao infinito lhe parece absurdo, a alternativa é a de que tenha havido um 'primeiro motor'.

Além do mais, se cada uma das coisas móveis veio a ser, então, antes do movimento que lhes foi conferido é necessário que tenha havido uma outra mudança ou outro movimento, no qual o próprio ato de causar movimento veio a existir. Supor que tais coisas tenham sempre pré-existido sem qualquer movimento é absurdo mesmo à primeira vista, e ainda mais sob uma análise mais aprofundada.⁶

Esse conceito, extremamente influente, foi a base para várias tentativas de provar a existência de Deus, notadamente as de São Tomás de Aquino. O padre siciliano, figura maior da tradição escolástica, defendeu em sua *Suma Teológica* cinco argumentos que provariam a existência de Deus. A influência de Aristóteles é explícita, como podemos, por exemplo, perceber na primeira das provas, (*ex motu*):

A primeira e mais manifesta prova é a do movimento. É certo, e evidente aos nossos sentidos, que no mundo existem coisas em movimento. O que quer que esteja em movimento foi movimentado por outra coisa. [...] Mas aquilo que moveu o primeiro objeto está também em movimento, e é necessário que tenha, por sua vez, sido movido por um terceiro, e assim por diante. Mas isso não pode continuar infinitamente, porque senão não haveria um primeiro

⁶ Aristóteles, *Physics*, (251a 20-25), p. 197

motor, e, conseqüentemente, nenhum outro motor. Portanto é necessário que cheguemos a um primeiro motor, por nada movido; e isso é o que todos entendemos por Deus.⁷

Esse argumento é, em essência, exatamente o que Aristóteles havia escrito um milênio e meio antes. A segunda prova, (*ex causa*), da mesma forma, é enormemente influenciada pelo filósofo grego, mas dessa vez tenta mostrar que Deus foi a primeira causa, que deu início à cadeia de causalidade. O argumento é praticamente igual ao primeiro, se considerarmos que uma causa é aquilo que causa alguma espécie de movimento que não existia antes de sua ação.

A segunda prova é a da natureza da causa eficiente. No mundo dos sentidos, percebemos haver uma ordem de causas eficientes. Não há nenhum caso conhecido (e nem é, de fato, possível) no qual uma coisa seja causa eficiente de si mesma; já que assim ela seria anterior a si mesma, o que é impossível. Nem é possível que, no que diz respeito a causas eficientes, regressemos infinitamente; pois há uma ordem dessas causa, a primeira é a causa da intermediária, e a intermediária é a causa da última, seja a intermediária apenas uma ou várias causas. Retirar a causa é retirar o efeito. Portanto, se não houver uma primeira causa entre as causas eficientes, não haverá nem última, nem intermediárias. [...] Portanto, é necessário admitir uma primeira causa eficiente, à qual todos chamamos de Deus.⁸

Percebemos aqui a importância do conceito aristotélico de causa eficiente na argumentação de Aquino. Entretanto, para ele e toda a tradição escolástica, talvez a mais importante das quatro causas de Aristóteles fosse a causa final. Nesse conceito, Aquino encontra um excelente apoio teórico para sua teologia, um argumento que ele guardou para a última das provas (*ex fine*):

A quinta prova provém do modo como o mundo é governado. Vemos que coisas que não possuem inteligência, como os corpos naturais, agem em direção a um fim, e isso é evidente, pois sempre, ou quase sempre, agem da mesma maneira, como se para obter o melhor resultado. Portanto, fica claro que não é de forma fortuita, mas proposital, que esses corpos atingem seus fins. Mas aquilo que não possui inteligência não pode agir em direção a um fim, a menos

⁷ Aquino, p. 12

⁸ Aquino, p. 12-13

que seja dirigido por algum ser inteligente, assim como a flecha é atirada rumo ao alvo pelo arqueiro. Portanto, algum ser inteligente existe pelo qual todas as coisas naturais são dirigidas aos seus fins; e esse ser inteligente chamamos de Deus.⁹

Aquino distingue entre causas finais externas e internas. Todos os objetos da natureza possuem causas finais internas. A causa final de uma semente é transformar-se em árvore; a de uma criança, um homem. A causa final interna é aquilo no qual o objeto se realiza, aquilo em que se transforma naturalmente. Mas, na medida em que se movimentam em direção às suas causas finais internas, todos os diferentes objetos estão, na verdade, fazendo a mesma coisa: movendo-se em direção a Deus: a causa final externa, a todos comum. Em qualquer exemplo de causalidade, a causalidade final vem primeiro e se completa através da causalidade eficiente. As últimas são subordinadas às primeiras, pois não passam de ferramentas, são meios em relação a um fim.

É notável a semelhança com Aristóteles, segundo o qual as coisas na natureza possuíam uma “causa eficiente interna”: sua essência, que muitas vezes se confunde com a causa final. Em Aquino, esse conceito é chave: a causa final é Deus, em direção ao qual toda a criação tende. O desígnio divino para cada tipo de objeto se manifesta internamente no que pode ser chamado de “a essência do objeto”. As causas eficientes, quaisquer que sejam, são somente os instrumentos que Deus utiliza para que seu desígnio seja cumprido.

1.2 – Descartes

O século XVII testemunhou a emergência da chamada Revolução Científica na Europa, um fenômeno que mudou a forma através da qual vários conceitos eram abordados. Entre eles, o conceito de causa passou por uma mudança radical. As noções de causa final e formal foram relegadas ao segundo plano, ao passo em que

⁹ Aquino, p. 13

a causa eficiente foi cada vez mais vista como a “verdadeira causa”. Mas até mesmo esse conceito passou a ser visto de forma diferente pelos filósofos e cientistas modernos:

Além disso, o próprio conceito de causa eficiente havia mudado de forma radical. Enquanto na tradição aristotélica e escolástica a causalidade eficiente *não era restrita a movimento, não envolvia determinismo* e as *causas eficientes eram vistas como iniciadoras de uma mudança*, no século XVII essa idéia passou a significar que *toda causalidade se refere exclusivamente a movimento, implica determinismo* e que *as causas eficientes são meramente elos inativos na longa cadeia de eventos*, ao invés de iniciadores ativos de mudanças. Essas mudanças tiveram uma influência duradoura em nossa concepção de causa, e mesmo em toda nossa mentalidade ocidental.¹⁰

O filósofo e matemático francês René Descartes, que tradicionalmente carrega o título de “o fundador da filosofia moderna”, foi um dos grandes responsáveis por essa mudança. É interessante notar que Descartes, ao mesmo tempo em que abre caminho para as interpretações cada vez mais mecanicistas sobre a causalidade, e ao mesmo tempo em que rompe com a tradição escolástica segundo a qual causas físicas e imateriais concorriam para operar o evento causal, parece cair na mais extrema das imaterialidades. Ele por um lado enfatiza o aspecto físico e mecânico da causalidade e por outro lhe rouba toda a eficácia.

Para que compreendamos essa aparente contradição, é necessário primeiramente conhecer o seu dualismo, que nos apresenta a dois universos distintos: o da mente, cuja essência é o pensamento, e o do corpo, cuja essência é a extensão. Para pertencer ao mundo do corpo, da matéria, basta que se ocupe lugar no espaço – um critério que não é atendido pelo pensamento. Todo o pensamento, emoções, paixões, pertencem ao campo da mente. A matéria é inerte.¹¹

¹⁰ Hulswit, p.15

¹¹ Não no sentido de que a matéria não se movimenta, mas que não o faz por conta própria. A matéria está absolutamente sujeita à ação das leis da natureza.

Entretanto, há relação causal entre os corpos. No campo da matéria, Descartes já apresenta uma visão mecanicista, rompendo com a tradição escolástica e aristotélica. Segundo essa visão, a matéria é divisível, e há uma certa quantidade de movimento entre os corpos:

No que diz respeito à causa geral (e primeira), me parece óbvio que ela não é outra senão o próprio Deus, que, sendo todopoderoso, no começo criou a matéria tanto com movimento como em repouso; e agora mantém na soma total da matéria, através de sua participação normal, a mesma quantidade de movimento e de repouso que Ele havia criado no início.¹²

A maneira através da qual Deus conserva a mesma quantidade de movimento e repouso é fazendo com que os corpos causalmente comuniquem seu movimento uns aos outros. Essa é a “lei da natureza”, a causa secundária do movimento (a primária sendo Deus). Em outras palavras, Deus criou a matéria e colocou partes dela em movimento e outras em repouso, e então criou as regras através das quais esse movimento é comunicado de um corpo ao outro:

Além disso, a partir dessa mesma imutabilidade de Deus, podemos obter conhecimento das regras e leis da natureza, que são as causas secundárias e particulares dos diversos movimentos os quais notamos em corpos individuais.¹³

Essas leis da natureza são as responsáveis pela manutenção da quantidade de movimento no mundo físico. Pois para que haja locomoção, é necessário que haja algum tipo de força. Como o conceito de força não é inerente à matéria¹⁴, Descartes aponta Deus como a fonte dessa força, a verdadeira causa eficiente de qualquer mudança de movimento nos corpos. Assim, ao mesmo tempo em que concede certa autonomia às leis da natureza, que governam, de maneira mecanicista, cada uma das mudanças particulares na matéria, Descartes mantém

¹² Descartes (2004), II: 36, p.28

¹³ Descartes (2004), II:37, p. 28

¹⁴ Lembremo-nos que, segundo Descartes, a única característica intrínseca à matéria é extensão, conceito esse que não envolve o conceito de “força”.

Deus como o único “iniciador ativo de mudança”, a única causa primária, da qual todas as outras provém.

É importante notar que não é um corpo particular que, supervisionado por Deus, causa mudança em outro corpo. Mais uma vez: a matéria é completamente inerte e destituída de qualidades essenciais, salvo a extensão. Dessa forma, como exatamente ocorre o fenômeno causal, Descartes não deixa tão claro. Norman Kemp Smith afirma encontrar em Descartes a visão de que Deus conserva os corpos recriando-os a todo momento, e que portanto os corpos “*não são capazes de causar mudanças entre si: sem possuir realidade suficiente para persistir, eles não podem ter força suficiente para agir.*”¹⁵ Da mesma forma, para Daniel Garber:

Parece-me absolutamente claro que, para Descartes, Deus é a única causa de movimento no mundo inanimado dos corpos e que os corpos não podem ser causa genuínas de mudanças no mundo físico da substância extensa.¹⁶

Se Kemp Smith e Garber, além de outros¹⁷, estão certos em seus julgamentos, a teoria cartesiana parece apontar em uma única direção: o chamado ocasionalismo, a visão segundo a qual Deus é a causa eficiente de todo e qualquer evento. Se esse é mesmo o caso, então de fato Descartes teria, como foi sugerido há algumas páginas, um papel ambíguo em relação à matéria; por um lado rompe com a tradição, apresentando idéias inovadoras e que se mostrariam extremamente influentes, como a expurgação de qualquer imaterialidade do mundo físico e a idéia de movimento sendo transmitido pela matéria. Por outro, destitui os corpos de qualquer eficácia, e relega toda a ação verdadeira à metafísica: a idéia de Deus.

O próprio Descartes jamais chegou a desenvolver seu raciocínio sobre o tema suficientemente, e ele por vezes parece tentar fugir dessas conclusões

¹⁵ Kemp Smith (1902), p. 74

¹⁶ Garber, p. 12

¹⁷ Entre os defensores de visões similares, Schmaltz apresenta Peter Machamer, Gary Hatfield, Jonathan Bennet, Geoffrey Gorham e Dennis Des Chene. (Schmaltz, p.6)

ocasionalistas¹⁸. Independentemente do que ele realmente pensava, os escritos de Descartes permitiram que esses caminhos fossem trilhados por seus sucessores, dentre os quais o mais importante, Nicolas Malebranche, é analisado a seguir.

Antes, entretanto, me parece útil analisar um dos argumentos cartesianos para a existência de Deus. Esse argumento pode ser resumido como se segue:

Agora, é evidente pela luz natural que deve haver pelo menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto em seu efeito. Pois, rogo, de onde pode o efeito derivar sua realidade, se não da causa? E de que maneira pode a causa comunicar essa realidade ao efeito, a menos que já a possua em si mesma?¹⁹

Dessa forma,

...se a realidade objetiva de qualquer uma de minhas idéias é de tal natureza que me faça claramente reconhecer que essa realidade não existe em mim, nem formal nem eminentemente, e que conseqüentemente eu não posso ser sua causa, se segue necessariamente que eu não me encontro sozinho no mundo, mas que há outro ser que existe e que é a causa dessa idéia.²⁰

Descartes então se pergunta sobre a idéia de perfeição absoluta. É evidente, segundo ele, que essa idéia se encontra em nós, e que, por não sermos nós mesmos absolutamente perfeitos, sua origem deve ser outra, Deus:

Por Deus entendo eu uma substância que seja infinita (eterna, imutável), independente, onisciente, onipotente, e pela qual eu próprio e tudo mais, se algo mais existe, fomos criados. Ora, todas essas características são tais que quanto mais diligentemente eu me dedico a elas, menos elas me parecem capazes de proceder unicamente de mim; de tal forma que, pelo que já foi dito, devemos concluir que Deus necessariamente existe.²¹

¹⁸Kemp Smith afirma que Descartes tenta "em vão e de maneira inconsistente escapar do ocasionalismo", e conclui que "as conseqüências inevitáveis de seu racionalismo são de maneira definitiva desenvolvidas por seu sucessor, Malebranche." Kemp Smith (1902), p.85

¹⁹ Descartes (2008), p. 40

²⁰ Descartes (2008), p. 42

²¹ Descartes (2008), p.45

Não é difícil entender por que esse raciocínio é conhecido como o “argumento causal” para a existência de Deus. No cerne do raciocínio encontra-se o princípio segundo o qual a causa deve possuir pelo menos tanta realidade quanto o efeito. Este axioma, muitas vezes chamado de ‘princípio da realidade’ pela literatura, presume-se que venha da idéia de que nada pode vir do nada, e de que algo perfeito não pode ser criado por algo menos perfeito.

Este princípio nos elucida um pouco mais a maneira como Descartes via a causalidade. Parece não haver problema algum quando observamos os eventos causais no mundo físico, que segundo o próprio filósofo se resumem à transmissão de movimento. O movimento se encontra na causa e é transmitido ao efeito. Todas as mudanças ocorridas na matéria, por mais grandiosas que possam parecer à distância, seriam somente desdobramentos desse princípio simples. Lembremos que Descartes havia afirmado que Deus criou a matéria e o movimento, e mantém a mesma quantidade de ambos. Portanto, não há geração de movimento novo, somente transmissão.

No mundo da mente, o princípio da realidade se comporta da mesma maneira, com a exceção que o atributo transmitido não é mais o movimento, mas sim o conteúdo das idéias, ou sua ‘realidade objetiva’. Toda a matemática, por exemplo, possui o mesmo nível de ‘realidade’. Assim como no mundo físico, não há geração, mas somente transmissão. E assim como um corpo pode transmitir a outro apenas parte de seu movimento, uma idéia pode gerar outra com um menor nível de perfeição.

O problema maior que o princípio da realidade parece causar é quando se trata da interação entre os dois mundos. Sendo de naturezas completamente distintas, parece ser impossível que algum corpo material, por exemplo, cause algo no plano da mente, pois, segundo o princípio, deveria possuir em si as qualidades do efeito. Como poderia um corpo extenso, que afeta outros corpos extensos somente através do impacto, afetar uma mente, que não é extensa? E, da mesma forma, como poderia uma mente, por definição uma entidade não-espacial, causar mudanças no espaço, no mundo físico? Assim, Descartes parece estar condenando

(à sua revelia, uma vez que seus esforços para demonstrar como corpo e mente interagem através da glândula pineal são notórios) os dois componentes de seu dualismo a uma inevitável separação.

Esse tópico - se há ou não contato entre os planos e se o princípio da realidade é ou não compatível com esse contato - percorre a partir desse ponto caminhos que não são interessantes a nossa discussão. Voltemos então à causalidade com as repercussões que a filosofia de Descartes suscitou.

1.3 Malebranche

Ao padre parisiense Nicolas Malebranche é normalmente conferida a posição de o maior expoente da corrente filosófica conhecida como "Ocasionalismo". Essa teoria é, resumidamente, a visão segundo a qual a matéria não pode ser causa eficiente de nenhum evento. Esse papel cabe única e diretamente a Deus. Assim, é graças ao costume divino de causar um evento sempre após o outro que temos a ilusão de que um desses causa o outro, quando na verdade eles são completamente distintos. Não é o relâmpago que faz com que Deus então derrube uma árvore. Ele primeiramente cria o relâmpago e então, mas não necessariamente, derruba a árvore.

É importante ressaltar que o Ocasionalismo não surge com Malebranche. Nas palavras de Steven Nadler:

O Ocasionalismo não era, de fato, uma doutrina totalmente nova, surgida *ex nihilo* na Filosofia através dos escritos de Malebranche. Suas fontes imediatas são a metafísica cartesiana da matéria, movimento e Deus, e, mais antigamente ainda, a filosofia medieval árabe e latina, particularmente a tradição radical voluntarista.²²

Alguns filósofos cartesianos²³, antes de Malebranche, já apresentavam certo ocasionalismo ao usar Deus para explicar o movimento de corpos ou a relação entre corpo e mente. A cisão entre corpo e mente estabelecida por Descartes é tão

²² Nadler, p. 113

²³ Géraud de Cordemoy, Louis de La Forge, Arnold Geulinx e Johannes Clauberg. (Nadler, p.113)

grande que não podemos pensar que um possa interferir no outro a ponto de *causar* algo. A mente, tendo uma natureza tão distinta da carne, não poderia por conta própria fazer com que movêssemos a mão. Ou um ferimento físico, da mesma maneira, não seria suficiente para nos causar dores no plano mental. Esse tipo de abordagem já pode ser encontrado em filósofos anteriores ao clérigo francês. Entretanto, é somente com Malebranche que o ocasionalismo encontra uma expressão objetiva e se torna de fato uma análise cuidadosa da causalidade.

Segundo ele, todas as criaturas, sendo seres finitos, não possuem qualquer “eficácia causal”, estando impossibilitadas de gerar qualquer evento. Cabe unicamente a Deus este papel. Ele é a fonte de todo o movimento e toda a mudança. Quando fazemos fogo, o fenômeno físico é apenas uma oportunidade, uma ocasião (daí o nome da teoria) para que Deus crie em nós um estado mental que indique o calor. Pouco importam o sentido ou os componentes dessa relação – mente-mente, mente-matéria, matéria-mente ou matéria-matéria. Em todos os casos é sempre a vontade divina que cria os eventos em ordem. Deus parece geralmente fazer com que um mesmo tipo de eventos sempre venha seguido de “conseqüências” similares, e isso cria, aos olhos humanos, a falsa sensação de que há uma conexão necessária. Entretanto, não há regras que Deus tenha de seguir e ele pode, se for de Sua vontade, juntar dois eventos que nos parecem completamente estranhos. A esses casos damos o nome de milagres.

Nadler afirma que o ocasionalismo é muitas vezes visto como uma solução *ad hoc* para o problema do dualismo cartesiano entre corpo e mente. Impossibilitados de prover de maneira racional uma ponte entre esses dois conceitos, os seguidores de Descartes tiveram que recorrer a Deus. Somente assim se explica a correspondência aparentemente perfeita entre esses dois domínios tão completamente distintos. Mas esse não é, segundo o comentador, o caso de Malebranche. Sua teoria surge por outros motivos, através de outras considerações e buscando objetivos distintos do que a simples solução de um problema na filosofia de Descartes.

Seus motivos são teológicos: se considerarmos que os corpos possuem características ocultas que têm o poder de criação, o poder de transformação, estamos então atribuindo características divinas à matéria. Esse é o erro dos filósofos antigos. Ao afirmarem a existência de 'formas', 'faculdades', 'qualidades', 'virtudes' e 'essências' inerentes aos corpos, eles incorrem em idolatria, pois elevam a criação ao mesmo nível do criador. Somente Deus é divino, e todo o poder criador, transformador, a Ele pertence.

Seu ponto de partida argumentativo é lógico: "Uma causa real é aquela em que a mente percebe uma conexão necessária entre ela e seus efeitos."²⁴ Malebranche nega a existência de tal conexão, afirmando ser impossível perceber algum tipo de conexão necessária entre quaisquer dois eventos.

Segundo a idéia que temos de corpos, é evidente que eles não podem, por conta própria, movimentar-se. Devemos concluir, portanto, que é a mente que os movimenta. Mas quando examinamos nossa idéia de mente finita, não encontramos nenhuma conexão necessária entre sua vontade e o movimento do corpo, de forma alguma. Pelo contrário, percebemos que não há e que não pode haver nenhuma. Devemos portanto concluir que não há nenhuma mente criada que possa, como causa verdadeira e eficiente, mover um corpo.²⁵

Ele parece mesmo analisar a questão aqui de modo puramente lógico; há uma perfeita congruência entre minha vontade de levantar o braço e o braço ser levantado, mas essa harmonia não é, de forma alguma, necessária. É possível imaginar os dois eventos ocorrendo distintamente, ou um ocorrer sem o outro. Ou, da minha vontade de que x ocorra não se segue necessariamente a ocorrência de x.

É interessante notar, nesse ponto, a semelhança entre Malebranche e o que o próprio Hume, décadas depois, viria a propor, após haver percorrido caminhos muito distintos. Nem a razão nem a experiência podem descobrir nenhuma

²⁴ Nadler, p. 117

²⁵ Malebranche, p. 448

conexão necessária entre dois eventos. Tudo o que percebemos é uma seqüência de eventos- ou uma 'sucessão regular', nos termos de Hume.

Veremos mais a frente que o escocês defendia que não podemos jamais, ao analisar um objeto, descobrir os possíveis efeitos que ele causará. Somente a experiência poderá nos prover com essa informação. Malebranche antecipa esse argumento ao dizer que não podemos possuir nenhuma idéia de força, poder ou conexão causal. "Mesmo através do mais diligente esforço, me descubro incapaz de descobrir em mim qualquer idéia que represente a força ou poder capazes de criar coisas."²⁶

Um último ponto onde a semelhança entre o cartesiano francês e o empirista britânico é surpreendente é quando ambos tratam da relação entre um desejo da mente e um movimento muscular. Diz Malebranche:

E como movemos nossos braços? Para movê-los, é necessário enviar estímulos através de certos nervos para determinados músculos, para que estes sejam inflamados ou contraídos, pois é assim que o braço no qual os músculos se encontram move-se. [...] E vemos homens, que não sabem que possuem alma, nervos ou músculos, movimentarem seus braços, às vezes com mais precisão e perícia do que aqueles que mais entendem de anatomia. Portanto, os homens desejam movimentar seus braços, mas somente Deus é capaz e sabe como o fazer. Se um homem não consegue virar uma torre de cabeça para baixo, ele pelo menos sabe o que deveria ser feito para que conseguisse; mas não há homem que saiba o que deve ser feito para movimentar um dedo, através do espírito. Como poderia, portanto, um homem movimentar seus braços?²⁷

Hume, anos mais tarde, viria a defender o seguinte:

Em terceiro lugar, sabemos pela anatomia que o objeto imediato do poder no movimento voluntário não é o próprio membro que é movido, mas certos músculos, nervos e espíritos animais e, talvez, algo ainda de mais diminuto e mais incógnito, mediante o qual o movimento é sucessivamente propagado antes de alcançar o membro cujo movimento é o objeto imediato da volição. Pode haver uma prova mais certa de que o poder, pelo qual toda essa operação é realizada, muito longe de ser direta e plenamente conhecido por um

²⁶ Malebranche, p. 437

²⁷ Malebranche, p. 449-50

sentimento interno ou consciência, é misterioso e ininteligível ao extremo?²⁸

Não só as passagens citadas expressam idéias extremamente semelhantes como se utilizam do mesmo exemplo e dos mesmos termos. Fica evidente que, mesmo havendo chegado a esse ponto através de paradigmas distintos (até mesmo opostos), e seguindo a partir daí em direções diversas, nesse ponto específico as filosofias de Hume e Malebranche se tocam.

1.4 Hobbes

Thomas Hobbes, mais conhecido por seus escritos sobre Filosofia Política, é um bom exemplo do novo paradigma que se impunha gradualmente após o Renascimento. Considerado um dos fundadores do materialismo, ele propunha uma visão de mundo mecanicista, onde o determinismo causal é pressuposto. De modo a melhor entender sua teoria, analisemos a seguinte passagem:

É portanto manifesto que o repouso não faz absolutamente nada, nem tem nenhuma eficácia; nada além do próprio movimento – encontrado naquilo que se move - é capaz de conferir movimento às coisas que estão em repouso.²⁹

O conceito de movimento em Hobbes é um dos mais importantes para sua filosofia. O movimento é a causa de tudo; se não houvesse movimento, nada haveria. E percebemos que movimento só ocorre em “corpos”. Esse é outro conceito-chave em seu pensamento:

A definição, portanto, de *corpo* pode ser essa, *um corpo é aquilo que, não sendo dependente de nossos pensamentos, é coincidente ou coextenso a alguma parte do espaço.*³⁰

²⁸ *Investigação*, p. 68

²⁹ Hobbes (1839), p. 213

³⁰ Hobbes (1839), p. 102

Assim, uma vez que o movimento é a causa de tudo e só ocorre em corpos, e esses são objetos que independem de nossos pensamentos, concluímos que, em Hobbes, causalidade nada tem a ver com a mente. É algo exterior, um evento que ocorre em partes específicas do espaço num determinado tempo. O movimento é a única verdadeira causa eficiente.³¹ Como bem aponta Hulswit:

Assim, as *relata* causais não são substâncias ou corpos particulares, mas seus movimentos; a causalidade é uma relação entre os movimentos de diferentes corpos. Nada aconteceria se nada se movesse, e as únicas coisas que se movem são corpos.³²

Para Hobbes, as causas finais e formais de Aristóteles nada mais eram que causas eficientes disfarçadas. Ele mantém, entretanto, o conceito de causa material, “o receptor da atividade do agente”³³, que, em conjunto com a causa eficiente, formam a ‘causa completa’. É em relação a essa causa completa que percebemos existir uma conexão necessária. Não é possível conceber, de acordo com o pensamento hobbesiano, a presença de uma causa eficiente – aquele objeto cujos acidentes são necessários para a produção de um efeito – e de uma causa material – aquele objeto que recebe o movimento – que lhe seja adequada, em relação de contigüidade³⁴, sem que haja, *necessariamente*, a produção de um efeito.

Uma causa completa é o agregado conjunto de todos os acidentes, tanto dos agentes, quantos sejam, quanto dos pacientes; de tal forma que quando eles estejam presentes, não há outra possibilidade senão a de que o efeito seja produzido no mesmo instante; e, na ausência de qualquer uma das condições acima, não há outra possibilidade senão a de que o efeito *não* seja produzido.³⁵

³¹ Hobbes definiu uma causa eficiente como “o agregado de acidentes no agente, que são necessários para a produção de um efeito.” (Hobbes (1839), p. 122. Ele entendia por acidente não uma propriedade ou característica de um objeto, mas a maneira pela qual esse objeto era concebida. Assim, os acidentes são definidores, essenciais ao objeto. Mas são também movimento. Dessa forma, um objeto é uma causa não por ser um corpo ou por possuir em si a propriedade de ser causa, mas por estar em movimento. Para mais sobre o assunto, ver Hulswit, p.19.

³² Hulswit, p. 19

³³ Hobbes (1839), p. 167

³⁴ “Não é possível haver causalidade ou movimento a não ser em corpos contíguos.” (Hobbes (1839), p.120)

³⁵ Hobbes (1839), p.122

Percebemos então que, para Hobbes, tudo acontece por necessidade. Já que é impensável que o efeito não se siga à causa, e já que o movimento nunca cessa, mas é sempre transmitido, se segue que “*todos os efeitos que já ocorreram e que ainda ocorrerão, têm sua necessidade em coisas anteriores*”³⁶. Não há possibilidade de que algo ocorra de forma diferente, e assim, seguindo a longa cadeia causal, em qualquer direção que escolhermos, perceberemos que no universo hobbesiano, todas as causas e todos os efeitos já estavam determinados a partir do momento em que tudo foi, pela primeira vez, posto em movimento. Não há espaço para contingências.

Esse mecanicismo extremado de Hobbes, onde tudo é explicado em termos de corpos em movimento, era mais um indicador do cientificismo nascente no século XVII. O universo passou a, cada vez mais, ser visto como um relógio, cujas engrenagens ocultas o mantinham em perpétuo e necessário movimento, e essa visão foi lançada não só a natureza, mas ao corpo e as atividades humanas, como a política. Mesmo na mente, como em tudo mais, cada evento tem uma causa necessária. Quando um homem delibera, cada uma das paixões e possibilidades que se apresentam à mente o fazem por serem necessitadas por algum evento prévio. As intenções são várias, mas a vontade, a escolha final, é apenas uma, e necessária. Mesmo as atividades e decisões que pareçam mais fortuitas não poderiam, dessa forma, ocorrer de outra maneira. Há uma completa anulação da contingência.

E é nesse momento que surge uma curiosa característica do pensamento de Hobbes: seu *compatibilismo*, ou seja, sua idéia de que o determinismo causal presente na natureza e o conceito de liberdade não são mutuamente excludentes, mas, quando propriamente entendidos, consistentes um com o outro. Para o filósofo inglês, nós podemos estar completamente sujeitos ao determinismo, à necessidade, e mesmo assim sermos perfeitamente livres.

Isso se dá unicamente devido a sua curiosa definição de liberdade:

³⁶ Hobbes (1839), p. 123

Liberdade significa propriamente a ausência de oposição (ou seja, impedimentos externos ao movimento.) e pode ser aplicada tanto a criaturas irracionais quanto as racionais.³⁷

E, de acordo com essa definição da palavra, um homem livre é aquele que, naquelas coisas as quais é capaz de fazer, por intermédio de sua força ou inteligência, não é impedido de fazê-lo, se sua vontade assim desejar.³⁸

Assim, um homem que desejar fazer algo e não for externamente impedido, por uma barreira de ordem física, é um homem livre. Hobbes usa o exemplo da água que não é livre, pois tem a barreira física do curso do rio a seguir, de modo que não pode se espalhar como necessariamente ocorreria sem a existência dessa barreira. Entretanto, essa liberdade, assim como tudo mais, já é pré-determinada pela seqüência causal. A vontade de se fazer algo é necessária, da mesma forma que a presença ou não de uma barreira externa.

1.5 Newton

Newton, ao mesmo tempo em que parecia desvelar alguns dos mistérios da natureza, mostrou as imperfeições da filosofia mecânica; e portanto restituiu seus maiores segredos à obscuridade na qual eles sempre permaneceram e sempre permanecerão.

Hume, *History of England*.

Sir Isaac Newton, considerado uma das pessoas mais influentes da história³⁹, é de um impacto tremendo não só no campo da ciência, mas é um dos maiores

³⁷ Hobbes, (2008) p. 145

³⁸ Hobbes, (2008) p. 145

³⁹ Newton ficou em segundo lugar, atrás apenas de Maomé, no ranking do astrofísico Michael H. Hart, *The 100: a Ranking of the Most Influential Persons in History*, New York: Carol Publishing Group, 1978

expoentes deste novo paradigma que mencionamos anteriormente. Veremos que, principalmente, é seu método experimental que influencia Hume⁴⁰.

Newton considerava que os fenômenos observados e estudados pela filosofia mecânica eram evidentes e, devido à sua natureza essencialmente empírica, cognoscíveis. A investigação científica a que ele se propõe parte dos fatos, é limitada pelos fatos e nenhuma de suas conclusões pode ir além dos fatos. Por 'fatos', entendamos aquilo que é descoberto unicamente pela experiência sensível. Essa é a única forma, pensa Newton, através da qual podemos chegar à verdade. A matemática e geometria são meros instrumentos que são utilizados para a quantificação dos dados sensíveis; elas nos auxiliam na resolução dos problemas que os sentidos nos apresentam.

Descrever linhas retas e círculos são problemas, mas não problemas geométricos. A solução desses problemas se requer através da mecânica, e o uso deles, quando resolvidos, é pela geometria mostrado; e é a glória da geometria que, a partir desses poucos princípios trazidos de fora, ela seja capaz de fazer tantas coisas. Portanto, a geometria é fundada na prática mecânica, e não é nada além daquela parte da Mecânica Universal que propõe e demonstra com precisão a arte de medir.⁴¹

A supremacia dos sentidos, do fenômeno observável, é evidente. Newton desmerecia os métodos cartesianos, baseados na razão, que o precederam. *Hipóteses* eram artifícios fúteis, desnecessários em seu método de observação experimental. A gravidade não era uma hipótese, era um princípio natural, manifesto, que se fazia perceber, quantificável matematicamente. E, justamente por isso, evidentemente verdadeiro.

... pois qualquer coisa que não seja deduzida a partir do fenômenos deve ser chamada de hipótese; e hipóteses, sejam elas físicas ou metafísicas, sobre qualidades ocultas ou mecânicas, não tem lugar na filosofia experimental.⁴²

⁴⁰ Como aponta Kemp Smith, o subtítulo do Tratado da Natureza Humana é "*Uma tentativa de introduzir o Método de raciocínio experimental nas disciplinas Morais*". (PDH, p. 58)

⁴¹ Newton, Prefácio (itálicos por minha conta).

⁴² Newton, p. 314

Como bem aponta Kemp Smith⁴³, é difícil exagerar a importância que esses princípios experimentais newtonianos têm sobre Hume. A todo o momento, vemos o escocês recorrer a experimentos ou defender sua importância. Podemos encontrar aqui a raiz do pensamento humeano segundo o qual a idéia de causalidade deve ser tão observável quanto os eventos que participam dessa relação.

Em seu *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, de 1687, Newton enuncia as leis da física e matemática que regeriam a natureza. O mundo observável, aquele sobre o qual poderíamos conhecer algo, consistiria simplesmente de corpos materiais (compostos de partículas sólidas e impenetráveis), que interagiriam de acordo com suas três famosas leis do movimento. É interessante notar que essas leis são enunciadas essencialmente em termos de causa e efeito:

1. *Todo corpo permanece em seu estado de repouso, ou de movimento retilíneo uniforme, a menos que seja compelido à mudança por forças que lhe são impressas.*
2. *A alteração do movimento é sempre proporcional à força motora impressa; e é feito em linha reta de acordo com a direção dessa força.*
3. *A cada Ação, há sempre em oposição uma semelhante Reação; ou as ações mútuas de dois corpos um sobre o outro são sempre iguais e dirigidas a partes contrárias.*⁴⁴

Sua postura quanto à causalidade fica aqui explícita: *causa* é uma força motora que é impressa a um corpo e que o compele a se mover de forma diferente. Ligada à idéia de causa, encontramos a idéia de necessidade. Newton cria que, caso conhecêssemos as forças agindo sobre um sistema, e suas condições iniciais,

⁴³ PDH, p. 58.

⁴⁴ Newton, p.14- 15

poderíamos então, através de cálculos matemáticos, prever exatamente o comportamento desse sistema no futuro.

Temos então em Newton, pela primeira vez, um conceito de causalidade que não é secreto ou misterioso, mas sensível e quantificável. É claro que essa abordagem, mesmo aos olhos de Newton, trata apenas de um aspecto da causalidade. Pois o que a mecânica faz é descrever a relação, deixando, no entanto, espaço para inúmeras perguntas acerca de outros aspectos da causalidade, que, por não serem observáveis, permaneceriam fora do alcance de nosso conhecimento. Podemos então começar a entender a afirmação que Hume faz a respeito de Newton, que ao mesmo tempo em que parece revelar os segredos da natureza, explicita seu caráter inevitavelmente obscuro.

Antes de finalizar esta seção, gostaria somente de chamar atenção para um ponto interessante no pensamento de Hume. Ele é um filósofo extremamente confiante no método experimental, tendo sido inclusive considerado um dos filósofos que mais ao extremo levou o empirismo. Por outro lado, a citação que abre essa seção evidencia sua opinião categórica de que aos segredos da natureza não nos é permitido acesso. Ele apresenta-se de um lado como um entusiasmado empirista, disposto a basear todo o conhecimento humano na experiência, e do outro como um cético, que nega ao homem a possibilidade de jamais, mesmo através da experiência, descobrir os 'segredos da natureza'. Mais sobre esse aspecto do pensamento de Hume se verá quando me lançar à análise de sua teoria das idéias.

1.6 Locke

John Locke, praticamente contemporâneo de Hume, exerceu grande influência sobre o escocês. Considerado por muitos como o pai do Empirismo Inglês, Locke não tentou oferecer uma explicação extensa sobre a estrutura do real, mas dedicou-se a tentar descobrir que tipos de coisa poderíamos compreender, com nossos sentidos e intelecto limitados.

O primeiro passo para entender a filosofia de Locke é compreender sua teoria das idéias, precursora das teorias semelhantes de Berkeley e Hume. Ele dedica boa parte do livro primeiro de seu *“Essay Concerning Human Understanding”* à tentativa de refutar a crença de que qualquer conhecimento que tenhamos seja inato, idéia central de uma tradição filosófica que até então tendia ao racionalismo. Sua resposta a essa crença é a teoria que expressa a máxima do empirismo: todas as nossas idéias e conhecimentos surgem a partir dos sentidos. A mente humana, originalmente uma *tabula rasa*, adquire idéias somente através da percepção ou da reflexão⁴⁵. Assim, todo o nosso conhecimento, mesmo as idéias mais abstratas e distantes da realidade, é construído usando-se a matéria prima que nos é fornecida pelos sentidos.

Essa teoria, tão semelhante à de Hume, que veremos mais a frente, nos permite compreender melhor o conceito de *poder* em Locke. Sobre a origem desse conceito, Locke nos diz:

A mente, sendo diariamente informada pelos sentidos das alterações das idéias simples do mundo exterior, de como uma coisa fenece e deixa de existir, e como outra que antes não era e agora passa a ser; refletindo também acerca do que se passa internamente, e observando uma mudança constante em suas idéias, [...]; e concluindo, pelo que ela tão constantemente observou ser o caso, que alterações semelhantes vão no futuro ser provocadas nas mesmas coisas pelos mesmos agentes, e assim, ao considerar a idéia de que algo é responsável por mudanças em outras coisas, chega assim à idéia daquilo que chamamos de poder.⁴⁶

Poder é então, aquilo que ocasiona alterações. O fogo, diz ele, tem o poder de derreter o ouro, e o ouro tem o poder de ser derretido. Assim distinguem-se os

⁴⁵ Um dos atributos da reflexão é a capacidade de abstração que a mente humana possui. Nesse ponto, Locke é o único dos Empiristas Ingleses que não rejeita as idéias gerais abstratas. Segundo ele, através da abstração, formamos idéias gerais, que são idéias que representam mais de um indivíduo. Elas se tornam representantes gerais de todas as idéias particulares de uma mesma espécie. Formamos tais idéias ao abstrairmos, a partir da idéia de um fenômeno particular, todas as suas particularidades, ao separarmos dela tudo aquilo que a faz ser única. Depois de observarmos vários homens particulares, por exemplo, nossa mente seria capaz de abstrair todos os acidentes dessas idéias, formando a idéia geral abstrata de homem, idéia essa que representaria não só todos aqueles homens que já observamos, mas também todos aqueles que observaremos. Berkeley, e depois Hume, negaria a possibilidade da existência de tais idéias.

⁴⁶ Locke, p. 144

conceitos de *poder ativo* (o poder de ocasionar uma mudança) e *poder passivo* (o poder de receber uma mudança). Chegamos agora então no campo da causalidade. Segundo Locke, a relação de causa e efeito é uma relação essencialmente de poder. O efeito ocorre porque a causa possui o poder de fazê-lo. As causas são o modo através do qual o poder se manifesta:

O *Poder* é a fonte da qual toda a *Ação* provém, e as *Substâncias* dentro das quais residem tais *Poderes*, quando transmutam o *Poder* em *Ação*, são chamadas *Causas*; e as *Substâncias* que são então produzidas são chamadas *Efeitos*.⁴⁷

Portanto, uma causa é uma substância particular quando faz funcionar seu poder ativo, transformador, sobre um efeito, que possui o poder passivo de ser transformado.

Um último aspecto de sua filosofia que nos é relevante abordar é como Locke trata a questão da necessidade. Segundo ele, possuímos a idéia de necessidade ao percebermos que temos vontade e liberdade de fazer uma coisa ou outra. Quando não há liberdade, há somente uma possibilidade e, portanto, necessidade.

Todos, creio eu, encontram em si mesmos o poder de começar ou impedir, de continuar ou acabar com várias ações que lhes dizem respeito. A partir da consideração da extensão desse poder da mente sobre as ações humanas, nascem as idéias de liberdade e necessidade.⁴⁸

Uma bola de tênis, esteja em movimento pelo toque de uma raquete ou em repouso, não é por ninguém considerada um agente livre. Se nos perguntarmos sobre a razão, descobriremos que é pelo fato de não considerarmos que a bola de tênis pense, e conseqüentemente tenha qualquer vontade, ou preferência; assim, dizemos que ela não é livre, mas que age por necessidade.⁴⁹

Essa idéia nos leva a crer que Locke de fato acreditava em uma conexão necessária entre cause e efeito. Utilizando o exemplo que o próprio Locke havia fornecido anteriormente, sobre o fogo e o ouro, nenhum desses elementos possui

⁴⁷ Locke, p. 184

⁴⁸ Locke, p. 147

⁴⁹ Locke, p. 147-48

vontade. O fogo não pode escolher não queimar nem o ouro pode decidir não derreter-se. Assim, é necessário que, nas devidas circunstâncias, o poder ativo do fogo e o poder passivo do ouro se manifestem e ocasionem a alteração do estado desse último agente, instanciando então uma relação legítima de causa e efeito.

Parece ser certo que na filosofia de Locke há uma conexão necessária entre os eventos causais. Entretanto, se podemos ter conhecimento legítimo de relações particulares não é tão claro. É sabido que, para Locke, conhecimento e dúvida são idéias incongruentes: enquanto há a menor possibilidade de erro, o conhecimento está ausente⁵⁰. O conhecimento é sempre acompanhado de certeza. Que dois mais dois são quatro é uma afirmação absolutamente certa. Seria impossível, para ele, sequer conceber sua falsidade. O conhecimento de assuntos do mundo – *questões de fato*, na terminologia humeana – não parece, entretanto, atender a esse critério de evidência. É bem possível se enganar ao tentar especificar as causas de um determinado evento, ou reconhecer os efeitos de outro. Assim, havendo possibilidade de erro, não podemos falar de conhecimento:

Já que nenhuma dessas idéias possui qualquer dependência evidente ou conexão necessária com a outra, não podemos saber com certeza se, onde quer que quatro dessas idéias estejam presentes, a quinta estará também, por mais altamente provável que seja; porque a mais alta probabilidade não é sinônima de certeza, sem a qual não pode existir conhecimento verdadeiro.⁵¹

Dessa forma, parece seguro concluir que em Locke a relação de causalidade é a manifestação dos poderes inerentes aos objetos, e que, estando esses objetos destituídos de liberdade para agirem de outra forma, essa relação é necessária. Apesar disso, quando se trata de analisar casos particulares de causa e efeito, geralmente não podemos descobrir muito ou construir conhecimento, dada a grande possibilidade de erros.

⁵⁰ Sobre esse assunto, ver Kemp Smith, p. 65-66

⁵¹ Locke, IV, iii, 12, 14, 16

Concluo então com Locke a análise do conceito de causalidade como ele era tratado até Hume. Pelas diversas abordagens aqui tratadas foi ele influenciado, em maior ou menor grau, na construção de sua própria teoria. Partamos então a ela.

CAPÍTULO II

HUME

Entender as bases do pensamento de Hume é de primordial importância para as discussões que serão feitas no último capítulo desta dissertação. Faço, então, um retorno ao princípio de tudo, às idéias mais fundamentais de sua filosofia, antes de me ocupar propriamente com sua análise da causalidade.

2.1 As percepções

O fim do primeiro parágrafo da seção II da *Investigação* contém uma máxima que exprime os princípios fundamentais da filosofia de Hume: “*O mais vivo pensamento é ainda inferior à mais baixa sensação.*”⁵² É exatamente esta a hierarquia que o filósofo usa ao apontar tudo aquilo com o que se ocupa a mente:

Podemos, pois, dividir aqui todas as percepções da mente em duas classes ou tipos, que se distinguem pelos seus diferentes graus de força e vivacidade. As menos intensas e vivas são comumente designadas *Pensamentos (thoughts)* ou *Idéias (ideas)*. O outro tipo carece de um nome na nossa língua e em muitas outras; assim suponho por não haver quaisquer requisitos, a não ser filosóficos, para os classificar sob um termo de designação geral. Usemos, pois, de um pouco de liberdade e chamemos-lhes *Impressões (impressions)*, (...) todas as nossas percepções mais vivas, quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos.

⁵² *Investigação*. p. 23

É portanto a vivacidade o curioso critério escolhido por Hume para classificar as percepções da mente. Uma impressão, ou seja, algum dado sensório imediato, é sempre mais vivo, mais intenso, do que uma idéia. Quando vemos, tocamos, provamos, cheiramos, ouvimos um objeto, este se apresenta à tela mental com uma intensidade máxima, que jamais pode ser obtida pelo raciocínio ou pela memória. Mesmo as memórias mais vívidas são ainda pálidas e imperfeitas se comparadas à impressão que as gerou. Pois as idéias são, além de menos intensas, posteriores à impressão. Não é possível que haja uma idéia na mente que não tenha sido gerada a partir de uma ou mais impressões. Mesmo as idéias mais abstratas e mais fantasiosas são fruto do trabalho da mente sobre a matéria prima das impressões. A idéia de um centauro é gerada quando se combina as idéias de homem e cavalo, idéias essas que foram obtidas diretamente a partir dos sentidos.

Concluiremos que cada idéia que examinarmos é copiada de uma impressão similar. Aqueles que afirmarem que essa não é uma posição necessariamente verdadeira ou sem exceções possuem uma única e fácil maneira de refutá-la: mostrar uma idéia que, segundo eles, não é derivada de uma impressão.⁵³

Na citação acima, podemos ver uma primeira formulação do que ficou conhecido como o "*princípio da cópia*" em Hume. Segundo esse princípio, qualquer idéia simples é uma cópia exata de uma impressão simples:

Todas as nossas idéias simples, como primeiramente nos são apresentadas, se derivam de impressões simples, às quais correspondem e representam perfeitamente.⁵⁴

Na *Investigação*, podemos encontrar também o mesmo princípio, expresso de outra maneira:

Parece-me uma proposição não muito suscetível à disputa, que todas as nossas idéias não são nada além de cópias de nossas impressões, ou, em outras palavras, que nos é

⁵³ *Investigação*, p.9

⁵⁴ *Tratado*, p. 11

impossível pensar em algo o qual não tenhamos previamente sentido, seja por nossos sentidos externos ou internos.⁵⁵

Esse princípio, expresso de outras inúmeras formas ao longo de suas obras, está no cerne do pensamento de Hume. É um de seus pontos mais centrais, do qual depende grande parte de sua filosofia. Segundo esse princípio, portanto, qualquer idéia simples é uma cópia fiel de uma impressão. Dessa forma, munida apenas de suas capacidades associativas e da matéria-prima que lhe é fornecida pelos sentidos, a mente é capaz de construir as mais fantásticas e extravagantes fantasias, podendo gerar idéias que pareçam muito distantes de qualquer dado sensório. Mas para Hume, qualquer idéia legítima pode ser traçada às impressões originais. Se isso não for possível, é porque aquilo que julgamos ser uma idéia não passa de confusão, uma palavra vazia sem nenhuma representação mental que a suporte.

Separadas então apenas pelo grau de vivacidade, as percepções da mente constituem todo o conteúdo da mente humana. Mais uma vez, as percepções se dividem entre impressões (mais intensas) e idéias (pálidas, secundárias). O primeiro grupo se separa entre impressões de sensação (dados sensórios imediatos) e impressões de reflexão (paixões, emoções). Dentro dessas últimas, podemos ainda distinguir entre as paixões violentas (o que se entende ordinariamente por paixão) e moderadas (sentimentos mais calmos, como a aprovação estética ou moral, que normalmente não consideraríamos paixão). Essa noção de impressões de reflexão desempenhará um papel importante mais a frente, motivo pelo qual julgo ser importante sabermos um pouco mais sobre suas características.

Pode parecer estranho que Hume considere tais emoções como tendo o mesmo *status* das percepções sensoriais. Entretanto, ao analisarmos melhor, perceberemos que elas possuem todos os requerimentos para tal. Elas são *primárias*: apesar de dirigidas a um objeto, essas emoções se apresentam

⁵⁵ *Investigação*, p. 45

imediatamente à mente, não há uma experiência anterior que lhes possa ser atribuída. Elas são *vívidas*; é quase que essencial à própria definição de 'paixão' que a palavra intensidade esteja envolvida. Por último, elas são *simples*. Esse ponto pode parecer mais difícil, mas Hume não hesita em afirmar que as paixões são, quando sentidas, experiências simples e indivisíveis. As várias considerações e complicações que associamos ao sentimento de amor, por exemplo, são conseqüências da operação posterior da mente. Trata-se da idéia de amor, e não da impressão, simples e violenta.

Um último ponto a ser considerado: as impressões de reflexão, apesar de não surgirem através dos sentidos, como as impressões de sensação, estão com eles intimamente ligadas. Pois essas impressões de reflexão estão sempre ligadas a uma impressão de sensação, como é fácil perceber nos casos acima mencionados de aprovação estética ou moral, e das paixões. Apesar de seu nome, portanto, as impressões de reflexão não têm tanto a ver com a mente, com o raciocínio, mas são impressões que compartilham todas as características das impressões de sensação, às quais estão sempre de alguma forma ligadas, a não ser o fato de que não surgem, como as outras, diretamente pelos sentidos.

Se há algo além das impressões, como objetos exteriores à mente, o entendimento humano não é capaz de descobrir. Várias passagens do *Tratado da Natureza Humana* indicam esse ponto de vista:

A filosofia nos informa que todas as coisas que se apresentam à mente não passam de percepções.⁵⁶

As únicas existências das quais estamos certos são as percepções, que, nos sendo imediatamente apresentadas à consciência, são a primeira fundação para todas as nossas conclusões.⁵⁷

E finalmente, nos é impossível distintamente conceber que os objetos sejam de alguma forma diferentes na natureza, mas que sejam exatamente como se apresentam às nossas percepções.⁵⁸

⁵⁶ Tratado, p. 93

⁵⁷ Tratado, p. 212

⁵⁸ Tratado, p. 218

Tendo portanto um papel tão importante, é útil que descubramos um pouco mais acerca das características destas entidades fundamentais. Howard Seeman, em seu artigo *Questioning the Basis of Hume's Empiricism*, aponta seis características essenciais às percepções⁵⁹, as quais apresentarei agora de forma resumida:

1. Elas estão *presentes na mente* e são *dependentes dela*.

As percepções ocorrem na mente; não podemos afirmar que haja algo fora dela que ocasione as percepções, uma vez que esse dado não está incluso nas próprias percepções. Além disso, uma percepção pode ser interrompida e, portanto, no que diz respeito à mente, deixar de existir. Como não podemos afirmar que percepções existam fora da mente, elas são também dependentes da mente. Não é possível imaginar uma percepção que não ocorra na mente; ela é o suporte obrigatório para todas as percepções.

2. Percepções são inertes.

O ato de perceber é passivo, não ativo. As percepções se apresentam à mente, através dos sentidos, e não há nenhuma *energia*⁶⁰ que lhes seja inerente. Ao *perceber*, não nos é dada escolha alguma sobre o conteúdo das percepções.⁶¹

3. Percepções são particulares.

Esta é uma característica que, em certo aspecto, se relaciona à anterior. Como são inertes e não existem senão dentro de uma mente, que é particular, as impressões devem também ser particulares, ou seja, não se referem a nada além de si próprias. Se a partir de uma percepção

⁵⁹ Seeman, p. 392-95

⁶⁰ Energia não no sentido físico do termo, mas simplesmente no sentido de que uma impressão se apresenta à mente e pronto. Uma vez na mente, ela não pode modificar-se a si mesma ou nada do tipo;

⁶¹ A não ser, claro, escolhas externas como o fechar de olhos ou tapar os ouvidos, ou decidir ouvir uma determinada música e não outra. Essas escolhas influenciam *o que* é percebido, mas não nos é possível escolher, internamente, no nível dos sentidos, *como* esse conteúdo é percebido. Uma vez que a música é definida e começa a tocar, ela se impõe sobre a audição, que não tem poder algum de, digamos, ouvir um dó onde se toca um lá.

qualquer criamos imagens além daquilo que percebemos, a relacionamos com outras impressões ou idéias distintas e coisas do gênero, é a mente quem o faz. As percepções não são nada além do que são, dados inertes e particulares que se apresentam a uma mente particular.

Além disso, Hume também aponta que percepções são particulares no sentido de que elas não podem ser *gerais*, abstratas. Quando percebemos uma linha, ela tem uma largura e um comprimento particulares. É de extrema importância para seu sistema empirista que não haja idéias gerais abstratas. Para Hume a existência de idéias gerais, da forma tradicional, como proposta por Locke por exemplo, implicaria na falsificação de seu *princípio da cópia*, um conceito extremamente caro a sua filosofia, sem o qual a maioria de suas críticas à metafísica tradicional não seria válida. Pois se afirmarmos haver na mente algo como a "idéia geral de homem" - uma idéia que representaria todos os homens, sem possuir em si nenhuma qualidade particular: cor, altura, idade; mas somente aquilo que é estritamente essencial a um ser humano - então uma idéia assim não seria cópia de nenhuma impressão. E jamais poderia ser, pois é absurdo conceber que alguma vez, através de nossos sentidos, pudéssemos perceber tal coisa. A aceitação de uma idéia dessa natureza implicaria, portanto, na falsificação de seu princípio da cópia.

Segundo Hume, entretanto, a mente é incapaz de conceber tais idéias. É impossível que concebamos claramente um objeto sem que esse possua uma cor, ou uma cor sem que essa exista em um objeto. Todas as idéias são particulares para a mente; não conseguimos pensar senão em imagens específicas. Segundo ele, portanto:

...Algumas idéias são particulares em sua natureza, mas gerais em sua representação. Uma idéia particular se torna geral quando é anexada a um termo geral; ou seja, a um termo que, através de

uma conjunção freqüente, possui uma relação com várias outras idéias particulares, e prontamente as chama à imaginação.⁶²

4. Percepções são independentes entre si

Percepções, como já vimos, se apresentam à mente. Não dependem, para isso, de nenhum outro objeto. Percebemos uma bola de bilhar se deslocar através da mesa, se chocar com uma segunda, e percebemos essa segunda, após o choque, começar também a se deslocar. A segunda percepção é em si, enquanto percepção, independente da primeira. Cada uma existe separadamente, e deve ser assim considerada.

5. Percepções possuem “Aspectos”

Seeman considera que essa característica não é tão evidente em Hume quanto as demais. Em diversas passagens, Hume usa expressões como “vistas de determinada maneira” e “sob certo aspecto” referindo-se a percepções. Isso indicaria que ele admite a possibilidade de considerarmos as percepções sob diferentes pontos de vistas, abordagens distintas, o que seria o mesmo que dizer que percepções não são unidimensionais. Isso, entretanto, não é o mesmo que dizer que elas possuem partes, uma vez que tal afirmação implicaria em separação.

6. Percepções são fugazes.

Impressões não são eventos duradouros. Uma vez interrompida, uma impressão deixa de existir. Sua existência se dá na mente e, devido a seu aspecto particular e independente, uma vez interrompida, a impressão se perde para sempre. Hume por vezes as caracteriza como eventos que aparecem “quebrados”⁶³, ou “interrompidos”⁶⁴.

⁶² *Tratado*, p.29

⁶³ *Tratado*, p. 200

Essa teoria das idéias, que Hume herdou de seus predecessores Locke e Berkeley⁶⁵, e a expandiu, marca toda a sua obra, e é possível perceber sua influência nas mais diversas áreas sobre as quais o filósofo lançou seu olhar. Apesar de sua importância para o desenvolvimento e consolidação do empirismo, alguns pensadores consideram que ela acabou por prejudicar a clareza do raciocínio de Hume quando este analisa a questão da conexão necessária. Thomas Brown afirma que *"seu discernimento sobre o assunto [causa e efeito] foi toldado por outra teoria, que ele havia formado sobre a origem das idéias."*⁶⁶ Galen Strawson considera essa teoria das idéias *"cheia de defeitos, mas belamente simples"* e que essa simplicidade era *"um de seus maiores defeitos"*⁶⁷. Segundo esses autores, a teoria das idéias, fruto de seu empirismo extremado, influenciado pelo cientificismo nascente e pela repulsa à metafísica que dominava o pensamento até então, acaba por limitar o raciocínio de Hume, que, incapaz de achar impressões correspondentes a todas as idéias, começa então a duvidar delas.

Agora, novamente, deparamo-nos com aquele curioso casamento entre o cientista e o cético, mencionado quando estudávamos a influência que Newton teve sobre Hume. O último se apresenta extremamente confiante, ao longo de seus escritos, para com a eficácia do método experimental. Entretanto, ele também se mostra bastante pessimista quanto a qualquer possibilidade de se *"desvendar os segredos da natureza"*. Estamos agora em condições de entender o porquê isso se dá.

⁶⁴ *Tratado*, p.205

⁶⁵ É importante ressaltar que Hume, de certa forma, levou o empirismo mais ao extremo do que os outros dois. Apesar de sua posição bastante radical, segundo a qual algo só existe na medida em que é percebido, o bispo George Berkeley acaba recorrendo a Deus para garantir que as coisas continuem existindo mesmo quando não são percebidas por seres sensíveis. Apesar de toda a influência recebida por seus predecessores, Hume nesse aspecto é fiel à sua teoria das idéias e ao seu propósito de *"condenar às chamas qualquer volume que contivesse raciocínios metafísicos"*. Em nenhum momento o filósofo recorre a Deus – sendo por isso inclusive várias vezes acusado de ateísmo. Além disso ele descarta todo o tratamento dado por Locke à questão da causalidade como pura metafísica. Sua descrição da causalidade rompe completamente com as tradições, sejam elas a aristotélica, escolástica e cartesiana, ou mesmo a de seus colegas empiristas até então.

⁶⁶ Brown, p. 255

⁶⁷ Strawson, p. 102

Como vimos, ele considera que as impressões são o único conteúdo com o qual a mente humana pode se ocupar. Todas as nossas idéias são formadas ou diretamente pela percepção ou por algum princípio associativo de idéias. Se algo existir na mente que não siga essa regra, é por que não passa de confusão – e a mente, segundo ele, se confunde com facilidade. Uma forma de fugir dessa confusão e de se obter conceitos claros é através do método experimental. No campo da observação, não há espaço para erro; o que é percebido é evidente. Lembremo-nos dos diversos apelos feitos pelo filósofo para que, quando em dúvida sobre uma idéia, tentássemos encontrar sua impressão correspondente. Essa evidência e validade da observação justificam a sua entusiasmada defesa do método experimental.

Por outro lado, é justamente pelo mesmo motivo que Hume considera que jamais poderemos conhecer os segredos da natureza. Se não podemos percebê-los pelos sentidos, não há absolutamente nenhum outro modo. Qualquer hipótese que pretenda descobrir as causas últimas e originais, mesmo da natureza humana, devem primeiramente ser rejeitadas como presunçosas e quiméricas.

Nota-se que ainda permanece a possibilidade de que tais qualidades ocultas sequer existam. Pode ser que o conjunto daquilo que podemos perceber seja igual à natureza, o que resultaria na conclusão de que não existiria, para a mente humana, qualquer causa oculta. Mas o contrário disso não é absurdo, e, se a natureza é mais do que o que nos é permitido perceber, então, sobre aquilo que está além de nossos sentidos, a única coisa que podemos saber é a impossibilidade de conhecermos.

2.2. Causa e Efeito

Como afirmado anteriormente, para Hume, todas as nossas idéias ou são cópias – menos vívidas porém acuradas – de impressões sensoriais ou formadas através de algum princípio de associação de idéias. Tais princípios, segundo Hume, seriam três:

Para mim, parece-me haver apenas três princípios de conexão entre as idéias, a saber, *Semelhança (resemblance)*, *Contigüidade (contiguity) no tempo e no espaço* e *Causa e efeito (cause and effect)*.⁶⁸

A posição de destaque do princípio da causalidade em relação aos demais princípios fica explícita, entretanto, numa passagem logo a seguir: *“Todos os raciocínios relativos à questão de fato (matter of fact) parecem fundar-se na relação de Causa e Efeito.”*⁶⁹

As questões de fato são aqueles “objetos da investigação humana” cujo contrário é imaginável. Se analisarmos qualquer lei da matemática ou da geometria, perceberemos que sua negação implica em contradição e nosso raciocínio sequer consegue imaginá-la com clareza. “Todo número par é divisível por dois”, por exemplo. Essa é uma proposição que pertence ao outro tipo de objetos da investigação humana, as *relações de idéias*. Podemos descobrir se proposições desse tipo são verdadeiras ou falsas com o pensamento apenas, sem necessidade do veredicto de nossas percepções. É certo que uma criança, ou um leigo em matemática, poderia muito bem julgar que imagina que o contrário da lei expressa acima é tão imaginável quanto ela mesma. Mas se isso acontece, é justamente porque a pessoa em questão está tomando a proposição como uma *questão de fato*. Imagina com clareza um pedaço de papel onde a demonstração de um número par não divisível por dois esteja feita, ou um professor que o faça ou algo semelhante. Por não fazer a *relação entre as idéias* envolvidas, ficaria contente se seus *sentidos* fossem bombardeados com percepções acerca do assunto, percepções que na verdade nada têm a ver com a relação entre as idéias. No entanto, qualquer homem que se dê ao trabalho de voltar seu raciocínio para tal relação, perceberá que é impossível imaginar um número par que não seja divisível por dois, e não há no mundo percepções que possam fazê-lo mudar de idéia.

⁶⁸ *Investigação*, p. 30

⁶⁹ *Investigação*, p. 32

Já as questões de fato são de natureza bastante diferente. Se pretendo determinar a veracidade da proposição “A parede do banheiro é azul”, não me adiantaria de nada tentar usar o raciocínio. Não se trata mais de uma relação entre propriedades intrínsecas de determinadas idéias, mas de propriedades contingentes. Consigo, com absoluta clareza, imaginar a parede do banheiro pintada de azul, verde, vermelho ou qualquer outra cor. Só conseguirei satisfazer-me com um aceitável grau de certeza (caso minha disposição não seja em demasiado cartesiana) quando eu finalmente for ao banheiro e vir qual a cor da parede, ou seja, quando meus sentidos me disserem o que é e o que não é. Se, voltando ao quarto depois de ter comprovado o azul do banheiro, a mesma pergunta me fosse novamente feita, que procedimento deveria adotar? Voltar ao banheiro? No mundo estrito das possibilidades, sim, uma vez que a possibilidade da parede ser vermelha ou verde continua existindo. Mas para o senso comum, as necessidades da vida cotidiana, o testemunho da memória é suficiente. Através da memória podemos ter um nível aceitável de certeza⁷⁰ sobre um grande número de questões de fato, sem precisarmos recorrer aos sentidos toda vez que essa certeza se fizer necessária.

Ainda assim, os sentidos e a memória cobrem somente uma minúscula parte do conjunto das questões de fato. A menos que exista algum outro modo através do qual o raciocínio possa deliberar acerca dessas questões, jamais poderíamos ter conhecimento algum daqueles fatos que não diretamente experienciamos – e que portanto, estão fora do campo dos sentidos e da memória. Ao acordarmos pela manhã, por exemplo, e nos depararmos com as ruas molhadas, imediatamente concluímos que choveu durante a noite. Mas como podemos ter qualquer tipo de certeza sobre questões de fato como essa? A chuva não nos foi percebida de forma alguma pelos sentidos, o que implica também a inutilidade da memória nesse caso. Segundo Hume, “*Somente através desta*

⁷⁰ Por nível aceitável de certeza, entendo, como já sugerido anteriormente, um tipo de certeza que não resistiria nem às primeiras e mais leves investidas de um assalto com rigores filosóficos, mas que é aceitável para as tarefas que desempenhamos normalmente na vida, fora da esfera da filosofia.

*relação [causa e efeito] podemos ir além do testemunho da nossa memória e dos nossos sentidos.”*⁷¹

É através dessa relação que podemos supor a causa (a chuva), ao vermos o efeito (as ruas molhadas). Ou, ao vermos fumaça no horizonte, supomos logo que algo queima. Mais uma vez, não podemos dizer que a certeza que temos sobre questões de fato é da mesma natureza das relações entre idéias. Sempre, no que diz respeito, às questões de fato, podemos supor uma outra alternativa, mesmo que extremamente fantasiosa; não chuva, mas um caminhão-pipa; não fogo, mas uma ilusão de ótica. Isso, entretanto, não anula a validade da relação de causalidade como forma de legítima e útil de se lidar cotidianamente com questões de fato. E Hume, veremos, em nenhum momento ataca a validade ou o uso que fazemos da relação de causa e efeito. Vejamos então como o escocês desenvolve esse tema.

Se, por conseguinte, nos convenceremos a nós mesmos quanto à natureza desta evidência, que nos assegura das questões de fato, devemos indagar como chegamos ao conhecimento da causa e do efeito.⁷²

O primeiro ponto que Hume parece considerar importante é o fato de que a causalidade não é uma *propriedade* inerente aos objetos, como indicam as seguintes passagens:

Compreendo à primeira vista que não devo procurá-la [*a idéia de causa e efeito*] em qualquer das *qualidades* particulares dos objetos, porquanto, qualquer que seja a qualidade que eu escolher, encontro um objeto que não é dotado dela e contudo recebe a designação de causa ou efeito; embora seja claro que não existe nenhuma qualidade que pertença universalmente a todos os seres e lhes dê direito a essa designação.⁷³

E também:

⁷¹ *Investigação*, p. 32

⁷² *Investigação*, p. 33

⁷³ *Tratado*, p. 108

Apresente-se um objeto a um homem de razão e capacidades naturais muito fortes; se esse objeto for para ele inteiramente novo, não será capaz, mediante o mais rigoroso exame das suas qualidades sensíveis, de descobrir qualquer de suas causas e efeitos.⁷⁴

O ponto aqui é que a idéia de causalidade não se nos apresenta através de algo que percebamos *em* objetos. Como já havia definido desde o início, a causalidade é um princípio através dos quais as idéias se relacionam. É portanto uma *relação* entre idéias.

Dentre as características dos eventos onde percebemos haver relação de causa e efeito, Hume consegue descobrir apenas duas que são comuns a todos. A *contigüidade* e a *sucessão temporal* do efeito em relação à causa. Diz ele:

Em primeiro lugar, verifico que todos os objetos que consideramos causas ou efeitos são *contíguos* [...] Ainda que objetos distantes pareçam por vezes produzir-se uns aos outros, mediante exame descobre-se que geralmente estão ligados por uma série de causas contiguas entre si e aos objetos distantes; e, em qualquer caso particular, quando não conseguimos descobrir essa conexão, mesmo assim presumimos que ela existe.⁷⁵

Há quem sustente que não é absolutamente necessário que a causa preceda o seu efeito, mas que qualquer objeto ou ação, logo no primeiro momento de sua existência, pode exercer a sua qualidade e gerar outro objeto ou ação, o qual será perfeitamente contemporâneo. [...] A consequência disso seria nada menos do que a destruição da sucessão de causas que observamos no mundo e a própria aniquilação do tempo. Pois se uma causa fosse contemporânea de seu efeito [...], é evidente que já não haveria sucessão e todos os objetos deveriam ser coexistentes.⁷⁶

Estabelecido então o fato que a contigüidade e a sucessão temporal são essenciais à relação de causa e efeito, Hume se encontra em um dilema. Não há à vista nenhuma outra característica essencial à causalidade, e as duas que ele encontrou estão longe de cobrirem toda a complexidade dessa relação. Pois é evidente que objetos podem ser contíguos entre si, e um suceder o outro, e nem

⁷⁴ *Investigação*, p. 33

⁷⁵ *Tratado*, p. 110

⁷⁶ *Tratado*, p. 110-11

por isso um é necessariamente a causa do outro. Coloco um livro sobre a mesa e o telefone, ao seu lado toca. É claro aqui que tais eventos não participam da relação de causalidade, mas eles são contíguos e se sucedem, como todos os exemplos válidos de causa e efeito. Em casos mais complexos, com os quais a ciência ainda lida bastante hoje em dia, se um objeto ou evento é a causa de outro pode ficar indeterminado. Essa indeterminação parece estar na raiz da maior parte das superstições da humanidade. Um objeto parece produzir outro, mas como saber com certeza? Assim como a mudança no vôo dos pássaros parece sempre preceder a chuva, o encontro com um gato negro parece sempre preceder má sorte. Contigüidade e sucessão temporal, portanto, apesar de necessários, não são suficientes para que se estabeleça uma relação causal. É preciso que se descubra uma outra característica que consiga agrupar sob si todos os legítimos casos de causa e efeito.

Uma das características mais controversas do pensamento de Hume aparece em seguida. É a idéia de *conexão necessária*. É essa a terceira propriedade, ao lado da contigüidade e da sucessão temporal, encontrada pelo filósofo nas relações causais. É, além de tudo, uma propriedade mais importante que essas últimas:

Deveremos pois contentar-nos com essas duas relações de contigüidade e sucessão, como se dessem uma idéia completa de causação? De maneira nenhuma. [...] Há que se ter em consideração uma *conexão necessária*; e esta relação é muito mais importante do que qualquer das outras acima mencionadas.⁷⁷

Lançando-se à análise do conceito de conexão necessária, Hume procura inspiração em seus predecessores. Segundo ele, não há problema que, devido a sua importância e dificuldade, tenha provocado mais discussões entre os filósofos antigos e modernos do que o problema da *'eficácia das causas, ou seja, a*

⁷⁷ *Tratado*, p. 112

*qualidade que as faz serem seguidas pelos seus efeitos.*⁷⁸ Essa inspiração, entretanto, não é encontrada.

Nessa investigação, somos muito pouco incentivados pela prodigiosa diversidade que se encontra nas opiniões daqueles filósofos que quiseram explicar as forças secretas e a energia das causas.⁷⁹

Hume rejeita, de forma geral, as explicações dadas pelos filósofos de até então. O motivo básico dessa rejeição é o fato de que nenhum desses filósofos buscou na experiência a explicação para essa '*eficácia*', definindo-a sempre em relação a outros termos que por sua vez também necessitavam de maior clarificação. Aos olhos de Hume, todas as definições apresentadas pelos filósofos eram circulares e vazias, utilizando-se de termos que representavam idéias das quais não podemos traçar a impressão original.

Começo por notar que os termos *eficácia, operação, poder, força, energia, necessidade, conexão e qualidade produtiva* são todos aproximadamente sinônimos e portanto é absurdo empregar um deles para definir os restantes. Em face dessa observação, imediatamente rejeitamos todas as definições banais de poder e eficácia dadas pelos filósofos; e ao invés de procurar a idéia nestas definições, temos de a procurar nas impressões de onde ela proveio originalmente.⁸⁰

A explicação mais popular na época, como afirma o escocês, era a de que, através da observação das várias modificações sofridas constantemente pela matéria, como o movimento e a modificação dos corpos, concluímos que deve haver um poder capaz de produzi-los. Dessa forma, chegamos à idéia de poder e eficácia. Hume está claramente se referindo à doutrina de Locke, que, em sua opinião, é mais popular do que filosófica⁸¹.

⁷⁸ *Tratado*, p. 197-98

⁷⁹ *Tratado*, p. 199

⁸⁰ *Tratado*, p. 198

⁸¹ *Tratado*, p. 198

O principal motivo pelo qual Hume rejeita essa teoria é o fato de que a razão, por si só, não pode jamais gerar uma idéia original, nem levar-nos a concluir que '*uma causa ou qualidade produtora é absolutamente necessária para qualquer princípio de existência*'⁸². Assim, sendo a razão incapaz de produzir essa idéia, ela deve vir através dos canais usuais pelos quais surgem todas as outras idéias: a experiência. Caso não seja possível de forma alguma encontrar uma impressão que possa corretamente ser a origem de nossa idéia de conexão necessária, devemos '*reconhecer que tal idéia é impossível e imaginária*'⁸³.

A dificuldade dessa busca se torna evidente quando Hume mais uma vez lança um olhar à tradição. Todas as complexas teorias do passado indicam que os filósofos não conseguiram encontrar um princípio claro e objetivo, ou teriam optado por esse ao invés de suas teorias '*obscuras e incertas*'⁸⁴.

Alguns sustentam que os corpos operam pela sua forma substancial; outros, que é pelos acidentes ou qualidades; vários, que é pela matéria e forma; segundo alguns, é pela forma e acidentes; segundo outros, é por certas virtudes e faculdades distintas de todas as precedentes. Todas estas opiniões misturam-se e diversificam-se por sua vez de mil maneiras diferentes; o que constitui forte presunção de que nenhuma delas tem qualquer solidez ou evidência, e de que a suposição de uma eficácia em qualquer das qualidades conhecidas da matéria é inteiramente desprovida de fundamento. Esta presunção deve aumentar em nós quando consideramos que este princípio das formas substanciais, dos acidentes e das faculdades, não são na realidade quaisquer das propriedades conhecidas dos corpos, mas são perfeitamente ininteligíveis e inexplicáveis.⁸⁵

A dificuldade em se encontrar um princípio claro que ajudasse no entendimento da causalidade obrigou vários desses filósofos a conclusões curiosas, e Hume lançou um olhar especial aos cartesianos:

Muitos filósofos, pois, consideram-se aqui obrigados pela razão a recorrer ao mesmo princípio a que o vulgo jamais apela a não ser em casos que parecem miraculosos e sobrenaturais. Admitem

⁸² *Tratado*, p. 198

⁸³ *Tratado*, p. 199

⁸⁴ *Tratado*, p. 200

⁸⁵ *Tratado*, p. 199-200

que a mente e a inteligência são não só a causa última e original de todas as coisas, mas a causa imediata e única de todo evento que aparece na natureza. Alegam que os objetos, comumente designados causas, nada são na realidade exceto *ocasiões*, e que o princípio verdadeiro e direto de todo efeito não é algum poder ou força na natureza, mas uma volição do Ser supremo. [...] Em vez de se dizer que a bola de bilhar move outra mediante uma força que ela derivou do autor da natureza, é a própria Divindade, dizem eles, que, por uma volição particular, move a segunda bola.⁸⁶

Um princípio básico da doutrina cartesiana é o conhecimento perfeito da essência da matéria, que, como vimos, tem como único atributo a extensão, e que por isso não é dotada de qualquer eficácia e que não pode por si comunicar movimento ou produzir qualquer efeito, já que a energia que produz movimento não pode residir na extensão.⁸⁷ A conclusão que tiram daí é 'perfeitamente inevitável', segundo Hume. A matéria é completamente destituída de qualquer eficácia causal, mas é evidente que há movimento e mudança no mundo dos corpos. A fonte dessa eficácia deve portanto se encontrar algures, e o melhor candidato é Deus, que encerra em si toda excelência e perfeição. Essa escolha, obviamente, não é satisfatória ao escocês:

Esta opinião é certamente muito curiosa e digna de nossa atenção, mas parecerá supérfluo examiná-la aqui, se refletirmos um momento no propósito que temos ao dirigir para ela a atenção. Estabelecemos como princípio que, sendo todas as idéias derivadas de impressões ou de percepções anteriores, não podemos ter qualquer idéia de poder ou eficácia, a não ser que possamos apresentar exemplos em que percebamos esse poder em exercício. Ora, como nunca podemos descobrir tais exemplos nos corpos, os *cartesianos*, prossequindo de acordo com seu princípio das idéias inatas, recorreram a um espírito supremo ou divindade, que consideram como o único ser ativo do universo e como a causa imediata de todas as modificações da matéria. Mas, visto que se reconheceu como falso o princípio das idéias inatas⁸⁸, segue-se que a suposição de uma divindade em nada pode servir-nos para explicar essa idéia de poder ativo, a qual em vão procuramos em todos os objetos que se apresentam aos nossos sentidos.⁸⁹

⁸⁶ *Investigação*, p. 71

⁸⁷ Vide *Tratado*, p. 201

⁸⁸ O próprio Hume não chega a discorrer minuciosamente contra as idéias inatas, mas se contenta, de modo geral, a considerar esse princípio como já tendo sido irremediavelmente refutado, "e é hoje quase universalmente rejeitado pelo mundo culto." (*Tratado*, p. 199)

⁸⁹ *Tratado*, p. 202

Percebemos aqui um conflito de axiomas. Para Hume, os cartesianos deveriam '*concluir desde o princípio que não temos idéia alguma de poder ou eficácia*', já que não podemos encontrar nenhum exemplo dessa eficácia que se apresente aos sentidos. Essa, entretanto, é *sua* suposição fundamental, não dos cartesianos. Tão fundamental e indispensável quanto o princípio da cópia para Hume, é a doutrina das idéias inatas para os cartesianos, que prontamente responderiam às objeções do escocês afirmando que os sentidos não são confiáveis, mas que é evidente à razão que deve haver em algum lugar que não na matéria a fonte para as mudanças; e que essa fonte é Deus. É o choque entre os fundamentos básicos do empirismo e do racionalismo, de maneira que não pode haver acordo a não ser que se mude radicalmente de posição. E a posição de Hume permanece inabalada:

Embora a cadeia de argumentos que a ela [*a conclusão ocasionalista*] conduzem seja o que há de mais lógico, deve suscitar uma forte suspeita; [...] Entramos num país de fadas, muito antes de termos alcançado os últimos passos de nossas teorias.⁹⁰

Da mesma forma, Hume rejeita aqueles que '*afirmam a eficácia de causas segundas* [como o movimento de Hobbes] e *atribuem à matéria um poder e energia derivados, mas reais*.'⁹¹

Pois dado que eles confessam que essa energia não se encontra em nenhuma das qualidades conhecidas da matéria, continua a subsistir a dificuldade relativa à origem da sua idéia. Se realmente temos uma idéia de poder, podemos atribuir poder a uma qualidade desconhecida; mas como não é possível que esta idéia derive de tal qualidade e como nada há nas qualidades conhecidas que possa produzi-la, daqui se segue que nos enganamos quando imaginamos possuir qualquer idéia desse tipo, de maneira que geralmente a compreendemos. Todas as idéias derivam de impressões e representam-nas. Jamais temos qualquer impressão que contenha poder ou eficácia. Portanto nunca temos qualquer idéia de poder.⁹²

⁹⁰ *Investigação*, p. 73

⁹¹ *Tratado*, p. 202

⁹² *Tratado*, p. 202

Vemos que a última sentença (*'nunca temos qualquer idéia de poder'*) responde à suposição feita anteriormente: (*'se realmente temos uma idéia de poder, podemos atribuir poder a uma qualidade desconhecida'*). Como não podemos ter essa idéia de poder, não nos é possível atribuir poder a uma qualidade desconhecida, o que é uma crítica dura à maior parte da tradição, em maior ou menos grau.

Apesar de a crítica acima exposta ter sido originalmente cunhada contra aqueles que defendiam a eficácia das causas segundas (tendo ele acabado de refutar os cartesianos que defendiam somente a eficácia da causa primeira, Deus), penso que ela acaba por abranger em maior ou menos grau todos os filósofos que tentaram definir 'eficácia' até então.

Suponho aqui que Hume muito provavelmente consideraria sob essa mesma luz Aristóteles e Tomás de Aquino, por atribuírem eficácia a qualidades desconhecidas, como a "essência" de um objeto ou sua "causa final interna". Descartes e seus discípulos, apesar de não atribuírem eficácia alguma a causas segundas, mas somente a Deus, incorrem no mesmo erro, aos olhos do empirista: relegam poder a uma entidade que não pode ser percebida sensivelmente. Hobbes, com seu conceito de movimento - que é muito maior do que o que normalmente por ele entendemos e, aos olhos de Hume, certamente mais do que podemos conhecer ; e Locke, com suas substâncias poderosas, *'supõem todo o tempo que a matéria tem um poder real, se bem que subordinado e derivado'*⁹³, e encontram-se ambos também ao alcance da crítica de Hume. O único que, aos olhos de Hume, parece conseguir escapar, ainda que por pouco, é Newton:

O Sr. Isaac Newton jamais teve o propósito de despojar as causas segundas de toda a sua força ou energia, embora alguns de seus seguidores se tenham esforçado por fundar essa teoria na sua autoridade. Pelo contrário, o grande filósofo recorreu a um fluido ativo etéreo para explicar a atração universal, embora fosse cauteloso e modesto ao ponto de admitir que se tratava de uma

⁹³ *Investigação*, p. 74

simples hipótese, em que não havia de insistir, sem mais experimentos.⁹⁴

Tendo então rejeitado tudo o que encontrou quando buscou inspiração no passado, Hume lança-se a sua própria tentativa de compreender a conexão necessária que percebemos entre eventos causais. Quando somos apresentados a dois objetos que julgamos participar dessa relação de causalidade, é evidente, para ele, que nada podemos descobrir sobre a força que os une através da simples consideração desses objetos. Nada há, dentre as qualidades sensíveis dos objetos, que possa ser a origem de nossa idéia de conexão necessária. E, de fato, quando somos apresentados a um objeto que nos é até então inteiramente desconhecido, não podemos descobrir, pela mera observação de suas características, quais efeitos dele surgirão⁹⁵.

E daí Hume é levado à seguinte consideração: se nada podemos descobrir nos atributos sensíveis dos objetos, que seriam os candidatos normais à origem de nossa idéia de conexão, de onde surge a propensão que encontramos no espírito de esperar que um determinado efeito se siga a uma determinada causa? É a observação de repetidas instâncias de eventos similares que cria em nós essa determinação:

Mas suponhamos que observamos vários casos em que os mesmos objetos estão sempre conjugados: imediatamente concebemos uma conexão entre eles e começamos a fazer inferências de um para o outro. É portanto essa multiplicidade de casos semelhantes que constitui a própria essência do poder ou conexão, e é a fonte de onde nasce sua idéia.⁹⁶

⁹⁴ *Investigação*, p. 74

⁹⁵ Para que se compreenda bem essa suposição é necessário ressaltar o aspecto da absoluta novidade das *características* do objeto, e não necessariamente do objeto como um todo. É claro que caso fôssemos apresentados a um objeto no geral inteiramente novo, mas que possuísse algumas características conhecidas, como por exemplo dureza e uma ponta afiada, poderíamos daí supor que ele produziria os mesmos efeitos de outros objetos duros e afiados que conhecemos, como a perfuração de objetos menos rígidos. Mas não é incomum que as crianças, quando ainda não familiares com tais características, se cortem em objetos dessa natureza, justamente por não poderem deduzir, pela observação, da causa seus efeitos.

⁹⁶ *Tratado*, p. 204

E ainda, na *Investigação*:

Parece pois, que a idéia de uma conexão necessária entre os eventos brota de um número de casos similares que ocorrem da constante conjunção desses eventos. [...] Mas nada existe num número de casos, a não ser apenas que, após uma repetição de casos similares, a mente é levada pelo hábito, em consequência do aparecimento de um evento, a esperar o seu concomitante usual e a crer que ele virá a existir.⁹⁷

Assim, Hume parece haver encontrado a impressão através da qual formamos nossa idéia de conexão necessária. Não é uma impressão obtida pelos sentidos, mas uma impressão de reflexão, assim como a aprovação estética ou as paixões. Uma impressão – e lembremo-nos que mesmo essas impressões nada têm a ver com a ponderação, apresentando-se à mente tão violenta e inevitavelmente quanto as impressões de sensação - que surge a partir da observação de vários casos similares, onde sempre os mesmos dois objetos se seguem na mesma ordem.

Na primeira vez que um homem viu a comunicação do movimento por impulso, como no choque de duas bolas de bilhar, não podia afirmar que aquele evento estava conexo (*connected*), mas apenas que estava associado (*conjoined*) ao outro. Após ter observado vários casos desta natureza, afirmará então que eles se encontram conexos. Que alteração sucedeu para suscitar a nova idéia de conexão? Nenhuma, a não ser o ele *sentir* agora que os eventos estão conexos *na sua imaginação*, e que pode prontamente predizer a existência de um a partir do aparecimento do outro.⁹⁸

E peço licença para ainda outra citação, mas estamos agora num ponto crucial do pensamento de Hume, sobre o qual é dedicado todo esse trabalho.

Embora os vários casos semelhantes que dão origem à idéia de poder não tenham influência uns sobre os outros e nunca possam produzir *no objeto* qualquer qualidade nova que possa ser o modelo desta idéia, contudo a observação dessa semelhança produz no espírito uma nova impressão, que é o verdadeiro modelo da idéia. Pois após termos observado a semelhança num número suficiente de

⁹⁷ *Investigação*, p. 75

⁹⁸ *Investigação*, p. 76

casos, sentimos imediatamente uma determinação da mente para passar de um objeto para o seu acompanhante habitual e a concebê-lo a uma luz mais forte em razão dessa relação. Essa determinação é o único efeito da semelhança, e portanto deve identificar-se com o poder ou eficácia cuja idéia provém da semelhança. Os vários casos de conjunções semelhantes conduzem-nos à noção de poder e necessidade. Estes casos são em si mesmos inteiramente distintos uns dos outros e só se unem na mente, que os observa e colhe suas idéias.⁹⁹

E assim Hume chega finalmente a suas famosas duas definições de causa. A primeira:

Podemos definir uma Causa como “um objeto anterior e contíguo a outro, sendo todos os objetos semelhantes ao primeiro colocados em idênticas relações de anterioridade e contigüidade para com os objetos semelhantes ao segundo.”¹⁰⁰

Nessa definição, percebemos que Hume se preocupava em mostrar a causalidade como ocorre nos objetos, sem nenhuma interferência subjetiva. Uma causa é um objeto, seguido por outro, de modo que um objeto semelhante ao primeiro é sempre seguido por um objeto semelhante ao segundo. ‘Se A, então B’. Parece ser esse tipo de relação que tinha em mente Hume ao fornecer a primeira definição, apesar de não enunciá-la, obviamente, nesses termos lógicos. A segunda definição é a que se segue:

Uma causa é um objeto precedente e contíguo a outro, e a ele tão unido, que a idéia do primeiro determina a mente a formar a idéia do segundo, e a impressão do primeiro a formar uma idéia ainda mais vívida do segundo.¹⁰¹

Essa segunda definição introduz um fator subjetivo, psicológico. É uma definição de causa assim como ocorre na mente, não mais nos objetos. A idéia de um objeto inclina a mente a esperar o segundo objeto que sempre o segue.

⁹⁹ *Tratado*, p. 206-07

¹⁰⁰ *Tratado*, p. 212. Essa é a tradicional “primeira definição de causa”, a que vários comentadores se referem.

¹⁰¹ *Tratado*, p. 212

Apesar da extrema importância do assunto, reconhecida por Hume, o texto deixa espaço para duplas interpretações. Essa ambigüidade é fonte de desacordos entre os exegetas de Hume, e é a esses desacordos e as diversas interpretações que deles surgiram que dedico o terceiro e último capítulo do presente trabalho.

CAPÍTULO III

ABORDAGENS SUBSEQUENTES

Hume, no *Tratado*, se pergunta: “Qual é nossa idéia de necessidade quando dizemos que dois objetos estão necessariamente conectados?”¹⁰² Como afirma Janet Broughton, ele posteriormente diz ter respondido essa questão, mas é difícil compreender qual exatamente é sua resposta; e mesmo compreender exatamente qual é sua pergunta.¹⁰³ Por esse motivo, a discussão sobre a conexão necessária é uma das mais polêmicas em Hume.

Dentre os vários comentadores e estudiosos do assunto, podem-se distinguir, no geral, dois grupos, que diferem entre si em um ponto básico: Hume acreditava ou não que podemos ter alguma noção justificada de conexão necessária? Como aponta Broackes:

Se não possuímos nenhuma idéia de poder causal que mantenha a sucessão regular, então, segundo a teoria das idéias de Hume, é provável que não possamos ter nenhuma idéia desse poder – e, portanto, certamente nenhuma crença na existência desse poder.¹⁰⁴

Um grupo considera que essa noção é impossível dentro do sistema humeano; o outro que podemos de alguma forma ter uma noção ou idéia dessa conexão. É importante lembrarmo-nos que cada autor é de certa maneira único

¹⁰² *Tratado*, p. 155

¹⁰³ Broughton, p. 217

¹⁰⁴ Broackes, p.6

em sua abordagem, e sua filiação aqui a um grupo interpretativo se dá para fins de estudo.

O primeiro grupo a ser analisado é o mais antigo, a abordagem que é considerada tradicional. É a posição normalmente conhecida como “Teoria da causação por regularidade”.¹⁰⁵

3.1 A Abordagem Tradicional

*E como devemos ficar decepcionados ao sabermos que essa conexão, este laço, esta energia, se encontra apenas em nós e não é senão uma determinação da mente, que é adquirida pelo hábito?*¹⁰⁶

Aquele que lê Hume como defendendo a Teoria da causação por regularidade, ou qualquer outro nome que se dê a essa interpretação¹⁰⁷, o entende mais ou menos da seguinte forma:

Após haver demonstrado que todas as nossas idéias têm origem em impressões, Hume define os princípios através dos quais relacionamos idéias, *semelhança, contigüidade e causalidade*, e dá posição de destaque a esse último, como o mais importante dos princípios, no qual se fundam todas as questões de fato. Mas de que forma conhecemos esses princípios, qual é a impressão primeira que dá origem à idéia de causalidade? O que observamos no mundo é uma sucessão de objetos e eventos, todos únicos e independentes, separáveis. A mente humana, entretanto, parece esperar que haja algo que de alguma forma regule essa sucessão, que ordene o funcionamento da natureza e que nos garanta que

¹⁰⁵Regularity Theory of Causation. O termo “regularidade” é por vezes substituído por “uniformidade”, ou “conjunção constante”.

¹⁰⁶ *Tratado*, p. 316

¹⁰⁷ Dentre os quais se incluem “abordagem tradicional”, “abordagem lógico-positivista” e “teoria da sucessão regular”

uma determinada causa A seja sempre sucedida por um determinado efeito B. A esse algo, Hume dá o nome de idéia de conexão necessária.

Por ser uma idéia, devemos encontrar sua impressão original, para que ela não seja apenas parte do "*jargão que se apoderou dos raciocínios metafísicos e sobre eles lançou vergonha*".¹⁰⁸ No entanto, ao procurar tal idéia, Hume se dá conta de que ela não existe. Jamais descobrimos nenhum poder, nenhuma necessidade entre eventos. É somente o costume, que surge pela regularidade com a qual os eventos semelhantes se sucedem, que nos inclina a acreditar que haja tal idéia. No mundo, entretanto, parece não haver motivo algum para que acreditemos que há uma conexão necessária entre aqueles eventos que julgamos participar de uma relação causal. Jamais percebemos nada nos objetos que justifique fazermos qualquer afirmação sobre essa suposta conexão necessária. Hume teria portanto negado senão a existência de qualquer conexão necessária, pelo menos a possibilidade de possuímos qualquer idéia ou noção dessa conexão. A causalidade não seria nada além da sucessão uniforme e regular de eventos semelhantes.

Esta abordagem parece ser uma das mais antigas formas de se ler Hume, e é unânime entre seus primeiros críticos, alguns dos quais eram seus contemporâneos e conhecidos pessoais. John Leland, ministro presbiteriano inglês, parece ser o mais antigo caso. Em seu *A View of the Principal Deistical Writers*, de 1754, quando Hume ainda vivia e meros seis anos após a publicação da *Investigação*, encontramos a seguinte opinião:

O grande argumento que ele [Hume] produz, e o qual enfatiza bastante, para mostrar que não podemos ter certeza em nossas conclusões no que concerne a relação de causa e efeito [...] é que nós não temos nenhuma idéia daquela conexão que une o efeito à causa...¹⁰⁹

James Oswald parece fazer uma interpretação um tanto ingênua do argumento de Hume, mas que mesmo assim indica o modo como ele era lido:

¹⁰⁸ *Investigação*, p. 27

¹⁰⁹ Leland, p. 211

O Sr. Hume no fundo acredita nos poderes da natureza; o poder que o fogo tem, por exemplo, de queimar, e o da água de sufocar seres vivos; o suficiente para pelo menos não se aventurar perto desses elementos perigosos.¹¹⁰

Thomas Reid, conterrâneo e conhecido pessoal de Hume, também é partidário dessa opinião. Em seu *Essays on the Active Powers of Man*, de 1788, Reid diz:

Não conheço nenhum autor anterior ao Sr. Hume que tenha mantido que não temos nenhuma noção de causa, a não ser que é algo anterior ao efeito, e que, como é demonstrado pela experiência, é seguido pelo efeito.¹¹¹

E, mais claramente,

... Sr. Hume, após tomar grandes dores para mostrar que não temos nenhuma idéia de conexão necessária, [...] Pois como pode um homem que nega que tenhamos qualquer idéia de conexão necessária desafiar alguém a definir causa sem compreender a conexão necessária?¹¹²

Percebemos através da seguinte passagem que Reid julgou que, para Hume, a regularidade de sucessão era condição suficiente para que se constituísse uma relação de causalidade:

O terceiro argumento é que aquilo que chamamos de causa é somente algo anterior, e sempre conjunto com, o efeito. Aqui é suficiente observar que, a partir dessa doutrina, aprenderemos que a noite é a causa do dia, e que o dia é a causa da noite: pois não existem duas coisas que tenham mais constantemente se seguido uma à outra desde o princípio do mundo.¹¹³

Uma outra vertente que se encaixa no mesmo grupo de abordagens é a que considera a relação de causa e efeito do ponto de vista lógico. A. J. Ayer, em seu

¹¹⁰ Oswald, p. 97

¹¹¹ Reid, 341

¹¹² Reid, 83

¹¹³ Reid, citado em Brown, p. 301

Language, Truth and Logics, de 1936, ao considerar a contribuição de Hume à questão da causalidade, diz:

...seu tratamento acerca da causalidade, que é a parte mais importante de seus trabalhos filosóficos, é freqüentemente mal-interpretado. Ele foi acusado de negar a causalidade, quando na verdade seu interesse era defini-la.¹¹⁴

Ayer diz que é inconsistente afirmar que Hume simplesmente nega a existência da causalidade, já que grande parte de seu esforço se concentra em melhor definir esse conceito e descobrir suas características. De fato, há uma seção¹¹⁵ no *Tratado* intitulada "*Regras segundo as quais se deve julgar sobre causa e efeito*", onde ele tenta sistematizar as circunstâncias e requerimentos que apontariam com certeza quando dois objetos estariam em uma relação legítima de causa e efeito. Ele percebeu não ser possível dizer *a priori* quando uma proposição causal é verdadeira ou falsa, e seu esforço se concentra em responder a pergunta "O que de fato afirmamos ao dizer que um evento é causalmente conectado a outro?"

Ao responder essa pergunta, Hume mostra de forma conclusiva, segundo Ayer¹¹⁶, três coisas. Primeiramente que a relação de causa e efeito não possui uma natureza lógica, já que a negação de qualquer proposição causal não envolve contradição. Isso se dá pois todos os possíveis eventos causais, como vimos, pertencem ao campo das questões de fato. Em segundo lugar, que leis causais não podem ser analiticamente formadas a partir da experiência, não importando quantas vezes experienciamos o mesmo fenômeno com os mesmos resultados. Esse ponto está intimamente ligado ao problema da indução apontado por Hume. Se não encontramos nenhuma necessidade rejeitando os eventos naturais, como afirmar com certeza que eles sempre ocorreram e sempre ocorrerão da maneira que agora os observamos? Por último, a resposta de Hume nos mostra que é um erro analisar proposições como se houvesse uma relação de necessidade entre

¹¹⁴ Ayer, p.40

¹¹⁵ *Tratado*, Livro 1, Parte III, Seção XV

¹¹⁶ Ayer, p. 41

dois eventos particulares, pois é impossível imaginar algum tipo de observação que fosse capaz de estabelecer esse tipo de relação. E, não estando ao alcance de nossos sentidos, tal relação também não pode estar em nossas idéias.

Esses pontos apontados por Ayer nos mostram como ele leu Hume: a relação de necessidade entre eventos causais, a conexão necessária, não existe, pelo menos no que diz respeito à mente, pois não podemos jamais capturá-la pelos sentidos.

Mas, diz ele, Hume nunca afirmou que isso faria com que a relação de causalidade não exista. Ela é simplesmente o que se nos apresenta aos sentidos, uma sucessão regular de eventos. E falar sobre a causalidade envolve falar sobre leis causais, que, segundo ele, são expressas da seguinte maneira:

Cada asserção de uma conexão causal particular envolve a asserção de uma lei causal, e que cada proposição da forma 'C causa E' é equivalente a uma proposição da forma 'Sempre que C, então E', onde o símbolo 'sempre' deve se referir não ao número finito de instâncias atuais de C, mas ao número infinito de suas possíveis instâncias.¹¹⁷

Ayer prefere adotar essa formulação de caráter lógico, por achar fracas as duas definições de causa humeanas¹¹⁸. Apesar de ser um pouco contra-intuitivo, não é absurdo nem contraditório afirmar que 'C é a causa de E', mesmo quando nenhum desses eventos jamais tenha sido observado. Queremos, para nos satisfazer, que uma conjunção constante seja observada antes de fazermos afirmações causais, mas a primeira definição deixa o aspecto psicológico, a necessidade de observação de fora, enquanto que a segunda não. Ayer sugere que seria contraditório com a segunda definição caso afirmássemos alguma lei causal sem o aval da experiência, o que seria, entretanto, possível de acordo com a primeira definição. Por isso Ayer se sente obrigado a rejeitar as definições de causa

¹¹⁷ Ayer, p. 41

¹¹⁸ Primeira definição: "Um objeto, seguido por outro, e onde todos os objetos similares ao primeiro são sempre seguidos por objetos similares ao segundo."

Segunda definição: "Um objeto, seguido por outro, e onde a aparência do primeiro sempre cria na mente o pensamento do segundo." (Investigação, seção VII)

de Hume, apesar de sua visão sobre a natureza da causalidade ser a mesma, ele julga, do escocês. E, pensa Ayer, essa natureza envolve o fato de que a relação não necessita, e nem precisa, de justificativa melhor que seu sucesso na prática:

Concordamos com ele [Hume] que não pode haver outra justificativa para o raciocínio indutivo do que seu sucesso na prática, enquanto insistimos ainda mais veementemente que nenhuma justificativa melhor é necessária. Pois foi sua incapacidade de deixar esse segundo ponto claro o suficiente o que emprestou à sua teoria esse ar de paradoxo que lhe fez ser tão subestimada e mal-interpretada.¹¹⁹

Dessa forma fica clara a filiação de Ayer a essa nossa primeira corrente interpretativa. Hume, segundo ele, teria rejeitado, de fato, a idéia de conexão necessária como impossível e desnecessária, um termo vazio que não é requisito para que falemos com propriedade acerca da relação de causalidade.

Uma formulação mais recente da abordagem lógico-positivista nos é apresentada por Baumgartner:

De acordo com Hume, o padrinho das teorias de regularidade, seqüências de eventos únicos não são identificadas como sendo de natureza causal por alguma propriedade física inerente. Uma interpretação causal de uma seqüência de eventos é garantida apenas se os eventos correspondentes, entendidos como particulares localizados espaço-temporalmente, são instâncias de *tipos de eventos* que satisfaçam um condicional material como 'Sempre que A for instanciado, B é instanciado', de forma que as instâncias de A e B diferem entre si e são espaço-temporalmente próximas.¹²⁰

É necessário que os eventos não causem a si mesmos e que estejam próximos tanto no espaço quanto no tempo. Para que um evento *a* possa ser considerado a causa de um evento *b*, é necessário que seja uma instância de um tipo *A*, cujas instâncias são sempre seguidas por eventos do tipo *B*, do qual *b* é uma instância. Isso faz com que as causas sejam consideradas como condições

¹¹⁹ Ayer, p.42

¹²⁰ Baumgartner, p. 2

suficientes de seus efeitos. Assim, segundo Baumgartner, a teoria de Hume pode ser relida nos seguintes termos:

*A é a causa de B se somente se A é suficiente para B e as instâncias de A e B diferem entre si e são espaço-temporalmente próximas.*¹²¹

Apesar de hoje em dia a maioria dos estudiosos em Hume afirmar que a teoria da regularidade 'encontra poucos amigos'¹²², e de, como veremos, receber críticas duras, ela ainda pode ser considerada a abordagem padrão. É geralmente a teoria atribuída a Hume nos manuais e na literatura em geral, excetuando-se a que trata especificamente da discussão sobre a conexão necessária. Assim, encontramos a seguinte passagem num livro sobre filosofia da matemática, de 1999:

Mas Hume também ofereceu um tipo de solução por ele denominada *cética*: a causalidade é apenas regularidade, nada mais: nossas inferências sobre o futuro são baseadas no costume e hábito, nada mais.¹²³

E ainda, num livro *de filosofia* que se dedica primordialmente à análise da causalidade, de 2002, encontramos:

Hume afirmava que a conjunção constante, ou regularidade, é não apenas um requerimento necessário, mas suficiente para a causalidade. Essa última afirmação, de que a conjunção constante é condição suficiente para a causalidade, foi facilmente refutada por Thomas Reid (1710-96): existem vários exemplos de conjunções constantes, como o dia se seguindo à noite, que não são relações causais.¹²⁴

Mesmo entre os estudiosos da discussão sobre conexão necessária em Hume ainda podemos encontrar partidários da abordagem tradicional. Mais

¹²¹ Baumgartner, p. 2

¹²² Lowe, p. 496

¹²³ James Robert Brown, p. 144

¹²⁴ Hulswit, p. 34

notavelmente Winkler e Broackes, que escrevem artigos refutando as novas hipóteses na tentativa de 'restabelecer o Velho Hume'.

3.2 – O “Novo Hume”

A partir da segunda metade do século XX, novas interpretações, divergentes da abordagem tradicional, começaram a surgir no meio acadêmico. Essas interpretações de maneira geral questionavam a exatidão da leitura até então padrão, e o debate que suscitaram ficou conhecido como “o novo debate em Hume”, ou simplesmente “o novo Hume”.

As leituras tradicionais constituem um grupo bastante homogêneo, devido à natureza negativa que atribuíam ao pensamento de Hume. Todas essas abordagens concordavam que o escocês havia defendido senão a não existência da conexão necessária, pelo menos a impossibilidade de que dela tivéssemos qualquer idéia. Já no “novo Hume”, os comentaristas necessitam mostrar por que a tradição está equivocada e *de que forma* Hume acreditava na necessidade causal. Assim, os membros desse novo grupo, apesar de possuírem diversos pontos em comum, apresentam interpretações mais distintas entre si. A grande maioria desses comentaristas pode ser incluída no subgrupo normalmente denominado ‘cético-realista’. Essa hipótese foi a primeira a surgir, e por algum tempo falar sobre o novo debate em Hume era falar sobre ela. No entanto, Simon Blackburn, um crítico dessa hipótese, desenvolveu uma interpretação diferente que merece um subgrupo próprio, mesmo que seja um conjunto unitário.

O primeiro filósofo que defende uma leitura diferente da tradicional, pelo que pude apurar, é o escocês Thomas Brown. Em seu *Inquiry into the Relation of Cause and Effect*, de 1818, Brown dedica a última parte de seu livro ‘*extremamente tedioso*’¹²⁵ à refutação de Hume. Percebemos, entretanto, que a teoria que Brown refuta não é a da causação por regularidade, mas a de que Hume acreditava sim que possuímos alguma idéia de conexão necessária.

¹²⁵ Schopenhauer, vol. II, Cap. IV

É importante notar que me encontro aparentemente sozinho ao colocar Brown entre os 'realistas'. Muitos comentadores afirmam justamente o contrário. Kemp Smith considera Brown como o '*primeiro e brilhante expoente da teoria da causação por regularidade*'¹²⁶. Strawson afirma que aparentemente um 'humeano' – um defensor da abordagem tradicional – é na verdade um 'browniano'.¹²⁷

Apesar disso, me parece haver evidência suficiente na obra de Brown para abandonar essa opinião. De fato, o que falta, a meu ver, é o contrário: evidência a favor de Kemp Smith e Strawson. Brown repetidas vezes afirma haver um 'equivoco universal' sobre a teoria de Hume, que teria sido

... uniformemente representado como negando a existência da própria idéia de conexão necessária; e apesar dos muitos anos passados desde a publicação de suas obras, ainda é necessário mostrar que a palavra *poder* não é por ele considerada como completamente destituída de significado. Que ele afirma ser uma palavra completamente destituída de significado é a opinião do Dr. Reid e de outros filósofos que originalmente se opuseram a sua doutrina.¹²⁸

Brown argumenta que a suposição de que não possuímos qualquer idéia de poder, que nos permita falar sobre eventos causais, é tão contrária a todos os sentimentos presentes na mente que é difícil acreditar na sua possibilidade, ainda mais em se tratando '*de uma mente aguçada como a do Sr. Hume*'.

Ele não nega que possuímos uma idéia de *poder* ou de *prioridade invariável* nas seqüências: ele nega apenas que podemos perceber ou inferir esse poder, como inerentes nos sujeitos desta seqüência.¹²⁹

A abordagem equivocada que Brown afirma ter tomado conta dos estudos em Hume teria, como forma resumida de explicar sua busca pela idéia de conexão necessária, atribuído o seguinte silogismo a Hume:

¹²⁶ "the first, and outstanding, exponent of the uniformity view of causation." (PDH, p.91)

¹²⁷ Strawson, p. 8

¹²⁸ Brown, p. 344-45

¹²⁹ Brown, p. 345

*Não possuímos nenhuma idéia que não seja cópia de uma impressão;
 Não possuímos nenhuma impressão de poder;
 Portanto não possuímos nenhuma idéia de poder.*

Segundo Brown, é inquestionável que a premissa maior foi de fato mantida por Hume. Entretanto, *'alguém que não conhece nada da doutrina do Sr. Hume a não ser que ele manteve essa premissa, pode facilmente supor que o resto do silogismo fazia parte de sua teoria'*.¹³⁰ Entretanto,

... parece-me pouco possível que se leia seus ensaios sobre o assunto com a devida atenção sem que se perceba que a premissa menor e a conclusão foram revertidas. O silogismo que verdadeiramente representa o raciocínio daqueles ensaios é:

*Não possuímos nenhuma idéia que não seja cópia de uma impressão;
 Possuímos entretanto uma idéia de poder;
 Deve haver portanto alguma impressão a partir da qual essa idéia é formada.*¹³¹

Brown afirma que como parte de suas 'dúvidas céticas', Hume desenvolve o raciocínio envolvido no silogismo acima, e procura a impressão original de poder. Não a encontrando, ele estabelece a impossibilidade de *perceber* ou *inferir* qualquer conexão necessária entre as partes de uma seqüência, uma impossibilidade que parece deixar a palavra 'poder' destituída de significado. Entretanto, Hume em seguida apresenta sua 'solução cética a essas dúvidas', onde ele afirma que poder *não é* uma palavra sem significado, e sua impressão provém do sentimento que surge quando percebemos a regularidade entre os eventos.

As 'dúvidas' e a 'solução para as dúvidas' estão separadas em seções diferentes¹³², mas não há dúvida que fazem parte da mesma teoria. Para Brown, entretanto, por um descuido imenso,

Dr. Reid e os outros escritores que consideraram os escritos do Sr. Hume ignoram a solução às dúvidas, como se estas não

¹³⁰ Brown, p. 346

¹³¹ Brown, p. 346

¹³² *Investigação*, Seções IV e V

fizessem parte de sua teoria, e assim triunfam facilmente sobre um ceticismo cujo seu próprio autor foi o primeiro a derrubar.¹³³

Parece-me portanto bastante claro que a posição atribuída a Brown por Kemp Smith e Strawson é equivocada, e que ele na verdade possuía uma interpretação bastante semelhante à desses próprios autores. Seria inclusive razoável incluí-lo no grupo dos cético-realistas, uma vez que sua posição é perfeitamente compatível. Prefiro deixá-lo no limiar, entretanto, para não cometer nenhum erro de anacronismo, já que a abordagem cético-realista, mais do que simplesmente uma posição interpretativa, constitui também um movimento na história dos estudos em Hume do qual Brown certamente não faz parte.

3.2.1 - A abordagem cético-realista¹³⁴

Essa abordagem difere da posição tradicional por defender que Hume acreditava, de alguma forma, em algo além da mera regularidade, ou nas palavras de Strawson, "*que ele acreditava firmemente na existência de algo como necessidade natural, na existência de um poder causal concebido de forma essencialmente não-teoria-da-regularidade*"¹³⁵.

Muitas vezes apontado pela tradição como um de seus mais antigos defensores é Norman Kemp Smith. Hume parece ter atravessado os séculos como um grande cético, aquele que havia lançado dúvidas sobre nossas inferências mais básicas, o *enfant terrible* do Empirismo Inglês. A interpretação tradicional, segundo ele, via o escocês como tendo levado ao extremo os princípios herdados de Locke e Berkeley, sem nenhuma crença positiva:

Não há identidade ou mundo externo. Hume, segundo Green [um dos proponentes da abordagem *tradicional*], é um idealista subjetivo mais forte que Berkeley, e seu ceticismo é tal que ele nega toda a

¹³³ Brown, p. 348

¹³⁴ Esse é o termo (*sceptical realist*) utilizado por Blackburn (1990). Strawson e Winkler se referem à mesma abordagem como *causal realist*.

¹³⁵ Strawson, p. vii

crença na permanência, identidade, atividade, seja dentro de um indivíduo ou fora, como sendo ficção e ilusão. Tudo é mudança, mudança governada por lei nenhuma.¹³⁶

Kemp Smith o releu não como um cético pirrônico, mas mitigado, cujo ceticismo era apenas uma maneira de evitar a discussão de tópicos que estavam além da compreensão humana. Muito mais importante era o seu realismo, do qual a dúvida cética era apenas um útil aliado, destinado a organizar melhor o nosso entendimento da realidade.

Em seu *The Philosophy of David Hume*, de 1941, no capítulo chamado "*Hume does not take a merely 'Uniformity' View of Causation*", ele defende que a crença em uma conexão necessária é parte fundamental do pensamento de Hume. Sua interpretação é aproximadamente a seguinte.

Hume, no princípio de sua análise da causalidade, tenta encontrar a impressão original a partir da qual formamos nossa idéia de conexão necessária. Somente assim, poderemos "raciocinar com clareza". A observação, entretanto, de exemplos particulares de eventos onde experienciamos a relação de causa e efeito não nos provê a desejada impressão, como seria de se esperar. Tudo o que observamos é a contigüidade e a sucessão. Seu princípio das idéias, tão firmemente estabelecido, lhe é caro demais para que admitamos haver encontrado uma exceção à regra, uma idéia sem uma impressão anterior. Hume recomeça suas buscas examinando agora locais menos prováveis onde talvez pudesse encontrar a impressão, e se volta então à nossa inferência de causalidade:

Vejamos agora sobre o que é fundada nossa inferência, quando concluímos de um [o efeito] que o outro [a causa] existiu ou existirá. Suponha que vejo uma bola se movendo em linha reta em direção a outra. Eu imediatamente concluo que elas irão se chocar e que a segunda se moverá. É essa a inferência da causa ao efeito; e dessa natureza são todos os nossos raciocínios na conduta da vida. [...] Se pudermos explicar a inferência a partir do choque de duas bolas, poderemos então dar conta dessa operação da mente em todos os casos.¹³⁷

¹³⁶ PDH, p. 81

¹³⁷ Abstract, p.13

Surge dessa análise um terceiro elemento, além dos outros dois mencionados acima, a constância de conjunção. Essa não é uma característica natural da causalidade, como contigüidade e sucessão. A constância de conjunção é um elemento percebido pela mente após a observação de vários exemplos. É, nas palavras de Hume, uma 'relação filosófica'. Mas seria essa constância a justificativa para a inferência da causalidade? Kemp Smith pensa que não. A uniformidade dos eventos não faz parte da impressão ou da idéia de conexão causal, mas é um elemento indispensável nas circunstâncias que fazem com que essa impressão surja como um efeito. A impressão que Hume procurava, que dá origem à nossa idéia de causalidade, não se mostra à mente como as outras impressões, mas é o efeito das repetidas observações nas quais percebemos causalidade. A relação de causa e efeito é portanto *causalmente* apreendida pela mente.

Essa observação de repetida seqüência gera – causalmente gera – um hábito ou costume na mente. Esse hábito ou costume, por sua vez, gera – novamente de maneira causal – o sentimento de transição necessária; e é nesse padrão de impressões que nossas idéias de conexão causal são modeladas.¹³⁸

É esse hábito gerado pela constante uniformidade de eventos o responsável por nossa crença em uma conexão necessária; uma crença justificada, que corresponde a algo na natureza¹³⁹. Hume consideraria portanto que a “conexão necessária” é essencial à relação causal, e não simplesmente uma idéia mal-formada que nada reflete da realidade.

Essa nova abordagem foi retomada décadas depois por John Wright, com seu *The Sceptical Realism of David Hume*, de 1983:

¹³⁸ PDH, p. 373

¹³⁹ Um elemento importante na obra de Kemp Smith é sua defesa de que Hume admitia a existência real de objetos externos fora da mente.

Parece-me inegável que se perde o foco central da filosofia cética de Hume a menos que se reconheça que ele consistentemente sustentou o ponto de vista de que existem poderes e forças reais na natureza que não são diretamente acessíveis a nossos sentidos.¹⁴⁰

Wright começa a sugerir a distinção entre a proposição ontológica "*Não há conexão necessária*" da epistemológica "*Não podemos conhecer conexão necessária*", distinção que seria mais profundamente defendida e desenvolvida por Galen Strawson alguns anos mais tarde. Hume teria defendido apenas a proposição epistemológica, mas seus "comentadores ortodoxos" atribuem a ele a proposição ontológica. Wright cita Cleanthes, um dos três personagens dos *Diálogos* de Hume, para ilustrar a posição que ele atribui ao filósofo:

Não ousamos afirmar que conhecemos todas as qualidades da matéria; e, por tudo o que podemos determinar, ela pode conter certas qualidades que, caso fossem conhecidas, fariam com que sua não-existência parecesse uma contradição tão grande quanto o dobro de dois ser cinco.¹⁴¹

O objetivo de Hume ao questionar a visão leiga sobre causalidade seria mostrar não que ela não existe, mas que sobre ela muito pouco podemos saber. Só estaríamos justificados a falar sobre uma conexão necessária ao dizermos que ela é aquilo que garante a sucessão regular que percebemos na natureza. Nada além disso.

Entretanto, a sucessão regular já seria suficiente para que percebêssemos que existe algo que mantém a natureza em ordem, pois caso contrário teríamos que atribuir a constância da natureza ao acaso. Wright utiliza-se dos *Diálogos* mais uma vez para mostrar que Hume havia rejeitado essa hipótese:

Parece-me claro que nas primeiras seções do *Diálogos*, Hume rejeita a afirmação epicurista de que a aparente ordem no universo pode ser fruto do acaso. Na parte VI do *Diálogos*, Philo afirma que '*o acaso não tem lugar em nenhuma hipótese, seja ela cética ou religiosa*¹⁴². Na parte VIII, ele chama a visão epicurista de '*o sistema*

¹⁴⁰ Wright, p. 129

¹⁴¹ *Diálogos*, p. 165

¹⁴² *Diálogos*, p. 125

*mais absurdo que já foi proposto*¹⁴³. [...] Aqui, a opinião de Philo sem dúvida expressava as do próprio Hume, que, ainda no *Tratado*, expressava a opinião de que *'o acaso não é em si nada de real'*¹⁴⁴

Como não é possível que o acaso explique a sucessão regular que percebemos na natureza, e reconhecendo que não conhecemos todas as qualidades da matéria, Hume teria então reconhecido que há alguma característica que nos é oculta que é responsável pela manutenção da regularidade dos eventos naturais. Segundo Wright,

... a experiência da sucessão repetida de eventos é o que temos em face de um *insight* cognitivo acerca do processo causal objetivo. Tal *insight*, se permitido a nós mortais, nos mostraria a necessidade lógica, e não contingente, das conexões causais objetivas.¹⁴⁵

Hume acreditava que a natureza nos havia deixado irremediavelmente incapazes de a perceber em sua totalidade. Os processos que acontecem fora do alcance dos nossos sentidos, como a conexão necessária, permanecerão sempre "misteriosos" ou "secretos", mas isso não quer dizer que não existam objetivamente.

Janet Broughton considera que uma das chaves para que se entenda o pensamento humeano sobre a necessidade causal é a influência de Newton. Segundo Broughton, Hume sustentava uma visão análoga à de Newton sobre as forças gravitacionais. A comentadora chama a atenção para três proposições feitas por Newton acerca dessas forças, uma ontológica, uma metodológica e uma epistemológica:

- 1- Existem forças gravitacionais; elas estão entre as qualidades dos corpos.

¹⁴³ *Diálogos*, p. 146

¹⁴⁴ Wright, p. 148

¹⁴⁵ Wright, p. 26

- 2- Investigamos essas forças quando observamos certas qualidades mensuráveis nos corpos e formulamos funções relacionando essas medidas.
- 3- Sobre as forças gravitacionais, ninguém sabe nada além disso: elas são qualidades ocultas dos corpos, responsáveis por certas qualidades que podemos observar.¹⁴⁶

Como afirmado anteriormente, Newton surge em uma época em que há o nascimento de uma forte recusa à metafísica por parte da filosofia. Ele, como vários de seus contemporâneos, enxergava boa parte da tradição filosófica de seu tempo como irremediavelmente impregnada por termos vazios provindos da imaginação de quem não se contentava com os fatos observáveis. É natural, portanto, que ele tentasse fugir dos erros cometidos por aqueles filósofos que *"rapidamente resolvem todas as questões através de mônadas e harmonia pré-estabelecida"*¹⁴⁷

Se seu objetivo é evitar esse tipo de hipóteses imaginativas e concentrar-se na descrição das forças gravitacionais assim como aparecem aos sentidos, Newton percebe que terá de lidar com limites importantes ao nosso conhecimento. Diz ele, sobre o termo *'atração'*:

Eu uso aqui essa palavra para significar apenas, de modo geral, qualquer força através da qual corpos tendem uns aos outros, qualquer que seja a causa. Pois devemos aprender, a partir do fenômeno natural, quais corpos se atraem, e quais são as leis e propriedades da atração, antes que nos perguntemos sobre a causa através da qual a atração é realizada.¹⁴⁸

Podemos perceber por essa passagem que Newton é cuidadoso em relação à sua metodologia, de modo a não ferir seus princípios científicos que se baseiam principalmente na observação. Em seu estudo sobre as forças gravitacionais, ele se

¹⁴⁶ Broughton, p. 230

¹⁴⁷ Broughton, p. 231

¹⁴⁸ Newton, citado em Broughton, p. 232

preocupa em descrever apenas aqueles aspectos que são observáveis (quais corpos se atraem, sob quais circunstâncias), e a partir dessas observações mensuráveis, criar fórmulas que possam prever o comportamento de objetos semelhantes em situações semelhantes no futuro (quais são as leis e propriedades da atração).

Em momento nenhum Newton transcende a barreira do observável, do empírico, e tenta descrever a *causa* da atração. Ele é bem claro em relação a dois pontos sobre essas causas, como aponta Broughton. Em primeiro lugar, não sabemos nada sobre elas. Em segundo lugar, caso soubéssemos, esse conhecimento deveria ser construído através da devida observação e experiência. Newton tem em suas mãos, portanto, um conceito sobre o qual nada podemos conhecer, e cuja existência só nos é percebida através de suas conseqüências que cruzam a barreira para o campo do observável.

É dessa forma que Broughton afirma ser a relação de Hume com o conceito de conexão necessária. Ela retoma aquela citação em que Hume fala sobre os méritos de Newton, afirmando que ele *"ao mesmo tempo em que tirou o véu da natureza, a restituiu à obscuridade na qual ela irá para sempre permanecer."* Esta passagem, como já discutido anteriormente, nos mostra por um lado um Hume entusiasmado com o método científico, que 'desnuda', retira o véu da natureza, e por outro um cético que percebe os limites desse desnudar. Essa passagem parece corroborar a hipótese cético-realista, e Broughton prontamente a utiliza a seu favor:

Segundo essa leitura, portanto, Hume vê Newton como sustentando que nossa ignorância acerca das causas subjacentes (mesmo sendo essa ignorância necessária) não implica em nossa ignorância acerca da existência de forças gravitacionais, ou da inadequação de se investigá-las empiricamente.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Broughton, p. 234

Concluindo sua interpretação sobre Hume, Broughton atribui a ele quatro proposições, três delas análogas às proposições enunciadas por Newton sobre as forças gravitacionais. São elas:

1. Temos, em certo sentido, alguma idéia sobre conexão necessária; podemos formar o mero pensamento (*"bare thought"*) de que existe alguma propriedade dos objetos que subjaz as conjunções constantes de suas qualidades observáveis.
2. O modo pelo qual se investiga poderes específicos de tipos específicos de objetos é encontrando-se conjunções constantes de qualidades sensíveis.
3. Não podemos saber nada sobre os poderes causais dos objetos além do que sabemos ao possuir o mero pensamento mencionado na proposição (1) e observar conjunções constantes.
4. Inevitavelmente, tentamos saber *qual* propriedade dos objetos é seu poder causal. Naturalmente tentamos completar nosso mero pensamento com algo mais. Esta tentativa está fadada ao fracasso.

150

A primeira proposição nos ajudaria a entender algumas passagens problemáticas, nas quais Hume parece ir de encontro a seus princípios empiristas ao falar sobre poderes secretos ou desconhecidos em objetos¹⁵¹. Broughton sugere que o interpretemos como dizendo que

...enquanto fizermos com que esses termos signifiquem *apenas* algumas qualidades desconhecidas, poderemos corretamente considerar que estamos falando sobre poderes em objetos.¹⁵²

¹⁵⁰ Broughton, p. 235

¹⁵¹ Por exemplo essa passagem do *Tratado*: "*Certamente estou pronto a admitir que pode haver, tanto nos objetos materiais quanto nos imateriais, várias qualidades que desconhecemos por completo; e se for de nosso agrado denominá-las poder ou eficácia, isso poucas conseqüências terá para o mundo.*" (*Tratado*, p. 210)

¹⁵² Broughton, p. 235

Assim, esse *mero pensamento*¹⁵³ de causa seria o único fruto das observações dos objetos. Esse pensamento seria nossa única *idéia* verdadeira sobre conexão necessária, a única idéia, ainda que extremamente simples, que conseguiríamos através dos sentidos, pelo método indicado na segunda proposição: a observação de conjunções constantes. Nada mais conseguiríamos saber de modo legítimo, como nos sugere a terceira proposição; mas a mente, segundo Hume¹⁵⁴, possui a característica de projetar nos objetos exteriores suas próprias idéias e reflexões interiores, e assim, é natural que não nos contentemos com esse mero pensamento, essa sensação de que deve haver algo por trás da conjunção constante. Queremos uma idéia propriamente dita, uma idéia clara. Esse tipo de esforço, como nos sugere a quarta e última proposição, deve falhar.

Jamais conseguiríamos substituir o mero pensamento de conexão necessária com uma idéia derivada da impressão, como desejaríamos. E essa seria, segundo Broughton, a parte negativa da filosofia de Hume sobre o assunto. Ele faz uma crítica à tentativa da mente de preencher um espaço que necessariamente deve permanecer vago. Falamos sem significado ou nos contradizemos ao falar da *idéia* de conexão necessária:

Não possuímos nenhuma idéia dessa conexão, nem mesmo qualquer noção distinta do que é que desejamos saber, quando nos empenhamos em concebê-la.¹⁵⁵

Assim, é a esse aspecto somente que se dirige a crítica de Hume. Como a atração em Newton, a existência da conexão necessária seria por nós percebida não diretamente, mas através de seus efeitos.

¹⁵³ Termo que a autora escolhe para evitar a questão de se temos uma idéia propriamente dita sobre essas "qualidades ocultas" dos objetos.

¹⁵⁴ *Tratado*, p. 209

¹⁵⁵ *Investigação*, p. 77

Galen Strawson dedica boa parte de seu livro *The Secret Connexion* a defender que Hume jamais acreditou na teoria da regularidade, já que ele era “*um filósofo muito bom pra isso*”.¹⁵⁶ A teoria da regularidade, segundo ele, pode ser assim definida:

- (1) Há de fato um mundo externo de objetos reais completamente independentes da mente
- (2) A causalidade é, nesse mundo, simplesmente a regularidade de sucessão, se é que ela é algo ('anything at all')¹⁵⁷

É a visão segundo a qual '*na natureza, simplesmente uma coisa ocorre após a outra*', e que isto é absolutamente tudo o que a causação é, ou consiste ou envolve, no que diz respeito aos objetos.¹⁵⁸

De acordo com Strawson, Hume jamais afirmou que a causalidade na natureza era apenas uma questão de sucessão regular e que uma afirmação tão dogmática e metafísica sobre a natureza da realidade seria completamente contrária a seus princípios filosóficos fundamentais. Seria como se, a partir de um gerador de seqüências randômicas, obtivéssemos a seqüência perfeita dos números naturais, um evento que Strawson chama de “*um enorme e contínuo lance de sorte, de proporções universais – absurdo, apesar de não logicamente impossível*”¹⁵⁹.

O motivo pelo qual os escritos de Hume foram mal interpretados é que ele julgou não ser necessário afirmar a existência de algo mais sobre a causalidade, que explicasse a sucessão regular, julgando que esse ponto seria óbvio. A sucessão regular é tudo o que *podemos saber* sobre causalidade, mas não tudo o *há*. A argumentação de Strawson pode ser resumida como se segue:

¹⁵⁶ Strawson, p. 7

¹⁵⁷ Strawson, p. 20

¹⁵⁸ Strawson, p. 20

¹⁵⁹ Strawson, p. 24

O problema da interpretação tradicional é sua incapacidade de distinguir entre duas noções diferentes, uma ontológica e uma epistemológica¹⁶⁰. Ela confunde a proposição epistemológica "*Tudo o que podemos saber sobre a causação é sucessão regular*" com a proposição ontológica "*Tudo o que existe sobre a causação é sucessão regular.*"

Strawson crê que Hume acredita na primeira proposição, mas jamais pensou em enunciar a segunda. Se ele afirmasse que não há nada na natureza além de sucessão regular, teria que admitir que a própria sucessão regular seja mero fruto do acaso¹⁶¹. Essa é uma hipótese, como vimos, absurda aos olhos de Strawson. O que Hume queria dizer é que sucessão regular sem conexão necessária diz respeito apenas àquilo que percebemos, aos objetos enquanto idéias dentro da mente. No que diz respeito ao que de fato acontece aos objetos, fora da mente, Hume acredita em uma conexão necessária. Strawson acredita que a posição de Hume é muitas vezes confundida com a de um cético absoluto, mas que ele na verdade não tinha problemas em falar sobre ou conceber objetos de uma maneira realista, ainda que um realismo *básico*.

A palavra 'cético' é muitas vezes utilizada sem muito critério. Muitas vezes se pensa que ser cético a respeito da existência de um mundo externo é afirmar que ele não existe.¹⁶²

Para Strawson, Hume não era desse tipo de cético, mas apenas um que afirmava que o que de fato podemos conhecer sobre o mundo é muito menos do que se pensa normalmente. Evidência para esse tipo de leitura ele encontra na maneira como Hume tratava sobre os objetos:

Devo repetir que, estritamente falando, a posição de Hume é a de um Realista *básico* sobre os objetos. Pois ele deixa muito claro que, mesmo depois de termos feito a inferência fundamental do

¹⁶⁰ Distinção similar à feita anteriormente por Wright. Tão similar que fez com que Strawson sentisse a necessidade de incluir em seu prefácio uma nota afirmando que só foi descobrir que não estava sozinho em sua interpretação quando a maior parte do livro já estava escrita.

¹⁶¹ Essa não é uma objeção nova criada por Strawson. Bas van Fraassen afirma que esta é uma objeção com raízes na escolástica medieval, mas uma objeção que ele considera equivocada, pois se afirmamos não existir *nada* na natureza a não ser sucessão regular, não há espaço para o acaso.

¹⁶² Strawson, p. 11

realismo básico de que existe algo além das percepções (que nos afeta e que dá origem a elas), devemos admitir que não sabemos nada com certeza sobre sua natureza, independentemente do efeito que exerce sobre nós. Mas, apesar de ser necessário manter isso em mente, é ainda preciso dizer que no geral Hume escreve de alguma forma como um Realista Total.¹⁶³

Esse viés realista no pensamento de Hume permite que Strawson considere que ele era também um realista no que diz respeito à conexão necessária. Permanece, entretanto, a pergunta: podemos ter alguma idéia dessa conexão? Strawson utiliza-se de uma distinção formulada por Hume no *Tratado*¹⁶⁴ entre 'supor' e 'conceber'.

O ponto¹⁶⁵ é que poderíamos 'supor' objetos de alguma natureza, mesmo quando não podemos ter nenhuma idéia sobre sua natureza. Poderíamos falar de algo que não sabemos o que é, mas que temos uma idéia relativa (não representativa) de suas funções: é algo que desempenha determinado papel, ainda que não saibamos nada além disso. E assim seria nosso conhecimento sobre a conexão necessária; temos uma idéia relativa dos seus efeitos sobre um par de eventos distintos. Podemos afirmar sua existência objetiva, mas nada mais. Jamais conheceremos nenhuma outra propriedade. Por isso o nome de "cético-realista".

Assim, Hume acreditaria haver um mundo fora da mente onde entre os objetos existe uma conexão natural e secreta, cujas características nos são completamente ocultas. Essa conexão nos é percebida indiretamente, através da resultante regularidade na natureza, e a única idéia que podemos formar sobre ela é relativa: é aquilo, o que quer que seja, que responde por essa regularidade que observamos.

Dentre as críticas que encontramos na literatura ao grupo cético-realista, a maioria toma Strawson como representante. Assim, segundo Lowe:

¹⁶³ Strawson, p. 68

¹⁶⁴ *Tratado*, p. 67-8, p. 188, p. 218 e p. 241

¹⁶⁵ Vide Strawson, cap. 12

Isso me traz a uma característica peculiar do projeto de Strawson: apesar de ele estar preocupado em atacar a teoria da causalção por regularidade – uma teoria que, como apontei anteriormente, encontra poucos amigos hoje em dia, de qualquer forma – ele a ataca segundo o ponto de vista de uma posição que mesmo seus inimigos realistas considerariam extremamente incompatível, a saber, a posição segundo a qual as conexões necessárias reais, na natureza, apesar de alguma forma requisitadas pela razão, são inteiramente ‘secretas’, já que são empiricamente (além de *a priori*) desconhecidas. Mesmo que essa fosse realmente a posição de Hume, não é claro que ela possa oferecer mais do que interesse histórico para os filósofos de hoje. Assim, a defesa vigorosa que Strawson faz de Hume tem o curioso efeito de ameaçar diminuir-lhe a importância e estatura como filósofo aos olhos modernos.¹⁶⁶

Winkler acusa Strawson de se deslumbrar com os aparentes suportes ao realismo encontrados na obra de Hume. Segundo ele, a *Investigação* é especialmente abundante em passagens dessa natureza. Entretanto, a maioria dessas passagens, nas quais Hume se refere a poderes secretos e reais, ocorre antes da seção VII, na qual Hume enuncia suas duas definições de causa. Winkler sugere então que ‘é razoável supor que Hume desejaria que essas passagens fossem retrospectivamente reinterpretadas à luz de §7’¹⁶⁷. Evidência para essa suposição é encontrada em uma nota de rodapé na seção IV:

A palavra ‘poder’ é aqui usada num sentido vago e popular. Sua explicação mais rigorosa forneceria evidência adicional a esse argumento. Ver Seção VII¹⁶⁸

As definições de causa fornecidas na seção VII, que não deixariam muito espaço para a hipótese realista, já foram aqui apresentadas, mas podem ser relembradas com essa passagem análoga do *Tratado*:

Defino a necessidade de dois modos, segundo as duas definições de causa de que ela constitui parte essencial. Coloco-a quer na união e na conjunção constantes de objetos semelhantes, quer na inferência do espírito de um objeto para outro¹⁶⁹

¹⁶⁶ Lowe, p. 496

¹⁶⁷ Winkler, p. 544

¹⁶⁸ *Investigação*, p. 38

¹⁶⁹ *Tratado*, p. 476

Winkler utiliza-se desse trecho para mostrar que pouco espaço há para suposições realistas nas definições de causa de Hume; no mundo, a necessidade se encontra na conjunção constante; na mente, na inferência causal feita pelo espírito ao esperar um objeto quando se observa aquele que constantemente o precede. Hume não menciona nenhuma força oculta que garanta a conjunção constante. Logo em seguida, ele conclui:

O único ponto em que alguém pode diferir de mim é, talvez recusar chamar a isto necessidade; mas, enquanto se entender o sentido, espero que a palavra não cause dano; ou sustentar que há alguma coisa mais nas operações da matéria.¹⁷⁰

Portanto, fica claro para Winkler que '*sustentar que há alguma coisa mais nas operações da matéria*' é diferir de Hume. E é justamente isso que fazem os cético-realistas.

Outra crítica a esse grupo nos é dada por Blackburn, que inicia seu artigo *Hume and Thick Connexions* afirmando que, apesar de concordar que a abordagem tradicional é ruim, ela deve ser substituída por algo melhor do que aquela defendida pelos cético-realistas. Seu maior problema, segundo ele, é o fato de ela estar fundada numa contradição. Um dos pontos mais importantes e conhecidos da filosofia de Hume é sua insistência no fato de que todas as nossas idéias são precedidas por impressões. Ele, além disso, afirma inúmeras vezes que não encontramos nenhuma impressão que corresponda satisfatoriamente à idéia de conexão necessária entre eventos distintos. E - agora surge o problema - os cético-realistas acreditam que Hume considerava que temos realmente a idéia de conexão necessária entre eventos distintos, ainda que não possamos conhecer virtualmente nada sobre sua natureza.

A estratégia desses filósofos, segundo ele, é diminuir a importância do segundo ponto (o de que não encontramos a impressão correspondente para a

¹⁷⁰ *Tratado*, p. 476-77

idéia de conexão causal), de modo que a contradição pareça não existir. Blackburn critica particularmente Strawson, por sua utilização da distinção mencionada, ainda que bem pouco, por Hume, entre 'supor' e 'conceber'. Segundo ele, é estranho que Strawson utilize-se de uma distinção mencionada apenas quatro vezes em toda a obra de Hume, e mesmo assim, apenas no *Tratado*¹⁷¹ como suporte de sua importante teoria da causalidade.

Blackburn desconsidera tal distinção como um suporte muitíssimo fraco para a teoria. Citando as únicas duas passagens grandes o suficiente¹⁷² em toda a obra de Hume nas quais este parece mencionar tal distinção, ele conclui:

É necessário ousadia para que se considere essas passagens como bases para o realismo cético. Hume está longe – o mais longe possível – de dizer que possuímos de fato alguma idéia do mundo exterior, que nos permita entender, através de algum parâmetro fraco, sobre o que estamos falando. Cada uma dessas passagens nos dá uma forte impressão do contrário. A primeira afirma o idealismo ("... jamais avançamos um passo sequer além de nós mesmos."). A segunda introduz a distinção entre 'supor' e 'conceber' ao mesmo tempo em que considera seu efeito como insignificante. É isso que justifica Hume a acusar os filósofos anteriores de inventarem novas percepções, ao invés de inventar novas coisas que não são percepções. Essa é exatamente a atitude oposta do que se esperaria de um Hume cético-realista.¹⁷³

Antes de desenvolver sua própria interpretação, Blackburn nos chama a atenção para outra distinção. Quando percebemos um caso particular de eventos distintos que parecem participar da relação de causa e efeito, é natural que queiramos que haja algo além da mera uniformidade de sucessão. Desejamos que o fato de um evento seguir o outro seja necessário. Ele chama esse desejo de o desejo por um nexos causal. Sentimos também algo parecido quando consideramos o curso da natureza na totalidade. Desejamos que haja algo que 'segure' as relações como as conhecemos, que nos garanta que os padrões que percebemos

¹⁷¹ Strawson afirma que a "Investigação *apresenta todos os sinais de ser mais representativa que o Tratado no que diz respeito à opinião de Hume sobre causalidade*" (Strawson, p. 8), o que de fato faz com que a crítica de Blackburn seja ainda mais contundente.

¹⁷² *Tratado*, p.67-8 e p. 218

¹⁷³ Blackburn, p. 240

na natureza não irão desaparecer no futuro. Esse é outro desejo, descrito por Blackburn como o “desejo por uma camisa-de-força na natureza.”¹⁷⁴

Apesar de aparentemente similares, os objetos descritos por tais desejos possuem características bastante distintas. A existência de um nexos causal, caso pudesse ser percebida, não seria de nenhuma valia para aquele que a percebesse. Pois, se de alguma forma fosse possível que percebesse que dois eventos distintos que presenciou *necessariamente* ocorreram conjuntos, a percepção desse nexos no presente não implicaria sua existência no futuro e nada impediria, no que diz respeito ao que a mente pode conjecturar, que ele parasse de funcionar ou que fosse substituído por outra força. O que garantiria essa constância seria a ‘camisa-de-força’. Por definição, uma ‘camisa-de-força’ deve necessariamente segurar o curso da natureza para sempre. Ela não pode estar sujeita à contingência, ou não seria uma ‘camisa-de-força’, mas um nexos. Ela deve ser uma conexão à prova do tempo.

Segundo Blackburn, o realismo cético poderia tratar tanto do nexos causal quanto da ‘camisa-de-força’, pois ambas são forças que ligariam necessariamente dois eventos. Esse último conceito, no entanto, parece ser o melhor candidato a representar aquilo a que Hume se referia, caso os cético-realistas estejam certos. Pois de nada adiantaria afirmar a existência de um nexos causal particular sem consequência alguma para o futuro. Voltaríamos à sucessão de eventos. É a camisa-de-força que cumpriria o papel de manter a ordem na natureza e nos manteria a salvo da vertigem indutiva¹⁷⁵. Mas tamanhos são os requerimentos teóricos que um conceito como a ‘camisa-de-força’ requer que, a seu respeito, o ceticismo é muito mais importante que o realismo. Como insiste Blackburn:

Pois mesmo que suponhamos que essas forças “se grudem aos fatos reais, independentes da mente e que transcendam a regularidade observável” [Strawson, p.91], elas necessitam de algo mais para que possam servir como ‘camisa-de-força’. Elas precisam

¹⁷⁴ “the desire for a Straightjacket on the possible course of nature” (Blackburn, p. 241)

¹⁷⁵ O receio, sério ou teórico, de que, dada a impossibilidade de se inferir indutivamente que o futuro será como o presente, as ‘leis naturais’ parem de funcionar a qualquer instante.

de uma imunidade necessária à mudança; elas precisam ser algo que de forma alguma nos leva à vertigem indutiva.¹⁷⁶

Seria muito difícil supor que Hume estaria disposto a tanto. Como vimos, praticamente toda a tradição de séculos de comentadores o vê como aquele que destrói qualquer idéia de forças ocultas regendo o que conhecemos como causalidade; um filósofo que, sobre esse assunto, não possui uma filosofia positiva. Imaginar então que ele concordaria com um conceito que requer tamanha licença seria provavelmente ir longe demais. Seu realismo, se há algum, não seria tamanho.

Blackburn concorda que é bastante provável que o escocês acreditasse na existência de uma 'camisa-de-força', mas que nada sobre sua natureza poderia ser conhecido. Esse fato, que afinal nada mais é do que a abordagem cético-realista, não seria, entretanto, suficiente para orientar toda uma abordagem sobre a teoria humeana. Blackburn considera que teorizar sobre 'camisas-de-força' já seria o que Hume considera de "*pouca importância para o mundo*", ou uma "*noção tão imperfeita que nenhum cético se daria ao trabalho de contestá-la*"¹⁷⁷. É por esse motivo que Blackburn prefere acusar a abordagem cético-realista de equivocada quanto à ênfase, e não completamente errada.¹⁷⁸

3.2.2 - A abordagem *quasi*-realista

Como uma resposta a essa nova linha interpretativa que se firmava no fim da década de 1980, Simon Blackburn utilizou-se de uma abordagem antes empregada nos estudos éticos em Hume, e voltou-a para a discussão sobre a causalidade. É a abordagem que ele chama de *quasi*-realista.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Blackburn, p.244

¹⁷⁷ *Investigação*, p. 155

¹⁷⁸ "... I originally described it [*a abordagem cético-realista*] as an error of taste rather than an outright mistake. Blackburn, 245

¹⁷⁹ Ou "not-so-sceptical anti-realist." (Blackburn, p. 247) Outro nome comumente associado à essa abordagem é "projetivismo".

Helen Beebee diz que, apesar da pretensão de Blackburn de que Hume é um projetivista no que diz respeito à causalidade, e apesar de essa visão ser por vezes defendida por outros autores¹⁸⁰, o *quasi-realismo* ainda não foi nem muito defendido nem muito criticado, não tendo ainda se firmado como uma opção interpretativa¹⁸¹. Apesar disso, a proposta de Blackburn se distingue das demais abordagens do 'Novo Hume' não somente pela contundente crítica ao cético-realismo, mas por sua interpretação distinta. Dessa forma, julgo o esforço de Blackburn merecedor de uma seção a parte, ao lado da hipótese cético-realista, como uma ramificação válida das novas abordagens advindas da nova discussão em Hume.

Essa abordagem pode ser resumida da seguinte maneira. As percepções da mente são, de fato, apenas uma sucessão regular de eventos. Depois de certo tempo lidando com essa sucessão ocorre uma mudança funcional na mente. Nada no mundo muda; é a mente que começa a perceber certos eventos de maneira diferente. Ela passa a esperar, quando percebe um determinado evento, um outro que comumente se segue. Não é, como aponta Blackburn, uma mudança representativa. Nenhum novo aspecto do mundo nos é revelado quando essa mudança ocorre na mente, apenas passamos a nutrir expectativas quanto aos eventos futuros. Os imaginamos como sendo necessariamente ligados, e nos tornamos de tal maneira confiantes nessa necessidade que parece absurdo pensar de outra forma. Essa mudança na mente, que ocorre em geral bastante cedo, passa a guiar enormemente a maneira como lidamos com o mundo.

Há dois componentes distintos nesse processo através do qual podemos dizer que a causalidade é formada: o mundo e a mente. Blackburn busca suporte para sua teoria nas famosas duas definições de causa de Hume: "*Um objeto, seguido por outro, e onde todos os objetos similares ao primeiro são seguidos por objetos similares ao segundo*".¹⁸²

¹⁸⁰ Beebee cita Edward Craig como exemplo

¹⁸¹ Beebee, p. 142

¹⁸² *Investigação*, p. 76

Essa passagem indicaria a contribuição do mundo para que a mente possa transformar-se. Percebemos que nessa passagem Hume escreve em termos objetivos, não há menção alguma a pensamentos ou qualquer forma de subjetividade. É a sucessão regular de eventos, a maneira através da qual a 'realidade' se nos apresenta. A segunda definição já não mais diz respeito ao mundo, mas a nós mesmos: "*Um objeto, seguido por outro, e cuja aparência sempre nos transmite ao pensamento do outro*".¹⁸³

Essa definição de causa ilustra a mudança que Blackburn diz ocorrer na mente. A aparência do objeto anterior, a causa, nos transmite o pensamento do outro. Aqui pouco importa se o objeto posterior de fato ocorreu; a ênfase é na expectativa. Juntando as duas definições de causa, temos o modelo interpretativo proposto por Blackburn: o mundo, percebido por nós apenas como uma sucessão regular de eventos, apresenta padrões de ocorrência. Após certo tempo de contato com esses padrões, a mente se transforma e passa a esperar eventos posteriores baseada na percepção ou hipótese de eventos anteriores.

Apesar da contribuição essencial do 'mundo' para o desenvolvimento da disposição ao pensamento causal, a ênfase da abordagem *quasi*-realista é na mente. Blackburn crê que Hume não faz inferência positiva alguma quanto ao real – ao contrário do que afirmam os realistas. Tudo o que sabemos sobre ele é o que nos mostram os sentidos, e isso não passa de sucessão regular. O erro da abordagem tradicional seria ter parado por aí, concluindo que o que Hume pretendia então era destruir qualquer noção de causalidade, sem perceber que essa sucessão é justamente o que nos ajudaria a construir tal noção.

¹⁸³ *Investigação*, p. 77

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando afastamo-nos um pouco da discussão suscitada pelas novas abordagens e do embate entre o Novo e Velho Hume, e nos voltamos aos textos originais, não é difícil perceber que Hume não antecipou o debate que agora se apresenta. Muitas das discussões encontradas na literatura poderiam por ele ter sido facilmente esclarecidas, tivesse ele ‘descoberto as dificuldades antes que elas fossem propostas como objeções’, e desse modo transformado sua ‘real ignorância em uma espécie de mérito’, como ele propõe na seção IV da *Investigação*.

Seus escritos são em diversas oportunidades ambíguos, e por vezes aparentemente contraditórios. Tentar encontrar uma perfeita congruência entre o *Tratado* e a *Investigação*, para nada dizer dos *Diálogos*, é uma tarefa impossível. O *Tratado*, apesar de mais completo, foi escrito durante a juventude de Hume, ao passo em que a *Investigação*, fruto da maturidade do filósofo, é bem mais sucinta. Como afirma Brookes, ‘*parece muito mais provável que Hume não tivesse uma visão completamente estabelecida*’¹⁸⁴ Não é de se surpreender, portanto, que seja possível encontrar tantas interpretações diferentes, todas alegando possuir evidência textual suficiente. Vemos que muito antes da discussão do Novo Hume surgir, grande parte dos comentadores, desde Brown no início do séc. XIX e Ayer no início do XX, afirma que a doutrina de Hume foi mal-interpretada, e oferece a sua interpretação como correta.

¹⁸⁴ Brookes, p. 11

Apesar da pouca clareza em relação a alguns tópicos, ao lermos a obra de Hume sem os preconceitos trazidos pela tradição, sem o olhar alerta em busca de passagens que suportem uma ou outra interpretação, percebemos que há muita coisa que ele com certeza disse, e que de modo geral, sua teoria não é tão difícil de ser compreendida.

Em primeiro lugar, julgo ser importante mostrar quais abordagens *menos* parecem ter refletido essa teoria. Uma delas é certamente a de Reid. Se Brown e Ayer referiam-se a esse tipo de leitura ao dizer que Hume havia sido mal-interpretado, é difícil não concordar. Seria espantoso julgar que Hume teria sustentado a opinião que Reid lhe atribuiu¹⁸⁵, primeiramente por esta ser uma posição extremamente fácil de ser refutada. Tanto que o próprio Hume o faz:

...nem é justo concluir, unicamente porque um evento, num caso, precede outro, que o primeiro é, pois, a causa, e o segundo o efeito. A sua conjunção pode ser arbitrária e casual. Pode não haver motivo para inferir a existência de um a partir da aparência do outro.¹⁸⁶

Assim, como aponta Brown, Reid se vangloria por um triunfo imaginário. Da mesma forma, a posição de Strawson também parece pouco confiável. Um de seus principais defeitos é seu caráter extremado. Strawson não leva em conta as ambigüidades e divergências presentes nos diversos escritos do filósofo:

Hume é inteiramente consistente na expressão de sua crença na existência da causalidade, e [...] a abordagem tradicional *está completamente errada* em sua visão geral.¹⁸⁷

E ainda:

Hume não sustentava *nada* como a teoria da regularidade realista no *Tratado*¹⁸⁸

¹⁸⁵ A de que nenhuma conexão existe e tudo o que há é constância de conjunção, de modo que esta é uma condição suficiente para que se constitua a relação de causalidade.

¹⁸⁶ *Investigação*, p. 46-7

¹⁸⁷ Strawson, p. 153

¹⁸⁸ Strawson, p. 169

Além disso, apesar de dizer no início de seu livro que a *Investigação* é mais representativa da verdadeira opinião de Hume do que o *Tratado*, Strawson acaba por recorrer, como vimos, a uma distinção que Hume faz poucas vezes, e somente no *Tratado*, para apoiar grande parte de sua argumentação. A leitura de Strawson apresenta, como todas as outras, embasamento textual. Todos os raciocínios e afirmações por ele apresentados de fato aparecem em algum momento no texto de Hume. Mas no geral, parece pouco provável que Hume o autorizasse a utilizar as passagens que ele utiliza para justificar aquilo que ele justifica, o principal caso sendo a afirmação de que Hume cria firmemente na existência objetiva de um poder causal '*não apenas na vida cotidiana, mas também enquanto filósofo.*'¹⁸⁹

Fazer afirmações como essa parece ser desviar-se um pouco da discussão que Hume propõe em sua obra. Se ele acreditava ou não na existência objetiva dessa conexão não é de muita importância para o cerne de seu argumento, sobre o qual não pode haver muita dúvida: essa idéia que temos (ou julgamos ter) de conexão necessária entre a causa e o efeito não é como pensávamos. Aquilo que possuímos é fruto unicamente do costume, e jamais poderemos ir além disso. Assim, pouco importa se a conexão de fato existe no mundo, como uma qualidade oculta dos objetos, já que jamais poderíamos percebê-la. Como diz Winkler:

Será que realmente importa se Hume é um realista causal? Mesmo caso ele acredite em poderes reais, ele argumenta que não conhecemos virtualmente nada sobre eles. Assim, a prática da ciência, por exemplo, permanece intocada. O debate sobre o novo Hume parece ser uma indicação de que a questão do realismo causal não era importante para Hume – um assunto periférico que ele na verdade não tinha necessidade de esclarecer.¹⁹⁰

Isso não quer dizer que a discussão do novo Hume seja de pouca valia. Mesmo caso todos os proponentes dessa nova abordagem estivesse equivocados, a releitura por ela suscitada revela pontos importantes. Um deles

¹⁸⁹ Strawson, p. 1

¹⁹⁰ Winkler, p. 575

é a questão de se Hume considerava a idéia de poder que possuímos como uma idéia legítima, de acordo com sua teoria das idéias, ou simplesmente uma 'disposição da mente'.

Apesar de a maioria dos cético-realistas concordarem com a primeira alternativa, é também desse grupo que surge a interpretação que julgo ser a mais apropriada. Broughton parece estar em harmonia com Hume quando diz que tudo o que temos é um 'mero pensamento' sobre conexão necessária. Parece ser essa a direção que Hume almejava:

Apesar de tudo, [uma pessoa 'dotada das mais fortes faculdades da razão e reflexão' que fosse trazida subitamente a este mundo] não adquiriu, mediante toda a sua experiência, *idéia ou conhecimento algum* do poder secreto, pelo qual um objeto produz o outro, nem é induzida, por processo algum do raciocínio, a tirar essa inferência. Mas, apesar de tudo, vê-se *determinada* a tirá-la e, embora deva estar convencida de que o seu entendimento não participa na operação, continua, no entanto, no mesmo rumo de pensamento.¹⁹¹

Esta descrição do que uma pessoa com as mais fortes faculdades da razão e reflexão faria é congruente com a hipótese de Broughton. Essa pessoa não consegue adquirir nenhuma idéia do poder secreto, mas se vê determinada, pela característica da mente de se projetar no mundo, a continuar fazendo inferências causais, mesmo consciente de que nada sabe sobre a natureza dessa relação.

Este parece ser o ensinamento mais importante desta parte da doutrina de Hume: aquilo que pensávamos ser uma característica natural facilmente apreendida pelo intelecto na verdade não passa de uma inferência sem nenhum (ou muito pouco) fundamento. Nosso 'mero pensamento' de conexão é tudo o que temos, e pouco importa se corresponde ou não a algo na natureza. Como afirma Blackburn, a ênfase é na mente, não no mundo. Quando Hume fala sobre esse último, é justamente para mostrar quais funções as impressões que temos do mundo desempenham em nosso intelecto.

¹⁹¹ *Investigação*, p. 47

É certo que Hume muitas vezes se referia aos 'poderes secretos' dos objetos como se fossem reais. Mesmo que fosse essa sua intenção, seu pensamento exposto no parágrafo acima ficaria intocado. Mas essa não parece ser sua vontade. Winkler, como mostramos, apresenta evidência de que Hume desejava que lêssemos essas passagens à luz da Seção VII. Broackes, do mesmo modo, afirma que:

Hume nunca deu instruções sobre como lidar com esse tipo de batalha interpretativa que seu trabalho suscitou. Mas Malebranche antecipou esse tipo de problema. Apesar de ser famosa sua rejeição da 'eficácia das causas segundas', ele às vezes falava, como as pessoas fazem, dos poderes de objetos materiais. Seria esse um sinal de que ele na verdade nunca defendeu a negação da eficácia de objetos materiais? Ou ainda, seria sua teoria inconsistente? Malebranche insiste que não. 'Temos apenas que observar quando um autor fala segundo suas próprias luzes, e quando ele fala de acordo com a opinião comum. Quando um homem fala como falam os outros, isso nem sempre significa que ele é daquela opinião. Mas quando ele positivamente afirma o oposto do que é normalmente dito, mesmo que ele o diga apenas uma vez, temos razão para acreditar que esta é sua opinião – uma vez que verificamos que ele estava falando seriamente.'¹⁹²

Essa distinção apontada por Malebranche parece ser oportuna para o contexto de nossa discussão em Hume. Suas afirmações sobre a inexistência de uma idéia de conexão necessária são certamente contrárias à opinião comum, e ele certamente não estava sendo irônico quando as apresentou. Por outro lado, quando ele fala em um poder real nos objetos, ele fala assim como falam os outros.

De qualquer forma, mesmo ao encontrar passagens em que Hume parece ser inconsistente com a maior parte de sua filosofia, não devemos por isso atribuir-lhe outra teoria. De modo geral, ainda parece certo dizer que sua teoria era a de que tudo o que sabemos e poderemos saber sobre a causalidade é que ela consiste em uma sucessão regular entre os objetos, que é acompanhada por uma 'determinação da mente'.

¹⁹² Malebranche, citado em Broackes

E é interessante notar que essa é a mesma visão, ou quase exatamente a mesma, de representantes de todos os grupos aqui mencionados, apesar da 'batalha interpretativa' que eles têm travado. Grosso modo, a visão que julgo ser a mais acertada e que acabei de expor é compartilhada por Blackburn, Broughton, Winkler e Broackes. Assim, concluo que malgrado a recente agitação entre os estudiosos em Hume, o núcleo de sua filosofia permanece intocado. A objetividade ou não das forças ocultas que mantêm a regularidade na natureza não tem o poder de mudar o fato que delas nada jamais saberemos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES, *Physics*. Traduzido por Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 1999

_____. *Metaphysics*. Traduzido por John Henry MacMahon. Londres: Henry G. Bohn, 1857

AQUINO, São Tomás. *Summa Theologica*. Traduzido por Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Brothers, 1947

AYER, A. J. *Language, Truth and Logic*. Londres: Penguin Books, 1971

BAUMGARTNER, Michael. *Regularity Theories Reassessed*. In: *Philosophia*, Vol. 36, Nº 3, Sept. 2008. Dordrecht: Springer Netherlands, 2008

BEEBEE, Helen. *Hume on Causation*. Londres: Routledge, 2006

BLACKBURN, Simon. *Hume and Thick Connexions*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 1. New York, 1990

BROACKES, Justin. *Did Hume hold a Regularity Theory of Causation?* In: *British Journal for the History of Philosophy I*. Londres: Routledge, 1993

BROUGHTON, Janet. *Hume's Ideas about Necessary Connection*. In: *Hume Studies*, Vol. XIII, Nº 2, (November, 1987), p. 217 – 244. Charlottesville: Hume Society, 1987

BROWN, James Robert. *Philosophy of Mathematics: an introduction to the world of proofs and pictures*. Londres: Routledge, 1999

BROWN, Thomas. *Inquiry Into the Relation of Cause and Effect*. Londres: Henry G. Bohn, 1835

DA SILVA, Marcos R.. *A Trajetória do Problema da Causalidade no Empirismo Inglês*. In: *Crítica*, Vol. 5, No. 20. Londrina: 2000

DESCARTES, René. *Meditations on First Philosophy*. Charleston: Forgotten Books, 2008

_____, *Principles of Philosophy*. Whitefish: Kessinger Publishing 2004

GARBER, Daniel. "Descartes and Occasionalism." In Steven Nadler, ed., *Causation in Early Modern Philosophy: Cartesianism, Occasionalism, and Preestablished Harmony*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1993.

GARRET, Don. *The Representation of Causation and Hume's Two Definitions of 'Cause'*. In: *Noûs*, Vol. 27, No. 2, p. 167-190. Oxford: Blackwell Publishing, 1993

HOBBS, Thomas. *The English Works of Thomas Hobbes*. Editado por Sir William Molesworth. London: John Bohn, 1839

_____, *Leviathan*. Charleston: Forgotten Books, 2008

HUME, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. New York: Hafner, 1979

_____. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Lisboa: Edições 70, 1998

_____. *Tratado da Natureza Humana*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

_____. *An Abstract of A Treatise of Human Nature, 1740: A Pamphlet Hitherto Unknown*. New York: Thoemmes, 1990

HULSWIT, Menno. *From Cause to Causation*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002

KEMP SMITH, Norman. *Studies in Cartesian Philosophy*. New York: Macmillan, 1902

_____. *The Philosophy of David Hume*. New York: Palgrave Macmillan, 2005

KERN, Stephen. *A Cultural History of Causality*. Princeton: Princeton University Press, 2004

LELAND, John. *A View of the Principal Deistical Writers*. Londres: T. Tegg and Son, 1837

LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Londres: T. Tegg and Son, 1840

LOWE, E. J. *Review on 'The Secret Connexion'*. In: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 41, N° 165 (Oct. 1991). Oxford: Blackwell Publishing, 1991

NADLER, Steven. *Malebranche on Causation*. In: *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000

NEWTON, Isaac. *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Traduzido por Andrew Motte. Londres: H.D.Symonds, 1803

MALEBRANCHE, Nicolas. *The Search After Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997

OSWALD, James. *An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*. Londres: J. Hughs, 1768

REID, Thomas. *The Works of Thomas Reid, D.D.* Edinburgo: Maclachlan and Stewart, 1793

RUSSELL, Paul. *Hume's 'Two Definitions' of Cause and the Ontology of 'Double Existence'*. In: *Hume Studies*, Vol. x, N° 1 (April, 1984), p. 1-25. Charlottesville: Hume Society, 1984.

SEEMAN, Howard. *Questioning the Basis of Hume's Empiricism. "Perceptions," What are They?* In: *Noûs*, Vol. 20, No. 3, p. 391-399. Oxford: Blackwell Publishing, 1986

SCHMALTZ, Tad. *Descartes on Causation*. Oxford: Oxford University Press, 2008

SCHOPENHAUER, Arthur. *The World as Will and Representation*. Dover: Courier Dover Publications, 1958

STRAWSON, Galen. *The Secret Connexion*. Oxford: Oxford University Press, 1992

STROUD, Barry. *Hume*. Londres: Routledge, 2003

VAN FRAASEN, Bas. *Laws and Symmetry*. Oxford: Clarendon Press: 1989

WINKLER, Kenneth. *The New Hume*. In: *The Philosophical Review*, Vol. 100, No. 4. Durham: Duke University Press, 1991

WRIGHT, John. *The Sceptical Realism of David Hume*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983