

**Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Curso de Pós-graduação em Filosofia**

**Os Limites da Razão
Uma Investigação sobre a
Filosofia Teórica de Hume no Treatise**

André Nilo Klaudat

**Dissertação apresentada como requisito parcial para
a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia**

**Orientador: Prof. Dr. Balthazar Barbosa
Orientador Substituto: Prof. Dr. Dennis
Rosenfield**

Novo Hamburgo, abril de 1991

Para Fabiana

Sumário

Apresentação.	VI
1. Os Objetivos.	01
2. Os Elementos.	14
3. As Idéias Abstratas.	38
4. O Conhecimento.	61
5. A Causalidade.	87
6. Substancialidade e Filosofia.	122
Bibliografia.	169

We can hardly study at once all the ways in which everything is related to everything else.

Nelson Goodman
(Fact, Fiction and Forecast)

"Meaning", from being a quest for ontological objects, becomes a description of the "manner" in which certain law-like locutions arise.

Gerd Buchdahl
(Metaphysics and the Philosophy of Science)

- Você não está excessivamente cético?

- Eu diria exatamente o contrário.

Oswaldo Porchat Pereira
(Ceticismo e Mundo Exterior)

There is good reason to suppose that the task is not an easy one, but at least a few steps away from the restrictive theory of ideas would be steps in the right direction.

Barry Stroud
(Hume)

AGRADECIMENTOS:

Esta dissertação não teria sido possível se não fosse o auxílio e o conselho do meu orientador, o Prof. Dr. Balthazar Barbosa, a quem, portanto, quero aqui agradecer sinceramente.

Muito do meu aprendizado filosófico devo a meu ex-professor e amigo Paulo Francisco Estrella Faria. Portanto, pode ser pouco agradecer-lhe a colaboração nesta dissertação; além disso, uma amizade não se agradece, se mantém.

Ao meu querido primo Luís Carlos Petry agradeço a colaboração no processo de editoração eletrônica desta dissertação. Quero também registrar o quanto lhe sou grato pela constante influência no meu desenvolvimento não só filosófico, do que, tenho certeza, ele tem plena consciência.

APRESENTAÇÃO:

A presente dissertação é o resultado de uma investigação sobre a filosofia teórica de Hume no *Treatise* (T). Quando os autores filosóficos reconhecem que a "questão principal" é a questão do ceticismo em Hume, o que está se querendo dizer é que a questão principal é a da identificação da filosofia de Hume. É muito comum serem utilizados resultados parciais da investigação humeana para os mais diversos propósitos, normalmente nas fileiras de um ceticismo que não deixa pedra sobre pedra em qualquer área em que atue, mas também para dar legitimidade a um cientificismo que simplesmente aniquila toda e qualquer empreitada filosófica ou de "filosofia moral". Sem qualquer pretensão desmedida - principalmente devido à incontrolável literatura que constantemente surge sobre o filósofo escocês; e, portanto, em função das sempre novas interpretações e descobertas a respeito dele, muitas vezes providas das comparações de suas teses com as de outros filósofos importantes - não pensamos que sejam totalmente corretas estas leituras. Na verdade, com o auxílio deste advérbio - totalmente - podemos sintetizar nesta apresentação o que pensamos ser o caminho sem dúvida árduo de nossa investigação.

Goodman (Cf.1983: 61) obviamente não pode admitir que o maior dos filósofos modernos tenha errado completamente o alvo a respeito de seu problema, o da

indução. Conseqüentemente, é válido o protesto de que dissociar radicalmente o problema da justificação da indução do problema de descrever como a indução tem vez tem pouco em comum com o problema de Hume. Seguindo esta linha, temos um Hume que dissolve o problema e do qual a máxima filosófica poderia inequivocamente ser: descrever é justificar, ou deve-se substituir justificar por descrever. Stroud (Cf.1977: passim) vê em Hume um projeto naturalista unívoco. A única dificuldade mais séria para a ciência da natureza humana é uma dificuldade que não lhe diz respeito especificamente (é claro que esta ciência enquanto humeana tem alguns problemas), ela diz respeito a qualquer um que filosofa, "pois filosofar é talvez inevitavelmente tentar ver o mundo e a si mesmo nele 'desde fora' ou *sub specie aeternitatis*, e há uma tensão constante entre duas funções ou posições que o filósofo humano descobre não poder nunca ocupar simultanea e adequadamente" (1977: 249). Monteiro (Cf. cap.5, especialmente, notas 1 e 7) acha que Hume é um cientista, um psicólogo dos instintos inatos ligados à atividade cognitiva humana, portanto, como estando num certo sentido ao nível de um Newton. A marca distintiva desta ciência de Hume seria a sua serventia: combater a metafísica racionalista. Para Monteiro o único ponto que representa alguma dificuldade é a aparente exclusividade de método indutivo para as ciências em geral; mas a exclusividade é somente aparente, a ciência na visão humeana pode se utilizar de outros métodos, principalmente a ciência da natureza humana, uma entre outras, não se utiliza do método indutivo, mas do método hipotético.

Parece-nos que estes autores estão certos em alguns pontos. Goodman tem razão quando insiste no papel justificacionista da descrição de como levamos a cabo inferências indutivas. Mas não nos parece que seja uma descrição que equivale

exclusivamente a uma metodologia. Stroud tem razão quando identifica a pretensão da posição *sub species aeternitatis* e nisto esclarece muito do porquê do combate de Hume à metafísica. Mas o naturalismo de Hume nos parece, e então talvez paradoxalmente, filosófico. Monteiro está certo, na nossa opinião, em relação ao ponto de que a teoria da ciência humeana não está restrita aos cânones indutivos. Mas, a ciência da natureza humana não nos parece ser uma ciência entre outras.

Precisar os contornos da filosofia de Hume frente a alternativas como estas é o objetivo, com certeza ousado demais, desta dissertação. Discutindo as questões principais do livro I do *Treatise* (não tratamos da parte 2 por dois motivos principais: a) Hume abandonou posteriormente uma das teses mais importantes desta parte, a de que a Geometria não é "conhecimento", de que seus enunciados fundamentais se baseiam na aparência geral dos objetos; e b) a crença (também estimulada por (a)) de que as teses desta parte são as mais problemáticas de Hume: por exemplo, o uso pouco rigoroso nesta parte de "impressão", que vai de "existência interna e perecível" a "objeto apresentado" permite as conclusões a respeito da natureza do espaço e da Geometria, a respeito dos pontos matemáticos inextensos mas sólidos e coloridos, a respeito da identidade de idéias de uma pequena extensão com pequenas idéias. A gravidade está em que esta "falta de rigor" esconde um uso técnico de impressão sem o qual Hume não estabeleceria suas teses sobre outras questões que não as da parte 2, portanto também não as prejudica) queremos ter chegado mais próximo da solução do difícilíssimo problema da identidade da filosofia de Hume.

O capítulo 1 apresenta problematicamente os objetivos da filosofia teórica de

Hume; problematicamente, pois que as afirmações da introdução ao *Treatise* são insuficientes para a justificação de nossa leitura de Hume. Mas, achamos que se prestam perfeitamente bem, apesar das aparências contrárias, para iniciar o percurso da nossa leitura.

O capítulo 2 analisa os elementos da filosofia de Hume, a saber, a teoria das idéias e os princípios de associação; começando por apresentar certas dificuldades a uma leitura naturalista, no sentido da "filosofia natural", de Hume.

A solução humeana do problema das idéias abstratas é avaliada no capítulo 3. Pensamos ter podido confirmar algumas suspeitas levantadas no capítulo 2 acerca do naturalismo de Hume.

O capítulo 4 discute a possibilidade de Hume não ter negado eficiência causal aos objetos em geral. E, conseqüentemente, de Hume ter distinguido a filosofia das ciências naturais.

Se o que temos a dizer no capítulo 4 faz sentido, pode-se daí derivar a plausibilidade de que acerca da causalidade Hume tenha uma posição "filosófica" própria. Esta derivação é levada a efeito no capítulo 5.

O capítulo 6 analisa as posições de Hume em relação à inferência da razão, à substancialidade, à identidade pessoal, com vistas também a esclarecer qual é a filosofia humeana. No tratamento destes tópicos temos as afirmações mais explícitas de Hume

sobre a filosofia, podendo-se então ver com mais clareza como Hume pensa que se podem justificar os componentes mais fundamentais da experiência humana e como isto determina *os limites da razão humana*.

1. Os Objetivos

Com certeza, a visão de um Hume exclusivamente cético deve ser ainda muito penetrante, caso contrário não se entenderia por quê vários comentadores recentes¹ ainda se dão ao trabalho de dissolver esta imagem. Não é impossível que alguns adquiram ou reforcem esta já folclórica visão cética de Hume de certas afirmações bombásticas do "terrorista escocês", como por exemplo, a que termina o *Enquiry Concerning Human Understanding* (E) falando do poder de destruição de seus princípios filosóficos.

Quando passamos em revista as bibliotecas, persuadidos destes princípios, que devastação não deveríamos fazer? Se tomarmos nas mãos um volume qualquer, de teologia ou metafísica escolásticas, por exemplo, perguntemos: "este livro contém algum raciocínio abstrato sobre quantidade ou número?" Não. "Ele contém algum raciocínio experimental sobre questões de fato ou de existência?" Não. Ponha-o no fogo; pois outra coisa não pode conter senão sofismas e ilusões (E: 165).

Mas, o que esta passagem permite que se veja é, ao contrário, depois de passada a forte impressão que causa o seu tom aguerrido, o que há de positivo na filosofia Hume. Pretendemos averiguar quais são as relações destas perguntas sobre o raciocínio

abstrato e sobre as questões de fato com, por exemplo, o título do seu livro mais importante, bem como com seu impressionante subtítulo: *A Treatise Of Human Nature: Being An Attempt To Indroduce The Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects* (T). O que queremos na verdade é saber o que pode significar o *Treatise* ser sobre a "natureza humana" e qual pode ser o papel do "método experimental de raciocínio" neste livro.

A partir da exaustão da dicotomia acima mencionada, entre a dependência de "relações de idéias", nas quais se baseiam os raciocínios abstratos a respeito de quantidade ou número, e a dependência de "questões de fato", base para os raciocínios concernentes às questões de fato e existência, pode-se formular a pergunta a respeito da classificação dos raciocínios do próprio *Treatise*.

De fato a dicotomia poderia parecer ser tricotomia, pois para Hume os graus de evidência poderiam ser divididos em três.

Por conhecimento eu entendo a segurança que surge da comparação de idéias. Por provas, aqueles argumentos que são derivados da relação de causa e efeito, e que são inteiramente livres da dúvida e incerteza. Por probabilidade, aquela evidência, que ainda está ligada a incerteza (T: 124).

No texto citado do *Enquiry* o "conhecimento" é posto de um lado e provas e probabilidade do outro. A diferença entre provas e probabilidade, no entanto, não é

significativa; ela depende exclusivamente do grau de certeza dos argumentos causais, as provas são conclusivas, a probabilidade não. Mas, o fundamental é que mesmo as provas admitem a dúvida, na exata medida em que por princípio há limites a força da evidência que a experiência e os argumentos causais podem nos oferecer. O rigorismo humeano o leva então a falar somente de "probabilidade", que é a evidência ligada à incerteza. Por outro lado, o conhecimento não é passível de nenhuma dúvida (Cf.T: 69). A relação entre idéias - os termos das relações filosóficas, que são as maneiras de compararmos os itens que entretemos mentalmente -, no caso do conhecimento, "depende" (T: loc.cit.) da própria concepção das idéias. A idéia de triângulo pode nos fornecer a relação de igualdade quando da comparação dos seus três ângulos internos a dois retos. Este exemplo da relação de "proporção em quantidade ou número" é um caso de "conhecimento" ou certeza. Assim, as possibilidades são duas: ou a relação muda ao serem alteradas as idéias ou a relação não muda; no primeiro caso estamos frente ao conhecimento stricto sensu e, no segundo, frente à probabilidade (Cf.cap.4 para a avaliação desta complicação).

A partir desta maneira de colocar as coisas podemos especificar nossa questão: as relações estabelecidas no *Treatise* são conhecimento ou probabilidade?

Aos positivistas, que prezavam muito à distinção entre analítico e sintético, parente próxima da distinção humeana entre raciocínios abstratos e questões de fato², parecia que para Hume não restava alternativa. Na medida em que a filosofia não é uma ciência empírica em absoluto, as relações que são estabelecidas no *Treatise* são "conhecimento" no vocabulário humeano e "analíticas" no vocabulário positivista.

Para Ayer (Cf.1981: 63) é uma lástima que a argumentação humeana seja "um misto de lógico e de experimental". Teria sido muito melhor se Hume tivesse se limitado "a confiar no seu argumento puramente lógico"(op.cit.:64), por exemplo, se Hume "tivesse alterado o seu princípio (sobre a origem das idéias simples), de modo a torná-lo aplicável não à origem mas à realização das idéias - o que exigiria, então, que uma idéia poderia ser satisfeita por uma impressão"(op.cit.: 72).

Bennett (Cf. 1971: 222-56), embora não seja um positivista, lamenta de maneira análoga a Ayer o caráter "genético" do "empirismo sobre o significado" de Hume (Cf. op.cit.: 230). Bennett vê o seu trabalho como um desvelamento: retirar a máscara genética da teoria humeana e apresentá-la na sua força analítica (op.cit.: 233), proceder a uma "tradução" da teoria humeana em termos de verdades analíticas a respeito da significatividade em relação à satisfação empírica (Cf. op.cit.: 231). Para Bennett, depois de uma tripla tradução - que corrige "vivaz" em "pertencente ao reino objetivo", que transforma a teoria de uma teoria sobre as idéias para uma sobre a compreensão, que desmantela a exposição genética da teoria ressaltando seu carço analítico, isto é, filosófico - o enunciado humeano "idéias precisam ser precedidas por percepções vivazes" se transforma em "o que é compreendido precisa ser conectável com a experiência de um domínio objetivo" (op.cit.: 232). Soa de uma maneira um tanto contemporânea, mas o que Hume deveria ter dito era:"uma expressão E em nossa linguagem pública tem um significado somente se pudermos dizer que uma dada pessoa a compreende, e nossa evidência para isso precisa consistir em como ela a usa " (op.cit.: 230); e, ao final, ao menos uma parte essencial de compreender uma linguagem, de

usá-la corretamente, é "nossa habilidade em concordar com enunciados da forma 'isto é um ...' onde 'isto' refere a algo acessível a todos nós"(ibidem).

Infelizmente, sobre a parte do *Treatise* na qual Hume mais detidamente fala a respeito da filosofia, da sua contribuição filosófica: o resultado da sua análise, a saber a quarta parte do Livro I, Bennett não se pronuncia. Sobre o problema crucial da decisão entre a via vulgar e a filosófica a respeito do objeto exterior, Bennett (Cf. op.cit.: 349-53) não passa das desestimulantes observações de que a alternativa é enganadora e que Hume não soube como encarar o problema da exterioridade por causa de sua teoria do significado(sic). As reflexões humeanas sobre o ceticismo e o naturalismo são deixadas de lado. Bennett com certeza nos adverte, (Cf. op.cit.: V) que seu livro não pretende apresentar a "filosofia humeana", mas analisar as contribuições filosóficas de Hume a certos problemas. No entanto, a filosofia humeana é apresentada em um tom um tanto recriminatório, como sendo muito problemática, inclusive a mais patentemente errada das filosofias dos três empiristas britânicos (Cf. op.cit.: 223). Esta avaliação de Hume goza dos benefícios de todas as aquisições filosóficas feitas nos dois séculos e meio que nos separam dele, mas é um tanto indiferente aos propósitos explícitos de Hume, bem como a sua visão de como realizá-los. Quanto a Bennett, especificamente, esta indiferença dificulta muito a avaliação das credenciais de sua abordagem, de suas "traduções" e "desvelamentos". Em geral, esta indiferença pode ser perigosa e de fato já foi quando se esqueceu a importância do naturalismo em Hume, quando se esqueceu o projeto humeano de uma nova base para a metafísica, pontos bem ressaltados por Kemp Smith (1966), contemporâneo dos positivistas lógicos, Stroud (1977) e Buchdahl(1988). Hoje, o Hume precursor do positivismo é deixado um

tanto de lado, prefere-se concentrar no que Hume pensava sobre a inegável maneira de a "natureza" nos determinar a respirar, sentir e pensar³. A ansiedade positivista pela questão da natureza das proposições filosóficas é substituída por uma paciência para com os autores filosóficos, principalmente os modernos. Por exemplo, Stroud (Cf. 1977: 7-8, 211 e ss.) responde à contrapartida da objeção positivista - Hume é o que chamaríamos hoje de psicólogo ou sociólogo, mas não de filósofo - dizendo que ela é unilateral, na medida que Hume não concebia seu método de outra maneira. Exigir que o *Treatise* seja um texto no qual não se encontre senão análise lógica ou conceitual pode estar longe da concepção humeana de filosofia, "pode", já que ao menos temos certeza de que trata-se para Hume de combater um certo tipo de justificação de "relações de idéias" e parece que podemos pensar isto, pois ao menos esta força deve ter a introdução do método experimental em assuntos morais.

Por outro lado, poderíamos dizer que Hume é, antes de mais nada, um filósofo de natureza humana. Um filósofo empenhado em oferecer a sua visão do que são o entendimento, os sentimentos e as ações humanas. Neste sentido o que Hume quer é apresentar uma ciência da natureza humana, o que significa, segundo a primeira fase do *Enquiry* (p.5) apresentar uma filosofia moral. Esta filosofia tem a natureza humana como objeto de estudo, a fim de encontrar as bases do funcionamento de nosso entendimento, bem como o modo como os nossos sentimentos determinam avaliações e condutas. Estes são os objetos de uma filosofia moral (o pensamento, os sentimentos, as paixões, a ação), porque são objetos de uma outra maneira de encarar o ser humano, uma maneira distinta daquela da filosofia natural.

Essa filosofia, com a revolução científica do século XVI e XVII, apresentou aos homens uma realidade cujos modos de conhecimento eram mecânicos e matemáticos⁴. A uma espécie de filósofos - os morais - apresentou-se, conseqüentemente, o problema de cobrir o abismo entre o mundo como ele aparecia e o mundo como o descrevia a nova filosofia natural, o abismo entre um mundo colorido, cheiroso, barulhento, quente ou frio, cheio de texturas e sabores, e um mundo de partículas diminutas em constante e silencioso movimento, pois se o mundo não era como aparecia como é que se poderia conhecê-lo, caso isto fosse possível. Não parecia haver alternativa senão partir das "aparências" e mostrar como elas são o que são dada a natureza do mundo objetivo descrito pela filosofia natural. As aparências eram propriamente o resultado do impacto do mundo objetivo sobre a mente, portanto, a tarefa era examinar os materiais da mente e as formas de suas combinações nas crenças ordinárias a respeito do mundo. Em termos gerais a tarefa era analisar as idéias ou percepções a fim de encontrar seus componentes inalisáveis, estudar suas possíveis combinações em complexos e verificar suas derivações da experiência. Desta forma queriam os filósofos morais resolver o problema que lhes era apresentado, a saber, do par realidade/aparência, bem como justificar a concepção do objetivo, do independentemente real de filosofia natural. Isto significava desvendar a natureza da realidade na medida em que ela era cognoscível e ao mesmo tempo delimitar o conhecimento possível a partir de uma análise de como chegamos a conceber, acreditar, conhecer o que pensamos, acreditamos, afinal, pretendemos conhecer⁵. E por isso que para Hume todas as ciências têm alguma relação com a natureza humana (Cf.T: XV) e são de alguma maneira dependentes da ciência do homem, elas podem tirar proveito do conhecimento do homem, dos seus poderes e faculdades. Este não é senão o projeto

de uma filosofia no sentido moderno (fornecer o fundamento e o limite do conhecimento), ou então o projeto de uma filosofia moral, em Hume, especificamente, uma ciência da natureza humana. Este aspecto do pensamento humeano é por si só suficiente para se suspeitar da correção da visão de um Hume exclusivamente cético. Resta abordar ainda o que a "ciência", o "método experimental" tem a ver com este projeto.

O projeto filosófico humeano não é outro do que tornar a "filosofia moral" numa "ciência". Analogamente a Kant, que tinha o mesmo propósito mas se atinha ao que poderia ser uma ciência no âmbito da metafísica (reconhecendo explicitamente a irrelevância da "experimentação de objetos", embora falasse de "experimentação" (Cf. 1980: 13n3), Hume trabalha sob o fascínio dos resultados do "método empírico" na filosofia natural. Deve-se ter cuidado com o fato do *Treatise* ter o subtítulo que tem, *Sendo uma Tentativa de Introduzir o Método Experimental de Raciocínio em Assuntos Morais*. Esta postura se recomenda porque, por um lado, Hume confere grande peso por todo o *Treatise* à "experiência", ao "experimento", à busca dos "princípios", à negação de "hipóteses", de "causas ocultas", afinal ao que ele próprio afirma ser seu método, que recomenda sempre a maior desconfiança para com as "qualidades", "características" que não sejam frutos da "experiência". Estes termos no *Treatise* tem uma conotação nitidamente newtoniana⁶.

A mecânica newtoniana tinha a intenção de se pronunciar somente sobre o que era dado de fato na experiência sensível. A base para as conclusões de Newton era unicamente a experiência. Insistir neste ponto é ressaltar o compromisso newtoniano

com as qualidades manifestas dos corpos, manifestas na observação experimental. Isto, por exemplo, leva Newton a considerar a gravidade como uma propriedade última da matéria, o que significa, para nossa observação ela é última. Encontrar a característica que é última no comportamento dos corpos, apreendida na experiência sensível, é o que Newton entende por apresentar os "princípios" do comportamento dos mesmos, as leis gerais da natureza, que nos informam sobre como os corpos se produzem e modificam, tendo somente como base para tais conclusões os fenômenos ou as suas qualidades manifestas. Este é o sentido da ojeriza newtoniana para com as "hipóteses", para com aquelas explicações entendidas negativamente como imaginativas, especulativas, como não provenientes da experiência. Os "princípios" se alcançam através da análise dos fenômenos, através da experimentação e observação, e das conclusões gerais a seu respeito via indução. Posteriormente, os "princípios" servem como base para a explicação dos fenômenos, pois que são procedentes destes mesmos fenômenos. Esta concepção cativa Hume e ele pretende introduzi-la nos assuntos morais (Cf.T: Introdução e A: 661-2, onde Hume afirma que sua contribuição como "inventor", na ciência é claro, teria sido os princípios de associação).

Mas, por outro lado, o que há de novo em Hume não é a introdução do "método experimental" em assuntos morais, mas o resultado de sua análise dos assuntos morais propriamente dita, ou seja, a sua virada filosófica: a nova base para a concepção da metafísica e da ciência. Na verdade, Hume se utilizou do método experimental como um instrumento crítico para proceder a sua revolução filosófica, o que ele encarou como a nova base para a metafísica, uma nova base para todas as ciências particulares. Neste sentido, o "método experimental" ajudou Hume a alcançar seu objetivo: as

concepções metafísicas da eficiência causal e da realidade exterior são "ficções", o que é determinante na experiência humana não é a razão, mas as paixões, a sensibilidade. A máxima de toda a filosofia humeana não é outra senão "a razão é e deve somente ser a escrava das paixões"(T: 415). A razão até então, na tradição platônica-cartesiana, era vista como a suprema legisladora da vida humana, não só no campo das ciências demonstrativas, mas também nas questões de fato e existência. A "new scene of thought" vê a razão de outra maneira. A partir da influência de Hutcheson no campo da moral⁷ (num sentido não oposto a "natural", mas a "teórico"), no qual a razão exaure sua função legislativa ajustando o caráter geral das paixões às circunstâncias concretas do seu exercício, Hume trabalha a possibilidade de estender esta influência ao domínio teórico, do conhecimento. Não se poderia conceber a razão neste domínio como incapaz de justificar ou desaprovar nossas crenças mais arraigadas? É justamente esta, como veremos, a virada filosófica de Hume (Cf. Kemp Smith, 1966: 44-7). A natureza, as paixões, a sensibilidade, nos determinam a julgar como a respirar e a sentir. A natureza opera neste nível, ao nível da natureza humana, com necessidade, uma necessidade que a razão não pode justificar ou impugnar. É uma questão de fato, mas que não é controversa, não há possibilidade de ser diferente, não há como abandonar as determinações da natureza em favor de outra teoria. É por isso que, do ponto de vista da justificação da razão, o mecanismo associacionista não justifica nada, seu papel não é este, sua função é antes mostrar como as coisas são, descrever. Do ponto de vista da experiência, o real, o atual é o necessário e não se trata de uma necessidade auto-evidente, de relações de idéias, típica da razão. Do ponto de vista da experiência, a necessidade natural não é senão "crença", é uma necessidade bruta para qual não há outra evidência do que o hábito, o costume, que num certo sentido não são evidências.

"Não é, portanto, a razão que é o guia da vida, mas o costume. Ele sozinho determina a mente; em todas as instâncias, a supor o futuro conformável ao passado. Embora possa parecer fácil este passo, a razão nunca seria, em toda a eternidade, capaz de cumprí-lo" (A: 652).

A acolhida de Hume do método experimental se deve antes ao uso que Newton fez dele, mais precisamente, aos aspectos positivo e negativo da sua aplicação. Os princípios, as características que para nós são últimos, que são apreendidos nas qualidades sensíveis, admitem a possibilidade de serem explicados por outras causas mais remotas. O que lhes dá o caráter de características últimas é o fato de não encontrarmos nas nossas experiências sensíveis nada mais distante ou profundo. Isto implica que a experiência é o que nos autoriza a dizer o que conhecemos - este é o aspecto positivo da nova metodologia da filosofia natural (voltaremos a este ponto no capítulo 4) - mas também, ao não descobrir as conexões últimas, as causas mais profundas, que é a experiência que nos obriga a considerar quaisquer causas na explicação do conhecimento como tão não racionais como os efeitos a serem explicados, e este é o aspecto negativo. Isto limita a ciência, a filosofia natural, ao experimentável e a metafísica, a filosofia moral, ao não-racional: mas nisto condena precisamente a metafísica tradicional, por causa da doença da hiper-racionalidade no seu pretensão conhecimento das causas últimas, dos poderes secretos, ao discurso vazio. Assim como não há insights racionais a respeito da atração gravitacional, também não os há a respeito dos fundamentos da experiência humana, a respeito da crença na causalidade e na exterioridade. Há, ao contrário do insight racional, uma descrição concebida como naturalista (Cf. Buchdahl, 1988: 325-87; Sanfélix, 1986: Introdução,

17-8).

Esta descrição naturalista certamente se utiliza por vezes de raciocínios sobre questões de fato, Hume apela à experiência no sentido de que perguntar sobre as bases de nossos juízos, sentimentos e ações é perguntar pela "causa" - é neste sentido, que ele se concebe como um inventor cujo invento é a teoria da associação entre percepções; neste caso a analogia com Newton é perfeita, mas seus resultados não se adaptam perfeitamente bem a esta maneira de atacar o problema da filosofia "moral". Principalmente, o tipo de argumentação em torno de sua tese mais ousada, o naturalismo teórico, a teoria das crenças naturais, confere à causalidade e à exterioridade um caráter de "dado" que não está de acordo com as possibilidades que envolvem os dados da experiência.

A natureza nos determinou, não há teoria alternativa possível a esta determinação. Neste sentido, o que a abordagem humeana faz é apresentar os resultados de uma investigação naturalista e não naturalística à maneira de Quine, da qual a principal tarefa é precisamente fazer vencer o naturalismo cético na metafísica. Este é uma tensão - ceticismo/naturalismo - irresolvida para Strawson (Cf.1985: 12), semelhante àquela existente entre o realismo empírico e o idealismo transcendental em Kant. Quanto à avaliação desta tensão e de sua irresolubilidade, ou ainda, quanto a saber qual destas forças se pronuncia de maneira definitiva na filosofia de Hume, se é que alguma, estas são questões às quais pretendemos dar uma resposta.

Notas:

1. Por exemplo, Ayer (1981), Stroud (1977) e, não tão recentemente, Kemp Smith (1966). Conforme explica Ayer (1981: 41) e Kemp Smith (1966: cap. I e IV) a visão de um Hume exclusivamente cético se deve em grande parte aos seus contemporâneos Reid e Beattie e, um século depois destes, ao seu editor s/Green. As particularidades das três visões estão magistralmente explicadas por Kemp Smith (1966), mas em seus traços gerais elas confluem para um Hume "idealista subjetivista", isto é, para um filósofo que levou os princípios do empirismo de Locke e Berkeley às suas conclusões lógicas, a um ceticismo radical: não existem senão estados subjetivos organizados por forças associativas, nada há como um eu ou um mundo exterior.

2. A nossa reserva para identificar os pares analítico/sintético e raciocínio abstrato/questões de fato se deve ao que poderia ser uma ressalva positivista em relação ao termo "conhecimento" em Hume. A matemática com certeza é conhecimento para os positivistas, bem como para Hume, mas não se poderia dizer o mesmo da Lógica e da filosofia. Sem falar da sofisticação humeana em relação à Geometria, cujo resultado mais significativo é a sua exclusão dos domínios do conhecimento, pelo menos na parte 2 do Livro I do *Treatise*. Cf. Sanfélix (1986: Introdução, 11-3) sobre a interpretação positivista de Hume.

3. Cf. Strawson (1985), um livro que encara o naturalismo como a única alternativa viável à argumentação cética, sendo inclusive mais conseqüente que a argumentação transcendental. Mas, a alternativa interessante para Strawson (1985: passim) é um naturalismo "soft", tipo humeano ou wittgensteiniano (naturalismo liberal) e não um naturalismo "hard", tipo quineano (naturalismo redutivo). São as respostas deste naturalismo "soft" para algumas das questões centrais da filosofia que Strawson julga serem as mais satisfatórias.

4. Cf. Baker e Hacker (1984: 14-7), que oferecem uma apresentação mais detalhada do problema dos filósofos "morais", nos séculos XVI e XVII.

5. Não é, portanto, de se espantar que a introdução do *Treatise* e os primeiros parágrafos do *Enquiry* de Hume e os prefácios da *Crítica da Razão Pura* de Kant tenham um mesmo espírito, acabar com as sofismas da filosofia moral e oferecer uma base segura para as ciências em geral através de uma análise da natureza do entendimento humano.

6. Para uma apresentação detalhada desta influência newtoniana em Hume Cf. Kemp Smith (1966: cap. III) e Buchdahl (1988: 333-7).

7. Cf. Kemp Smith (1966: cap. II) sobre a influência de Hutchenson.

2. Os Elementos

Hume encara a primeira parte do Livro I do *Treatise* como uma exposição dos elementos de sua filosofia (Cf. T: 13). A adequação destes elementos no tratamento das várias questões ao longo do livro irá redundar no estabelecimento dos princípios fundamentais da natureza humana, ou seja, no estabelecimento da filosofia de Hume. Os itens mais importantes dos elementos desta filosofia são sem dúvida a teoria das idéias e os princípios de associação de idéias. Iremos começar pelos princípios de associação porque a sua apresentação permite caracterizar bem o tom, para nós, "científico" da investigação humeana, tom este que pretendemos problematizar ao final, na exposição da teoria das idéias, objetivo maior deste capítulo.

A associação de idéias é "uma espécie de atração que se encontrará no mundo mental ter efeitos tão extraordinários quanto no natural, e a mostrar-se em tantas e tão variadas formas" (T: 12). Não é somente a constante analogia da "atração natural" (Cf. T: 289) que dá à associação uma proximidade a temas "científicos", mas também a avaliação do próprio Hume das pretensas novas descobertas do *Treatise*. No *Abstract* (pp.661-2), Hume se dá o honorífico título de "inventor" devido ao uso que fez das associações de idéias. Que este uso não é de poucas conseqüências para a ciência da natureza humana pode-se ver a partir da função que cumpre na formação das crenças

mais comuns, pois, no que diz respeito à mente, são os únicos elos que ligam as partes do universo e nos conectam com qualquer pessoa ou objetos exteriores, a nós mesmos.

Pois, como é por intermédio do pensamento somente que qualquer coisa opera sobre nossas paixões e como estes são os únicos elos dos nossos pensamentos, eles (os princípios de associação) são realmente para nós o cimento do universo e todas as operações da mente precisam, numa grande medida, depender deles (A: 662).

Hume introduz estes temas através da constatação de que uma faculdade humana, a saber, a imaginação, é capaz das operações mais variadas (Cf. T: 10); mas que, no entanto, mesmo esta faculdade é regida por alguns princípios universais que a tornam uniforme consigo mesma. Estes princípios regulam as operações da mente como uma "força", que conduz a mente de uma idéia a outra. Que eles sejam vistos como forças exclui, aparentemente, a possibilidade que eles produzam ou sejam responsáveis por conexões que sejam inseparáveis. Nada é mais livre que a imaginação; e prevalece somente o que teve força suficiente para contrabalançar as causas opostas. Ou seja, não há necessidade envolvida na introdução de uma idéia por outra na medida em que se leva em consideração o conteúdo da idéia, não há nada "na" idéia que implique uma associação que seja inseparável, isto é, que não pudesse ter sido diferente. Que, no entanto, há uma espécie de necessidade envolvida no caso, está claro a partir da "universalidade" dos princípios (Cf. T: 10). Esta questão é tão central para a identificação da filosofia de Hume, ela aparecerá posteriormente, no cap. 6.

Estes princípios são (Cf. T: 11): semelhança, contigüidade no tempo ou espaço e causa e efeito. No *Abstract* eles são novamente enumerados e é explicado brevemente como funcionam:

Estes princípios de associação são reduzidos a três, a saber, SEMELHANÇA, uma pintura naturalmente nos faz pensar no homem para o qual ela foi feita, CONTIGÜIDADE, quando St. Dennis é mencionada, a idéia de Paris naturalmente ocorre, CAUSAÇÃO, quando nós pensamos no filho, nós somos passíveis de dirigir nossa atenção ao pai (A: 662).

Eles são fundamentais para Hume, isto é, são de certa forma as causas últimas que explicam o que acontece na mente. "Seus efeitos são em todos os lugares conspícuos, mas com respeito as suas causas, eles são quase totalmente desconhecidos e precisam ser resolvidos em qualidades originais da natureza humana, que eu não pretendo explicar" (T: 13).

Embora Hume não se atreva a investigar sistematicamente essas qualidades originais da natureza humana, ele dá uma indicação neste sentido quando apresenta uma hipótese fisiológica - através de uma dissecção imaginária no cérebro - que adianta o porquê de erros e sofismas comuns na filosofia.

Eu, portanto, observarei como a mente é dotada de um poder de excitar qualquer idéia que ela queira, sempre que ela despacha o espírito naquela região do cérebro, no qual a idéia esta colocada, estes espíritos sempre excitam a idéia, quando eles encontram precisamente os lugares apropriados e esquadrinham aquela célula que pertence à idéia. Mas, como seu movimento raramente é direto e naturalmente desviam um pouco para um lado ou para o outro, por esta razão, os espíritos animais, caindo em lugares contíguos, apresentam outras idéias relacionadas em lugar daquela que a mente desejava primeiramente examinar. Desta mudança não somos sempre sensíveis, mas continuando o mesmo

encadeamento de pensamento, fazemos uso da idéia relacionada, que nos é apresentada, e a empregamos em nossos raciocínios, como se fosse a mesma que demandávamos. Esta é a causa de muitos erros e sofismas na filosofia, como naturalmente será imaginado e como seria fácil de mostrar se houvesse ocasião (T: 60-1).

Esta indicação fisiológica parece estar bem de acordo com os cânones de uma investigação "científica", mas quando da considerção do propósito de tal investigação vemos que ela pretende resolver certos problemas não propriamente prescritos por uma ciência natural. Talvez fosse o caso de se atraver já a afirmar: "problemas filosóficos", mas este problema será tematizado claramente mais adiante (Cf. cap.3 sobre as idéias abstratas). No entanto, por hora, não é completamente inapropriado sugerir que esta incursão na fisiologia, de sintomático caráter especulativo - de cuja tentativa Hume normalmente sabe se afastar tão bem: os fisiologistas e os anatomistas não são seus colegas de trabalho - que esta incursão tem o propósito de sugerir uma resposta ao seguinte problema filosófico.

Os princípios de associação de idéias são declarados por Hume serem "relações naturais". Por relação natural Hume entende aquela qualidade pela qual duas idéias são conectadas na imaginação e uma introduz naturalmente a outra (Cf.T: 13). O problema consiste em saber que sentido deve se dar a afirmação de que a semelhança é uma relação natural? Como pode operar uma qualidade deste tipo? Como pode a semelhança introduzir uma idéia semelhante, sem levar em considerção o conteúdo da idéia, já que semelhança supõe comparação? Como pode a semelhança, supondo comparação, isto é, a consideração de algum aspecto dos itens a serem postos na

relação, ser um princípio natural, uma "força" que liga seus itens sob a égide de "qualquer coisa pode produzir qualquer coisa"?

Parece, então, a partir da indicação fisiológica, que a dificuldade com a "naturalidade" da relação de semelhança se resolve na relação natural da contigüidade. A adjacência, na mente, das células que pertencem a duas idéias explica a semelhança entre elas, através da qual somente, não parece haver alternativa, eram possíveis os erros e sofismas¹. Como dissemos anteriormente, a questão da caracterização geral dos problemas filosóficos, dos quais o presente - da "naturalidade" da semelhança - é somente um exemplo virá mais adiante². Por hora é importante notar somente que o leitor da exposição dos elementos da filosofia de Hume poderiam ficar muito inclinado a ceder ao tom "científico", presente fortemente na apresentação dos princípios de associação de idéias; visão corroborável inclusive pelas partes posteriores do *Treatise* (pp. 60-1) e na avaliação do próprio Hume da obra (A: 661-2), denotando uma constância de propósitos elogiável não só em Hume. Mas é justamente este tom que queremos começar a problematizar ao apresentarmos a teoria das idéias de Hume.

A "teoria das idéias" era na época de Hume uma hipótese que dizia "que nada é percebido senão o que está na mente que o percebe" (Thomas Reid, *Essays on the Intellectual powers of Man*, Londres: M.I.T. Press, 1969; Apud: Kemp Smith: 1966: 4n1). Esta parte da problemática filosófica da modernidade pode ser encontrada em Berkeley, Locke e outros, até chegarmos a quem com certeza é um grande responsável pela sua introdução: Descartes³.

Podemos duvidar de todas as coisas, inclusive das materiais. Devemos duvidar deste modo, pois é assim que acostumamos o espírito a desligar-se dos sentidos. Este é o resumo que Descartes oferece de seu itinerário na primeira meditação (Descartes, 1979: 79). A segunda meditação por sua vez parte da liberdade do espírito e constata que é impossível que ele duvide que existe. A seguir estabelece-se o que é próprio do espírito, a sua natureza intelectual. Já sabemos, então, qual é o plano no qual "necessariamente" temos que nos mover. A partir daí - deste ponto geral- começam a se especificar os problemas que caracterizam a preocupação moderna: dadas nossas concepções, como podemos saber se são verdadeiras? Em Hume, como veremos, também se trata de oferecer uma resposta a esta questão, mas à sua maneira.

Em Hume a mente está dotada de "percepções", que se dividem em "impressões" e "idéias". As primeiras, por sua vez, são passíveis de uma subdivisão entre "impressões de sensação" (dos vários sentidos corporais) e "impressões de reflexão" (intermediadas por idéias; são enumeradas: paixões, desejos e emoções).

No começo do Livro II do *Treatise* elas são apresentadas sob títulos sinônimos. As impressões se subdividem, então, em originais (são as impressões de sensação que incluem, agora, dor e prazer) e secundárias (impressões de reflexão, novamente paixões e emoções que se assemelham às impressões de sensação; mas secundárias, porque intermediadas por idéias). Somente para completar o quadro do Livro II, estas últimas dividem-se ainda em "violentas" (as paixões e emoções propriamente ditas) e "calmas" (as virtudes responsáveis pela aprovação e desaprovação estética e moral).

A associação de impressões de sensação às impressões originais é explicável pela admissão implícita de Hume de que um tratamento fisiológico, anatômico, poderia ser relevante para a questão - a ser apresentada - do *Treatise*, mas que sua investigação, sendo também científica, é a respeito de outras propriedades e qualidades: as morais, as da mente.

Impressões originais ou impressões de sensação são tais que nenhuma percepção antecedente surge na alma, da constituição do corpo, dos espíritos animais ou da aplicação dos objetos sobre os órgãos externos (...). Como estas dependem de causas naturais e físicas, o exame delas iria levar-me muito longe do meu assunto presente, à ciência da anatomia e à filosofia natural (T: 275-6).

Quanto a "impressões" subsumir também paixões e emoções é óbvio que o sentido cunhado por Hume para este termo não pode ser etimológico. Além deste ponto, a nota seguinte esclarece também a modificação no uso de "idéia" em função da opção por "percepção".

Eu aqui faço uso destes termos, impressão e idéia, num sentido diferente daquele usual e espero que esta liberdade me seja permitida. Talvez eu devolva a palavra, idéia, ao seu sentido original, do qual o senhor Locke a perverteu, em fazendo-a estar por todas as percepções. Pelo termo impressão eu não gostaria de ser entendido como expressando a maneira, pela qual nossas percepções vivazes são produzidas na alma, mas meramente as percepções elas mesmas, para as quais não há nenhum nome particular ou no Inglês ou em qualquer outra língua, que eu conheça (T: 2n1).

A fixação destes elementos bem como de suas relações são de compreensão difícil sem algumas das teses principais de Hume, que, justamente, poderiam reforçar o tom "científico" - de ciência natural - já um pouco abalado pela estipulação de que tomará

as impressões de sensação como originais. Mas, este abalo foi produzido por um contrabando do Livro II para o Livro I .

Para começar, a questão geral cartesiana toma a sua forma humeana, qual é a origem das nossas idéias. Para responder esta questão Hume em primeiro lugar, como já vimos, divide as percepções em impressões e idéias. Mas qual é o princípio de sua distinção? A resposta é por demais conhecida, o grau de força e vivacidade com o qual atingem a mente e fazem seu caminho em nosso pensamento ou consciência é que as distingue⁴. Mas, o que isto significa?

A indicação mais elucidativa parece ser a de que a distinção é a mesma que entre sentir e pensar (Cf. T: 2). Assim, são impressões as sensações, paixões e emoções. São idéias as imagens que delas fazemos ao pensarmos e raciocinarmos (Cf. T: 1). A questão é qual o princípio de distinção entre o "sentir" e o "pensar", entre as sensações, paixões e emoções e as suas respectivas imagens. A resposta direta humeana não avança além de que é a força e a vivacidade, com as quais as percepções estão na mente, perfazem seu percurso na mente, que distinguem impressões de idéias. Assim, vemos ao menos que as percepções são os elementos com os quais temos que partir, são a posse da mente humana.

Se nos detivermos na indicação de que se trata de certas percepções e suas cópias, como é que a distinção entre elas pode depender de uma gradação, como aquela que existe na força e vivacidade? É difícil saber o que Hume pretende com isso, principalmente quando vemos ele nos acenar com a possibilidade de que certas idéias

sejam tão fortes e vívidas a ponto de serem confundidas erroneamente com impressões; e vice-versa, que certas impressões são tão fracas e esmaecidas a ponto de serem confundidas com idéias. Ora, se a diferença é realmente de grau, uma confusão em função da força e vivacidade não pode ocorrer. Se a diferença é esta de fato, então o que é forte e vivido é simplesmente impressão e o que é fraco e esmaecido é idéia. Se, por outro lado, apesar desta dificuldade quisermos conservar o aspecto gradativo pensando que impressões são conceitos mais particulares, no sentido de terem maior número de notas características, logo veremos que estamos ainda frente a idéias e não a impressões, isto é, perdermos - como eventualmente explica Kant - o vínculo de impressões com "sentir", o qual Hume quer manter e do qual soube avaliar a importância.

Mas, se por hora suspendermos a dificuldade com o princípio de distinção entre sentir e pensar e aceitarmos o passo estipulativo que equaciona impressões com sentir e idéias com pensar, podemos avançar até a questão que Hume reputa verdadeiramente crucial para o seu sistema e que poderá trazer luz sobre esta dificuldade que nos preocupa. Das impressões e idéias, quem causa quem? "O exame completo desta questão é o assunto do presente tratado" (T: 4).

A resposta começa a ser trabalhada da seguinte maneira. Hume afirma que "todas percepções da mente são duplas e aparecem ambas como impressões e idéias" (T: 3); e, logo a seguir, constata que, exceto a diferença indelével da força e vivacidade, as impressões e idéias são muito semelhantes, elas parecem de certo modo o reflexo uma da outra. (Cf.T: 2-3).

Pode-se mostrar que esta semelhança de fato existe fazendo uso da distinção entre percepções simples e complexas, entre as não decomponíveis e as decomponíveis, respectivamente. À Nova Jerusalem não correspondem ou se assemelham impressões, à Paris não corresponde ou se assemelha idéia alguma. No entanto, se nos restringirmos às percepções simples, impressões e idéias são semelhantes. Hume considera que o ônus da prova é de quem nega esta proposição e não dele. Isto é um fato para Hume. A idéia da cor vermelha e a impressão de vermelho têm semelhança e diferem somente no grau de força e vivacidade e não na natureza (Cf. T: 3).

O passo seguinte é simples, dada a constante conjunção destas entidades podemos perguntar se não há uma relação causal entre elas. A resposta não pode tardar, pois não há dúvida possível, em relação às suas existências- enquanto impressões e idéias - a anterioridade temporal das impressões em relação às idéias é o indício complementar e suficiente para estabelecer "que todas as nossas idéias simples na sua primeira aparição são derivadas de impressões simples, que são correspondentes a elas e que elas representam exatamente"(T: 4, grifo no original, porque tem o status de uma proposição geral).

A abordagem humeana até agora tem todas as características de uma investigação científica. À propriedade desta abordagem vem coroar a apresentação de Hume dos fatos, dos fenômenos que provam - como que oferecendo uma base indutiva - aquela proposição geral, uma espécie lei geral. Os fenômenos são de dois tipos, mas nesta classificação são óbvios, numerosos e conclusivos (sic).

Na consideração da ordem de aparição a experiência nos mostra que as impressões simples sempre antecedem as idéias simples e nunca o contrário. Para comunicarmos idéias temos que fornecer impressões. Não percebemos, nem sentimos, ao simplesmente pensarmos. Isto é, não estamos justificados em dizer que conhecemos algo ao simplesmente entretermos idéias, é nos necessário poder referir estas idéias a impressões.

Em segundo lugar, temos a evidência dos cegos e surdos de nascença. Não podemos ter a idéia do gosto do abacaxi sem termos realmente experimentado o abacaxi (Cf. T: 5). O único fato contrário parece ser o seguinte. Parece ser possível dar origem a uma idéia simples sem ter experimentado uma impressão simples correspondente anteriormente, ou seja, podemos imaginar a tonalidade de uma cor sem nunca termo-la visto. Este fato, no entanto, não altera, para Hume, a amplitude da base indutiva para aquela proposição geral, de maneira análoga àquelas leis empíricas bem estabelecidas que não são abaladas por certos contra-exemplos.

Mas, o que significa a afirmação de que as impressões simples causam as idéias simples? Porque a resposta a este tipo de questão - a da relação causal entre impressões e idéias - pode ser tão importante a ponto de ser a questão-mor do *Treatise*? Para entendermos melhor porque a relação causal pode ser de relevância para a questão da justificação das idéias e, portanto, do conhecimento em geral vamos voltar a Descartes, que para trabalhar tal questão utilizou-se de uma distinção que será importante,

posteriormente, para identificarmos os problemas de uma abordagem "científica", isto é, via relação de causalidade como relação natural tout court.

Lembremo-nos que a questão cartesiana geral, acima mencionada, a que se formula mais ou menos no começo da terceira meditação, era a de que, dados nossas concepções, como podemos saber se elas são verdadeiras ou não? Mais precisamente, no item 15 da terceira meditação Descartes está frente ao problema de saber quais idéias em mim são representativas de coisas que existem fora de mim. Para colocar a questão Descartes raciocina da seguinte maneira:

Caso essas idéias (dos objetos fora de mim) sejam tomadas somente na medida em que são formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade e todas parecem provir de mim de uma mesma maneira; mas considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si (1979: 103).

Aí se encontra a distinção que pode nos ser útil. As idéias na sua "realidade formal" são formas de pensar, são "entidades" com as quais o entendimento trabalha. Do ponto de vista da "realidade objetiva", são representações de objetos, são cópias, imagens, elas estão por objetos que não elas mesmas⁵. Em Descartes, as idéias são todas dotadas da mesma realidade formal. A determinação do grau objetivo das idéias, por outro lado, depende, para Descartes, de uma teoria das perfeições do ser, terá mais realidade objetiva a idéia que representar um ser mais perfeito. A idéia de Deus é a idéia com mais realidade objetiva. Daí segue-se o passo mais incrível da argumentação cartesiana: a aplicação do princípio da causalidade à realidade objetiva das idéias. À ideia de maior realidade objetiva precisa corresponder o ser de maior perfeição, no sentido de ser sua

causa, no sentido de que é dele que idéia depende "objetivamente". Evidentemente, à base desta argumentação está a teoria das perfeições do ser. Precisamos saber anteriormente à determinação do grau de realidade objetiva das idéias o grau de perfeição dos seres, este último pode ser expresso numa hierarquia organizada pelas "dependências" entre o que há. "Anteriormente" aqui significa independentemente, isto é, por razões independentes.

Como vimos acima (cap. 1: 7), aos filósofos modernos, aos filósofos morais, se apresentava o problema de explicar, partindo das aparências, das cogitações em Descartes, das percepções em Hume, como elas podem ser a aparência de algo real, e assim serem verdadeiras, ou, caso contrário, falsas. O problema era explicar, dado o inescapável fato de que as aparências são o que está na mente de quem cogita ou percebe, como a mente chega a estar de posse destas aparências na suposição de que sejam aparências das coisas como elas realmente são. Isto, esta abordagem, definia a questão a ser pesquisada, a saber, as aparências das quais a mente está de posse podem ser validadas na medida em que se pode mostrar que elas são derivadas da experiência, neste caso, dos objetos como eles realmente são. Esta derivação, esta origem, pode, parece bastante razoável, ser pesquisada através da pergunta pela "causa" das aparências. No entanto, o que é distintivo em Descartes é a sua aplicação do princípio da causalidade ao que ele chamou de "realidade objetiva", no seu caso, das idéias. Quando acima dissemos que o grau de realidade objetiva depende do grau de perfeição do ser representado, isto significava que era assim que o problema da exterioridade, da dúvida sobre a referência de nossas idéias, se resolvia para Descartes. Expor esta

causalidade era assentar a pedra fundamental para Descartes do problema geral da determinação das realidades objetivas das idéias.

Mas, do que está Descartes de posse ao começo da terceira meditação? De fato Descartes está de posse somente das idéias. Isto é, da representação que quer justificar enquanto representação de algo que não ela mesmo, e deseja justificá-la mostrando que o grau de realidade objetiva desta idéia é causado por uma outra realidade formal que não a dela própria, o que sem dúvida é problemático se pensarmos nas posses da mente à esta altura, a saber, idéias enquanto realidades formais⁶.

Pensamos que existem dois pontos a ressaltar. Um é derivado diretamente do contexto da discussão cartesiana. Há dois problemas enrolados nesta argumentação, que se predem precisamente a uma ambigüidade do conceito de realidade objetiva. Um é o da justificação, via causalidade, das representações enquanto são representações. O segundo é o da justificação de uma representação em especial: a de Deus. Se distinguirmos estes dois aspectos teremos como consequência que, quanto ao primeiro ponto, há um sentido em que é problemático falar em mais ou menos realidade objetiva, ou a idéia tem realidade objetiva ou não. Ou as idéias satisfazem os critérios de representatividade ou não, ou são imagens, sejam quais forem, ou não pois não parece fazer sentido neste contexto falar de mais imagem ou menos imagem. Pois é certo que o desafio em torno da maior realidade objetiva da idéia de Deus não é em torno desta idéia enquanto realidade formal; a maior realidade objetiva da idéia de Deus não depende, assim pretende-se, desta idéia enquanto idéia, enquanto imagem; ela é uma idéia, uma imagem especial por ser a imagem de um ser especial.

Por outro lado, se quisermos falar de maior ou menor realidade objetiva, teremos que falar, segundo Descartes, de mais ou menos ser. É assim que a aplicação do princípio da causalidade à realidade objetiva é um argumento elaborado para dar conta em primeiro lugar da realidade objetiva de uma idéia, a de Deus. Para tanto, precisa necessariamente da teoria das perfeições do ser. A causalidade supõem prioridades, distinções qualitativas (o que é causa e o que é efeito) e o elo causal (A "causa" B). Dizer que X é mais perfeito, tem mais ser, significa, para Descartes, que pode ser a causa de Y enquanto o inverso não se dá. Bem, os embaraços com a teoria das perfeições do ser não parecem ser poucos, a começar pela prova da existência do Ser mais perfeito.

Estas dificuldades estão presentes igualmente na compreensão da realidade objetiva das idéias como uma participação "por representação em maior número de graus de ser ou de perfeição". "Realidade objetiva" envolve irremediavelmente a seguinte ambigüidade em Descartes: ou é conteúdo representacional específico a ser garantido por algo que não a idéia ela própria ou é a representação garantida de algo gradualmente mais real (a idéia de Deus é a idéia de maior realidade objetiva). Quanto a este segundo problema, ligado à segunda interpretação da realidade objetiva, põe-se a questão de saber como identificar o aspecto relevante do "membro causador" na relação, isto é, como identificar a diferença que não deveria ser expressa simplesmente pelo conteúdo da idéia , diferença que não deveria se deixar capturar na diferença que há simplesmente nas idéias por representarem coisas distintas, por exemplo, substâncias e acidentes? Como identificar as "perfeições" dos seres? ou as

"dependências" independentemente dos conteúdos representacionais? Descartes pretende dar à questão o revestimento respeitoso de um princípio manifesto pela luz natural, o da causalidade, juntando à resposta a teoria das perfeições do ser. Mas, de fato, aspecto indicado pela rígida ordem das meditações, o que Descartes está de posse no começo da terceira meditação são as idéias; e a mistificadora teoria das excelências do ser não pode ser outra coisa que uma disfarçada teoria das excelências das idéias, em especial de uma idéia, que muito perturbou os filósofos, a de Deus ou de infinito (Cf. Buchdahl, 1988: 172-4).

Quanto ao problema geral, não exclusivamente cartesiano da justificação das representações enquanto representações via causalidade, para abordá-lo, podemos voltar a Hume. Podemos nos perguntar ao que Hume pretende aplicar o princípio de causalidade?

A resposta que estaria de acordo com o tom científico seguiria as seguintes linhas. Se considerarmos que (1) sendo a "realidade objetiva" o conteúdo representacional, Hume com certeza, quando trata do problema de explicar a realidade objetiva das idéias, não tem nada parecido com uma teoria das perfeições ou das excelências das idéias, o que significa o seguinte: à diferença de Descartes, Hume quando apela à causalidade para resolver seu problema da origem das idéias não está frente ao desafio cético da justificação da exterioridade. Este ponto é importante frisar. Hume recusa, como vimos acima, na exposição dos elementos, a pergunta pela causa das impressões, neste caso, de sensação, elas são consideradas percepções originais. Este problema da exterioridade terá seu lugar na parte 4 do *Treatise*, Livro I; sua pergunta agora é pela

relação causal entre impressões e idéias com o objetivo claro de explicar como surgem as idéias, as cópias, as imagens fracas e esmaecidas⁷.

Se considerarmos ainda que (2) os membros da relação causal são da mesma natureza, o que não era o caso em Descartes, isto é, impressões e idéias se assemelham em todos os aspectos - isto significa - são semelhantes quanto ao conteúdo representacional; e que (3) as impressões, numa leitura não só possível mas também abalizada pelas considerações de (1), não possuem aspecto representacional; não se trata de explicar como elas são cópias de alguma coisa exterior, trata-se de explicar, ao contrário, o que pode ser uma cópia - se impressões são cópias então devem ser cópias das idéias -, o que por si só confere um carácter derivado às idéias quando se afirma que elas são cópias de impressões (Cf. Stroud, 1977: 23-7); então, a resposta só pode ser a seguinte.

Hume pretende aplicar o princípio de causalidade às impressões e idéias consideradas do ponto de vista das suas realidades formais. Pois, por (2) trata-se de decidir quem causa quem tratando-se de entidades de um mesmo status, representações da mente, ou seja, não se salta para a exterioridade; e, por (3), trata-se de justificar as idéias enquanto cópias, porque entidades derivadas.

Este resultado - a determinação da natureza dos itens que se encontram na relação causal como realidades formais - está muito de acordo com as exigências gerais de um tratamento "científico", afinal só pode estar em relação causal o que se encontra em coordenadas, ao menos, temporais, nas quais a causa é anterior ao efeito. Mas, esta

abordagem "científica" dá conta das dificuldades às quais a determinação das idéias como cópias das impressões em Hume pretende resolver?

Um aspecto deste problema é saber qual a função das idéias, das cópias? E outro, saber por que as impressões podem justificar as idéias desta maneira? Podemos começar pela primeira questão até chegarmos à segunda.

Quanto ao primeiro aspecto, não podem restar muitas dúvidas de que também para Hume, assim como para Locke, entender uma palavra - como veremos explicitamente a propósito das idéias abstratas - é associá-la a uma idéia (Cf. Bennett, 1971: 1-11, 222-3), e assim, "pensar", que foi equacionado como vimos com "idéias", consiste em operar com estas idéias.

Por idéias eu significo as imagens fracas daquelas (impressões) no pensar e no raciocinar; tais como, por exemplo, são todas as percepções excitadas pelo presente discurso, excetuando somente aquelas que surgem da visão e do tato e excetuando o prazer ou incomodo imediato que ele pode ocasionar (T: 1).

Como "perceber", para Hume, cobre mais do esta operação com idéias: "odiar, amar, pensar, sentir, ver: tudo isso não é nada senão perceber"(T: 67), vemos que ele reserva esta atividade mental com idéias explicitamente para "pensar e raciocinar", aos quais poderíamos sem dúvida juntar imaginar, significar e entender."Para dar a uma criança a idéia de escarlata ou laranja, de doce ou amargo, eu apresento os objetos, (...).Nós não podemos formar para nós mesmos uma idéia justa do gosto do abacaxi, sem (...)" (T: 5). Ao menos em parte, dar uma idéia para alguém, formar uma idéia justa

de alguma coisa, é saber qual é o significado da idéia; e isto importa em saber, muitas vezes, do que a idéia é idéia, para o que ela está, característica que, como vimos, Descartes chamava "realidade objetiva".

Assim, estamos frente à principal objeção à abordagem científica de Hume. Pode-se, em geral, fazer depender a justificativa do emprego de um conteúdo representacional - das idéias - da relação causal entre este conteúdo enquanto realidade formal e uma outra realidade formal - qualquer outra dado o conceito de relação natural? Não parece, à primeira vista, razoável que se possa compatibilizar esta "exterioridade" da relação natural de causalidade - qualquer coisa pode causar qualquer coisa - com os propósitos justificacionistas segundo os quais é introduzido o conceito de idéia como cópia. Como podem as idéias enquanto cópias terem sua justificação como conteúdo representacional dependendo de uma relação natural como a causalidade?

Para vermos qual pode ser uma alternativa em Hume para esta dificuldade podemos nos concentrar no outro aspecto do propósito humeano de estabelecer que idéias são cópias, a saber, as idéias - ao menos as simples - são cópias de impressões - simples. Qual é a função das impressões neste equacionamento? Esta é a questão verdadeiramente crucial nesta primeira parte do Livro I do *Treatise*, respondê-la é expor a primeira tese do *Treatise*, o que significará dar um outro sentido a "derivar".

A tese humeana não é outra senão que para dar a alguém uma idéia ou para nós formarmos uma idéia justa do gosto do abacaxi, por exemplo - isto é, pensar,

compreender algo - precisamos apresentar "os objetos, ou em outras palavras, fornecer-lhe estas impressões" (T: 5), precisamos "ter de fato experimentado" o abacaxi, isto é, sentir. Mas, se equacionarmos "impressões", "sentir", com força e violência somente, podemos ter a consequência insólita, aparentemente não negada por Hume (Cf. T: 1-2), de que idéias possam se transformar em impressões, como no caso de certas alucinações que se transformam em realidade. Mas, que alucinações não são realidade, que idéias não se transformam em impressões, parece estar tacitamente garantido por Hume quando ele diz que "nossas idéias podem *se aproximar* de nossas impressões" (T: 2, nosso grifo: AK).

Assim, a indicação parece ser que "pensar", "compreender", devem ser "derivados" de "sentir", - ao menos nos casos de idéias e impressões simples - sendo que "sentir" deve poder justificar o "pensar", o "compreender", o que só pode ser feito se "sentir" não se confunde com "pensar" e "compreender", isto é, se "sentir" pode fornecer um critério objetivo para a correção do "pensar" e "compreender", se impressões são pré-requisitos para as idéias, ou, se o objetivo, o decidível, é o instrumento de justificação do que por natureza é problemático (idéias são cópias, são realmente cópias? do quê?). Isto de fato parece ser assim se analisarmos os fatos que provam a relação "causal" entre impressões e idéias (apresentados na página 24 acima) e que caracterizavam a teoria como científica.

Eles funcionam como "argumentos" (Cf. E: 19-21) para a afirmação de que para alguém compreender certas idéias é necessário que ele seja confrontado com itens do mundo empírico. "Um homem cego não pode formar noção das cores, um surdo dos

sons. Um lapão ou um negro não tem noção do gosto vinho" (E: 20). Assim, se pede a alguém que desafie esta afirmação que "mostre" (T: 4) ou que "produza" (E: 19) uma idéia simples que não seja antecedida por uma impressão, isto é, pede-se que alguém que alega saber o que significa uma idéia - como o cego a cor verde, p. ex. - mostre-se capaz de utilizá-la sem que saiba ao que ela é aplicável no mundo empírico e isto não é mais do que decidir, justificar, a compreensão de uma idéia. Assim, a teoria é sobre a significatividade das idéias e embora Hume admita aquele contra-exemplo particular - dando à teoria um ar de generalização empírica - a verdade é que ela tem a força de desautorizar classes inteiras de contra-exemplos. Hume acredita que nenhum cego ou mudo possa manejar noções como as das cores e dos sons respectivamente.

Que a teoria seja sobre significatividade poderia fornecer também um instrumento não só para analisar certas noções metafísicas particulares, como as de espaço e tempo vazios, conexão necessária, eu, mas também para criticar concepções metafísicas gerais, como, por exemplo, a das idéias inatas. Quanto às idéias particulares, mostraria que elas não correspondem a nada de objetivo, quanto às posições metafísicas gerais mostraria que aquela objetividade reside na empiria, na sensibilidade, que é a única possível.

Mas, que se trata de uma teoria "filosófica" da significatividade, de cunho empirista devido ao domínio ao qual restringe a decibilidade (restando averiguar se ao mesmo tempo é um instrumento crítico para a avaliação de concepções metafísicas gerais, portanto, de crítica às concepções dos limites do decidível) poderá se ver claramente na análise de Hume das "idéias abstratas". O que é importante frisar, no entanto, já que

não constitui novidade que a teoria das idéias é uma teoria filosófica da significatividade de uso predominantemente crítico, é que a objetividade, a decidibilidade do "sentir" não tem sua análise filosófica nesta exposição dos elementos. Aqui, como que se estabelece um princípio de significatividade para utilização ordinária e científica, princípio que toma impressões, objetos percebidos, aquilo que age sobre os sentidos, como sinônimos. O que se trata aqui é referir as idéias às impressões, à sensibilidade, dando assim um outro sentido para "derivar". Aqui não se põe ainda a questão filosófica sobre a justificação de que impressões possam fornecer uma base de decisão para todos os problemas. Na avaliação da objetividade que "sentir" pode oferecer Hume exporá (parte 3 e 4 do Livro I) o que para ele pode a filosofia; e, então, veremos o quanto somos capazes de fundamentação racional e até onde vão a ciência e a filosofia.

Notas:

1. Outra dificuldade se apresenta com a afirmação de Hume de que a causalidade sendo uma relação natural é mais extensa em aplicação que a contigüidade. O que nestas primeiras seções do *Treatise* é embaraçoso a este respeito é que a causalidade se resolverá posteriormente (parte 3), do ponto de vista do que se pode observar, na contigüidade, mais precisamente na sucessão temporal. Pois, quanto à extensão da causalidade, é mais que sabido, e é fundamental para Hume, que objetos podem estar em relações de contigüidade sem estarem em relação causal e não vice-versa.

2. Kemp Smith (Cf. 1966: 112 e ss, 245-54) apresenta estes problemas como exemplos legitimadores de sua interpretação das principais passagens do *Treatise*, que se completa na interpretação geral de Hume segundo a qual ele entrou na filosofia através da porta da moral. A apresentação dos princípios de associação do Livro I está determinada, segundo Kemp Smith (Cf. op. cit.: 245), pelos interesses de Hume nos Livros II e III; e provavelmente pela escritura prévia destes livros. O tratamento das paixões é o tratamento das relações pessoais; e as paixões interessam na medida em que está em jogo o problema moral, ou as relações de subordinação, de propriedade, etc. Isto explica para Kemp Smith (Cf. op. cit.: 246) a insistência de Hume na causalidade como um princípio de associação separado, bem como os exemplos de causalidade utilizados, todos de relações sanguíneas ou sociais. (A propriedade é vista como uma espécie particular de causalidade, Cf. T: 310). Explica, ainda, a não aparição no Livro II da distinção estabelecida no Livro I entre relações naturais e filosóficas. Ou seja, ela só é explicada pela necessidade sentida por Hume de introduzir as relações filosóficas para a relevância de seus exemplos, bem como, portanto, das soluções oferecidas nos Livros II e III. Que os princípios operem nas mentes dos animais (Livro I) da mesma maneira que na mente humana implica que sejam naturais, que os homens se distingam dos animais pelas virtudes artificiais (Livro III) exige a introdução de relações filosóficas.

3. Uma abordagem da problemática da teoria das idéias que a rastreia até o ceticismo antigo é de Porchat Pereira (1986), que no mínimo mostra que a questão "profissional" do ceticismo ("como sabemos que algo que é mental representa algo que não é mental?") não foi posta somente na modernidade (Cf.: op.cit.: 95-7).

4. À semelhança de Descartes, o ponto de partida humeano para a investigação sobre o conhecimento, sobre a experiência, é um fato, o de que temos, agora à diferença de Descartes, "percepções". Em Descartes eram cogitações, que na altura da segunda meditação não precisam da exterioridade, da materialidade. Em Hume parece haver algo mais, ou as cogitações, se são percepções, são impressões e idéias, as primeiras desde já derivadas, ainda que no começo ambigüamente - Impressões também parecem ser objetos -, dos órgãos dos sentidos. O propósito de Hume é outro.

5. Para uma apresentação mais detalhada da distinção. Cf. Buchdahl (1988: 169).

6. Sobre a pressuposição geral que subsume esta problemática em Descartes - a de que desde o início mente e corpo são distintos - Cf.: Porchat Pereira (1986: 97-9). Este autor considera principalmente o ponto cartesiano que metodologicamente permite o ceticismo do mundo exterior:

a prioridade da mente, da "interioridade", da realidade formal do pensamento. Esta objeção, portanto, seria mais adequadamente mencionada no cap.6 abaixo. Mas, pensamos que esta prioridade da mente, do interno, é aquela manifesta no conhecimento "anterior" das perfeições do ser mencionadas acima.

7. Cf. Buchdahl (1988: 281n5), onde este autor considera este ponto em relação a Berkeley.

3. As Idéias Abstratas

Em Hume a "abstração" viria resolver um problema em torno de certas idéias, "*se são gerais ou particulares na concepção que a mente tem delas*" (T: 17). Num sentido, a abstração representa em desafio à parte da concepção de Hume que afirma o chamado atomismo das percepções, ou "a teoria das idéias enquanto as relações são exteriores a elas" (Deleuze, 1977: 117), ou seja, a questão que se pretendia resolver pela abstração problematiza a concepção de que a relação entre impressões e idéias é causal, ou a concepção de que idéias são cópias, são derivadas, explicáveis pela causalidade como relação natural. O problema que a abstração deveria resolver põem em cheque a característica fundamental da abordagem científica de Hume: a particularidade das idéias, ou a exterioridade dos itens representacionais uns em relação aos outros.

O problema em torno de certas idéias é o seguinte. Como é possível que haja certas idéias - chamadas gerais ou abstratas por Locke, Berkeley - que deveriam representar todos os objetos dos quais se pode dizer que são idéias. Assim, o problema é como é possível que a "idéia abstrata de um homem represente homens de todos os tamanhos e todas as qualidades" (T: 18)?

Em Locke a solução é vislumbrada via um processo de abstração, que produz uma idéia abstrata ou geral à qual é associada uma palavra a fim de que não necessitemos supor uma capacidade infinita da mente de operar com um número infinito de nomes de idéias.

O uso das palavras sendo estar por nossas idéias como marcas externas, e estas idéias sendo tiradas de coisas particulares, se cada idéia particular que nós recebemos devesse ter um nome distinto, os nomes precisariam ser intermináveis. Para evitar isto, a mente torna as idéias particulares recebidas dos objetos particulares gerais; o que é feito considerando-as como elas são na mente tais aparências - separadas de todas outras existências, e de circunstâncias de existência real, como tempo, lugar ou quaisquer outras idéias concomitantes. Isto é chamado ABSTRAÇÃO, através do que idéias tiradas de seres particulares se tornam representantes gerais de todos de um mesmo tipo, e seus nomes gerais aplicáveis a tudo que existe em conformidade com tais idéias abstratas (Locke, 1952: 145/ II, XI, 9).

Uma tal espécie de idéias tem seu estatuto, ou seu trânsito na nossa mente, posto em questão porque a partir da concepção das idéias como cópias ela teria que, para ser uma idéia geral ou abstrata dos homens, (a) representar de uma vez todos os tamanhos possíveis e todas as qualidades possíveis, ou (b) não representar absolutamente nenhum em particular (Cf. T: 18).

Quanto à (a), a suposição que deve ser feita para que se admita que uma idéia - geral - represente todas as qualidades dos objetos dos quais ela é uma idéia é a de que a mente seja dotada de uma capacidade infinita de considerar os detalhes dos objetos, sendo que cada um teria um nome em Locke¹. Tal suposição, Hume afirma com Locke ser absurda (Cf. T: 18).

É a alternativa (b), no entanto, que constitui o desafio para Hume. Sua leitura berkeleyana - Hume afirma que Berkeley resolveu o problema, que ele só irá confirmar a solução (Cf. op. cit.: 17) - das idéias abstratas de Locke² põe o problema da seguinte maneira: as idéias abstratas são supostas não representarem nenhum grau particular ou de qualidade ou quantidade (Cf. op. cit.: 18), como isto é possível? Ora, isto para Hume, num certo sentido, não é possível. Os argumentos se encadeiam da seguinte maneira.

"Nossas percepções são nossos únicos objetos" (T: 213 e passim). Em segundo lugar, impressões e idéias dividem exaustivamente as percepções (Cf. op. cit.: 1 e passim). Ainda, e fundamentalmente, "uma idéia é uma impressão mais fraca, e como uma impressão forte precisa necessariamente ter uma qualidade e quantidade determinados, assim o caso precisa ser o mesmo com sua cópia ou representante" (op. cit.: 19). Estes textos se somam para a conclusão de que o que está presente à mente são percepções, impressões e idéias, determinadas quanto à qualidade e quantidade. A premissa fundamental para esta conclusão reza:

É um princípio geralmente aceito em filosofia, que qualquer coisa é individual na natureza e que é totalmente absurdo supor um triângulo realmente existente que não tenha uma proporção precisa de lados e ângulos. Se é absurdo de "fato e na realidade", também precisa ser absurdo "em idéia"(...).

Agora, como é impossível formar uma idéia de um objeto, que possui quantidade e qualidade e contudo não possui nenhum grau preciso de qualquer uma, se segue, que há uma impossibilidade igual de formar uma idéia, que não seja limitada e confinada em ambos estes particulares (T: 19-20).

Assim temos uma resposta à pergunta sobre a particularidade ou generalidade das idéias abstratas na mente. A mente só está dotada de idéias particulares. "Idéias abstratas são portanto nelas mesmas individuais, (...). A imagem na mente é somente aquela de um objeto particular, (...)" (T: 20).

Esta negativa, ou afronta à concepção de Locke das idéias abstratas, descansa, como o texto do *Treatise* (pp.19-20) citado acima claramente indica, sobre a particularidade, ou individualidade das percepções, das impressões e idéias - o que Deleuze chamou de atomismo - e sobre a conseqüente concepção da idéia como cópia, como derivada. Como vimos no capítulo sobre a teoria das idéias, dada a particularidade, a relação entre impressões e idéias - a causalidade - só podia ser concebida como natural. Do sucesso da abordagem do problema de abstração depende então a plausibilidade desta concepção das percepções e de suas relações. Para muitos Hume não poderia deixar de tentar resolver o problema utilizando seu instrumental associacionista, sua "ciência" do mental, afinal embora a capacidade da mente não seja infinita, devemos poder "de uma vez formar uma noção de todas graus possíveis de quantidade e qualidade" (T: 18) e usar as imagens da mente na sua representação de forma geral, na sua aplicação como se fossem universais, aplicação esta que vai além de sua natureza (Cf. op. cit.: 20).

Na nossa experiência encontramos semelhanças entre vários objetos, que quando nos são apresentados seguidamente fazem com que apliquemos um mesmo nome aos objetos que sob um aspecto são semelhantes, embora possam ser diferentes, por

exemplo, nos graus de quantidade e qualidade; e, afinal, sob muitos outros aspectos. Depois de adquirido um costume deste tipo, de marcar com um mesmo nome os objetos semelhantes, ao ouvirmos certo nome é-nos revivida a idéia de um destes objetos, que é então concebido na imaginação com todas as suas circunstâncias particulares e proporções. Mas, como o nome foi dado a vários objetos semelhantes, caso seja necessário que atentemos a outras qualidades das idéias que não somente aquelas daquela que é primeiramente revivida, o nome, embora não sendo capaz de reviver a idéia de todos os indivíduos - assim como em Locke o nome geral não pode remeter a todas as idéias particulares, pois cada idéia particular, sintomaticamente, no sentido literal para Locke, precisa de um nome distinto, o que dotaria a mente de uma capacidade infinita de operar com itens mentais - "toca a alma" e revive, no entanto, aquele costume de aplicar um mesmo nome a objetos semelhantes. Assim, as idéias dos indivíduos não estão de fato na mente, mas somente em poder, que então podem ser usadas conforme a necessidade. O que acontece é uma espécie de economia mental. A palavra ao ser pronunciada faz aparecer uma idéia juntamente com um costume que uma vez excitado produz outras idéias tão particulares quanto a primeira. Assim, ao invés da mente ter que produzir todas as idéias às quais o nome pode ser aplicado, o que Hume reputa impossível, ela encurta a tarefa por meio da evocação de um costume.

Assim se resolve o paradoxo, que punha à mostra a dificuldade de Hume, entre a particularidade das idéias na sua natureza (que representaria o adquirido até esta parte do *Treatise*: que reflete a plausibilidade da abordagem científica) e a generalidade na sua representação (o novo problema).

Uma idéia particular se torna geral ao ser anexada a um termo geral, isto é, a um termo que de uma conjunção costumeira tem uma relação com muitas outras idéias particulares e prontamente as lembra na imaginação (T: 22).

Quanto à explicação daquele costume a atitude científica de Hume recomenda que não se ofereçam hipóteses. Podemos relatar suas manifestações, mas, neste caso, "explicar as causas últimas de nossas ações mentais é impossível" (op. cit.: 22).

Mas, é este o problema que vinha resolver a abstração lockeana? que problema traz o segundo membro do paradoxo acima mencionado, a saber, a generalidade das idéias na sua representação? além disso, é ele em um novo problema? Vimos anteriormente (p.40) que Hume passa da formulação do problema - como a idéia abstrata de homem pode representar os homens de todos os tamanhos e qualidades? - imediatamente para as duas únicas alternativas que ele vislumbra da solução. Mas qual é de fato o problema?

Parece que, seja qual for, a solução deve tornar possível não só a "reflexão e a conversação" (Cf. T: 18), mas também nosso "raciocínio" (Cf. op. cit.: 21), o que com certeza não deve ser de pouca importância. Pensamos que Hume é claro quanto ao que lhe aflige.

Ao formarmos nossas idéias, nossos conceitos, abstraímos de características particulares, graus precisos de quantidade e qualidade, e passamos a pensar em tipos, espécies, que desconsideram diferenças que existem nos objetos que subsumimos a estas idéias.

É evidente, que na formação da maioria de nossas idéias gerais, se não todas elas, nós abstraímos de todo grau particular de quantidade e qualidade, e que um objeto não cessa de ser de uma espécie particular sob a consideração de toda pequena alteração na sua extensão, duração e outras propriedades (T: 17).

A questão é como justificamos o uso destas idéias, cujas características parecem ser tão diferentes a ponto de podermos dizer que elas têm uma "significação mais extensa" (op. cit.: 17), que são aplicadas como se fossem universais, aplicadas além de sua natureza (Cf. op. cit.: 20), isto é, como pode haver representação geral?

A formulação do problema no parágrafo acima é suficientemente ampla, imprecisa para que distingamos ao menos dois sentidos diferentes da questão e vejamos como Hume se relaciona com eles. Em primeiro lugar, quando se pergunta sobre a possibilidade da idéia geral ou abstrata pode-se querer saber como é possível que uma idéia possa estar por mais de um objeto, que ela represente vários objetos. Esta pergunta deve ser respondida por um esclarecimento da natureza das idéias gerais e de seu funcionamento. Que exista este sentido da questão e que Hume parece reconhecê-lo pode-se ver na maneira do próprio Hume encaminhar seu problema: como que a idéia geral de homem pode representar todos os homens? A pergunta é: que tipo de representação é uma idéia geral? como é possível uma representação que tenha tal função?

Mas, em segundo lugar, a pergunta pela representação geral pode significar a pergunta pela justificação da manutenção de representações deste tipo. Se idéias

simplesmente se justificam por uma referência às impressões, que por sua natureza estão fora de dúvida (Cf. cap. 2: 14), como se justificam as idéias abstratas ou gerais que parecem antes fazer referência a ou ser o nome de - horrible dictu - um objeto abstrato ou geral³. Que estes dois aspectos se confundam se deve a que, por um lado, a questão de justificação das idéias na teoria das idéias já era a questão da justificação das idéias gerais ou abstratas; e, por outro lado, que a explicação de natureza das idéias abstratas talvez já determine como é que se pode justificar as idéias em geral, a saber, nem todas de um modo idêntico.

Que o segundo o aspecto do problema seja a questão filosófica mais importante da primeira parte do Livro I pode ser visto na estreita conexão que ela mantém com o problema que nos preocupava quando tratamos da teoria das idéias, o que reforçará, se mostrado, a idéia de que a preocupação de Hume é com o problema geral da justificação das idéias, com o estabelecimento de um princípio de significatividade. Parece ser justamente este o sentido da indicação de Hume de que a abstração é um processo "evidente" (T: 17), o que deixaria por analisar como que podem estas idéias fornecer conhecimento.

Que ao primeiro aspecto do problema é dada uma abordagem pouco esclarecedora se mostra pela insatisfatoriedade da explicação associacionista da natureza e funcionamento das idéias abstratas ou gerais. Mostrar que a explicação associacionista é insatisfatória pode confirmar a idéia de que o tom "científico" é justamente um tom, um modo de falar, de um filósofo cuja tese empirista deixa transparecer um enorme senso crítico em relação ao conhecimento.

O desafio para a explicação associacionista é o funcionamento das idéias na comunicação, na conversação, na vida prática, problema não pouco importante, herdado diretamente de Locke, se é que idéias devem servir para alguma coisa.

Tendo a mente recebido uma idéia que ela pensa poder usar ou na contemplação ou discurso, a primeira coisa que faz é abstrai-la, e então dar um nome a ela e então estocá-la no seu depósito, a memória, como contendo a essência de um tipo de coisas, da qual aquele nome deve ser sempre a marca (Locke, 1952:244/II, XXXII, 7).

A referência à manutenção da "essência de um tipo de coisas" não deixa dúvida de que o problema é o da representação do geral, o da possível referência da representação que está por mais de um, que representa um tipo, uma espécie. Mas, o que Hume não admite é que possamos formar uma idéia que "representa" um tipo a partir de um processo de abstração da idéia a la Locke⁴. Mas qual é a alternativa de Hume? Como vimos acima o associacionismo tem a tarefa de fornecer uma alternativa. No capítulo anterior (p. 17 e ss.) vimos que o resvalo de Hume, ao sugerir uma hipótese fisiológica para explicar a "naturalidade" da relação de semelhança via contigüidade, pode ser uma indicação da presença de um problema não propriamente científico. No presente capítulo, a intervenção do associacionismo na explicação de como as idéias funcionam além de sua natureza estranhamente - pois poderíamos esperar o contrário - não recorre a uma contigüidade das idéias, que incorporadas nas células cerebrais estariam numa relação natural de contigüidade. Por que Hume não "força" o associacionismo para resolver este desafio - das idéias abstratas - tão importante?⁵

A situação que a explicação associacionista de Hume começa por descrever é a seguinte. Experimentamos não só objetos, mas também semelhanças entre eles. Nas palavras de Hume, não só encontramos objetos, mas também "encontramos"(Cf.T: 20), "descobrimos" semelhanças entre os objetos. Que explicar como podemos encontrar ou descobrir semelhanças entre os objetos seja fundamental pode-se ver a partir do quanto a explicação associacionista que se segue depende desta descrição, deste ponto preciso.

O associacionismo intervem explicando que criamos um hábito de chamar, nomear, objetos semelhantes de uma mesma maneira. Que criemos um hábito deste tipo depende única e exclusivamente - um ponto que o associacionismo é incapaz de explicar - de que anteriormente à aplicação de nomes gerais reconheçamos a necessidade da aplicação destes nomes, que reconheçamos uma semelhança entre os objetos, a qual queremos reter dando a eles um mesmo nome. A explicação associacionista deixa este ponto na obscuridade. Segundo ela, não temos como saber por que utilizamos nomes. A consideração final (Cf. T: 24) da quarta experiência ou analogia, que funciona como um substitutivo da renegada explicação do funcionamento do costume de aplicar um mesmo nome a objetos semelhantes, reconhece uma capacidade mágica dos seres humanos, inexplicável pelo nosso entendimento. Esta capacidade não é outra que estabelecer relações, que não podem ser outras que "filosóficas". A quarta analogia deveria nos fazer entender como a "semelhança" entra mais facilmente na imaginação; ora, quando os indivíduos são colecionadas e postos sob um nome geral com vistas àquela semelhança que eles mantêm uns com relação aos

outros. Isto não é nada diferente do que reconhecer ou apreender relações entre os objetos, relações que são "filosóficas", que dependem para o seu reconhecimento de uma comparação que destaca um traço ou característica particular - "a view to that resemblance" (op. cit.: 23) - entre os indivíduos, traço ou característica particular que não tem como ser destacado por meio de uma relação natural entre os objetos. Este ponto é precisamente aquele que o associacionismo não chega a explicar, Hume não o força até aqui. Assim, relações naturais e filosóficas precisam ser supostas, e por que supor relações "filosóficas" como uma espécie de capacidade mágica de alma?

Esta abordagem de Hume leva Kemp Smith (Cf. 1966: 261 e ss.) a afirmar que o problema é evadido e não resolvido. Pois, a explicação de Hume "uma idéia particular se torna geral ao ser anexada a um termo geral" para ser efetiva necessita reconhecer não só as possibilidades de apreensão da semelhança entre objetos, mas também que esta apreensão precisa ter ocorrido antes do uso do nome geral, que é a condição de criação do costume ou hábito (Cf. Kemp Smith, 1966: 262).

É interessante ver que Stroud (Cf. 1977: 40) ao apresentar este problema seguindo um sentido inverso ao que apresentamos permite que se veja claramente quais são os problemas de se tomar à risca a tentativa de introduzir o método experimental em filosofia - claro que no sentido contemporâneo da expressão - (Cf. Stroud 1977: 6 e passim) e de se tomar "derivado", "precebido", como estabelecendo uma hipótese causal como qualquer outra - num sentido contemporâneo a nós, é claro (Cf. op. cit.: 24 e passim).

Por que ao ouvir a palavra "homem" a idéia de Luís me vem à mente? Não poderia aparecer outro item, outra idéia do estoque do depósito? O estímulo foi o som da palavra "homem", e eu então evoquei o costume de aplicar esta palavra a vários objetos parecidos e... de repente, a idéia de Luís. Mas, como este estímulo - que dificilmente seria dito parecer ou ter alguma relação causal com aqueles objetos - pode provocar o aparecimento da idéia de Luís via aqueles princípios de associação? Stroud neste ponto sugere que Hume poderia apelar para uma "vaga noção" de contigüidade (o que alguém poderia pensar que também seria "forçar" o associacionismo): Hume teria que dizer que a palavra "homem" está de alguma maneira "ligada" (embora não "literalmente") a Luís. Segue Stroud afirmando que há um sentido em que a palavra "homem" está "associada" a Luís, Paulo, Carlos, mas que isto não é suficiente para sustentar a concepção de Hume, já que ele exige que todas as associações sejam semelhanças, contigüidades ou causalidades. Ele precisa mostrar qual é o princípio de associação que determina o aparecimento da idéia de Luís.

Este sentido inverso de Stroud na verdade apresenta uma outra dificuldade a Hume, ele somente não teria sido circunstancialmente bem sucedido na explicação associacionista. Mas, não é irrelevante lembrar que o cientista Hume não descarta a hipótese fisiológica. A contigüidade, então, é cerebral, é uma noção literal e nada vaga, se o cérebro for a encarnação da mente. Que esta é a consequência da visão associacionista de Hume fica claro a partir da insatisfatoriedade apresentação inversa de Stroud do nosso problema: a contigüidade não é evocada para explicar a ligação entre a palavra "homem" e o próprio Luís como pensa Stroud, mas, parece claro, entre "homem" e a idéia de Luís. É claro, e inclusive para Hume, que não há ligação de

semelhança, contigüidade ou causalidade entre a palavra e os objetos semelhantes merecedores de um mesmo nome, mas - e é o que Hume pretende - deveria havê-las entre a palavra e as idéias dos objetos estocadas na mente, só pode ser este o sentido do associacionismo, para nós o "cimento do universo". Mas, o costume que sigo quando ouço "homem" é o de ter aplicado esta palavra a vários objetos semelhantes e não à idéia deles. Assim, como se pode adquirir este costume ainda está por ser explicado, inclusive por quem quer ler Hume como um naturalista a respeito da significatividade.

Que aquele aspecto do associacionismo, que permitia que vissemos sua falha - de deixar na obscuridade a explicação da necessidade de reconhecermos "semelhanças" antes de adquirirmos o hábito de darmos os mesmos nomes a objetos que são semelhantes - seja fundamental para a relevância do próprio associacionismo, isto pode ser visto na também pouco esclarecedora explicação de como é possível que raciocinemos corretamente, que reconheçamos a falsidade de uma generalização quando de fato a ela se opõe um contra-exemplo. Esta explicação requer não só que reconheçamos semelhanças entre os objetos, mas que, ao reconhecemo-las, juntamente não esqueçamos das diferenças dos objetos. O que de uma certa maneira impõe à mente uma tarefa que Hume já havia reconhecido ser lhe impossível de cumprir, porque implicaria uma capacidade infinita de guardar detalhes. Mas, Hume afirma que o hábito, o costume, tendo sido formado, é de uma integridade tal, que não permite que incorramos em erro nos nossos raciocínios; e, no entanto, como poderia o hábito de dar um mesmo nome a objetos semelhantes ser responsável por - ao dar este mesmo nome - guardar, estocar, as "diferenças" dos objetos? Que o hábito tem que ser capaz desta proeza de, quando o nome "toca a alma", lembrar diferenças é o que a

explicação de Hume supõe.

Ao raciocinarmos (Cf. T: 21) utilizando uma proposição geral - os três ângulos de um triângulo são iguais entre si - podemos recordar, num primeiro momento, ao pronunciarmos uma palavra-chave da proposição ("triângulo"), uma idéia particular - de um equilátero - da qual a proposição é verdadeira. Mas, imediatamente depois disso, denotando uma capacidade incrível, refletindo uma perfeição notável, nossa mente se lembra de outras idéias particulares - as do escaleno e do isóceles - dos quais a proposição geral é falsa. O que é incrível é a rapidez desta segunda lembrança - de várias idéias particulares às vezes -, que evita até mesmo que "afirmemos" a proposição geral. Mas, a relação que deveria vigor entre nossas idéias para que assim evitássemos afirmar uma falsa generalização não pode ser aquela que queremos marcar ao usarmos um mesmo nome para objetos semelhantes, pois que tratar-se de fazer-nos perceber "diferenças".

O que é anterior a aquisição do costume de aplicar o mesmo nome a objetos semelhantes já não é somente o reconhecimento daquelas semelhanças, mas também de diferenças, e se deve ser assim para que evitemos erros de raciocínio como é que podemos adquirir um costume daquele tipo? A idéia de um escaleno ou isóceles me vem à mente não só como resultado da aparição da idéia do equilátero, mas também por causa daquele costume e de eu ter pensado uma falsa generalização. Mas, como a idéia do equilátero que guardo no depósito da mente, que deveria estar aí por causa da semelhança dos triângulos equiláteros com triângulos isóceles e escalenos (é um "triângulo"), não pode ser a responsável pelo aparecimento das idéias dos isóceles e do

escaleno; devemos, pois, nos perguntar como pode o costume ser responsável por tal aparecimento se ele tem como condição a semelhança que encontramos nos objetos? E assim só pode falhar esta explicação negativa de como se realiza aquela mágica, de como exercitamos esta nossa capacidade, que não deveria ser tão mágica assim, pois que se não exercitássemos isto se deveria a que as faculdades da mente sofrem, assim como as máquinas, de alguma imperfeição.

Que o associacionismo depende do reconhecimento de semelhanças parece ser a condição mesma para a sua efetividade, mas o que significa "encontrar", "descobrir" semelhanças? Já afirmamos anteriormente (p.48) que este encontrar ou descobrir "depende de relações filosóficas", o que implicaria que o associacionismo - a descrição de um mecanismo, a descrição do funcionamento de relações naturais - depende de relações "filosóficas". Isto pode ser visto na admissão de Hume das distinções de razão.

Em primeiro lugar, as distinções de razão vigem entre idéias "simples" (Cf. T: 67), pois no caso das complexas, as idéias simples que as compõem são suscetíveis de separação como de distinção segundo o princípio de que todas as idéias diferentes são separáveis.

Desta forma, distinções de razão não implicam diferenças ou separação, aliás como em Descartes, que afirma (Cf. 1984: 101) que a distinção entre substância e atributo é uma distinção de razão que não supõe uma separação entre a substância e o atributo, nem mesmo entre atributos de uma mesma substância.

Mas, então, como Hume pode admitir que as idéias simples, como as das cores, sons, gostos, possuam infinitas semelhanças sob uma aparência geral e comparação, pois sua perfeita simplicidade exclui toda possibilidade de separação ou distinção (Cf. Ap: 637)? Como pode a mente, embora ela não tenha nunca sonhado em distinguir a figura do corpo figurado, admitindo não serem distinguíveis, nem diferentes, nem separáveis, admitir, por outro lado, na simplicidade da idéia do corpo várias semelhanças e relações (Cf. T: 25)? Este é precisamente o caso do exemplo do globo de mármore branco, onde distinguimos semelhanças no que era admitido ser inseparável. Que se possa fazer isto - condição indispensável para a criação de um costume - depende de uma reflexão tácita que distingue intencionalmente o aspecto relevante do objeto observado, reflexão esta que tem muito das características das relações filosóficas, as quais estabelecem relações a partir de comparações que *nós pensamos serem apropriadas*, produzindo uma união que é *arbitrária* (Cf. op. cit.: 13-4).

Nós acompanhamos nossas idéias com uma espécie de reflexão, à qual o costume nos torna, numa grande medida, insensível. Uma pessoa, que deseja que consideremos a figura de um globo de mármore branco sem pensar na sua cor deseja uma impossibilidade, mas sua intenção é que consideremos a cor e a figura juntos, mas que ainda mantenhamos em nossos olhos a semelhança com o globo de mármore preto, ou aquela em relação a qualquer outro globo de qualquer cor ou substância (T: 25, o grifo é nosso: AK).

Assim, parece constituir uma forte objeção ao associacionismo o fato de ele pressupor "relações filosóficas" - o reconhecimento da necessidade de utilizar um mesmo nome para objetos semelhantes, a descoberta de várias semelhanças entre idéias simples. Esta objeção parece ser das mais fortes porque mina uma das condições da abordagem científica via relação natural, a saber, que a relação se aplica a itens

particulares - impressões e idéias - completamente determinadas enquanto existências, que se aplica a realidades formais, átomos representativos. Ora, nosso resultado parece mostrar que aquela necessidade sentida anteriormente à aplicação de nome geral (cujo engendramento, então, pretendia explicar a generalidade), bem como as várias semelhanças entre as idéias simples, não são particulares, não são idéias ou imagens, cópias, tão determinadas quanto as impressões, não são átomos representacionais aos quais toda e qualquer relação é exterior⁶. A repercussão deste resultado será examinado posteriormente (cap.6). Voltemos agora ao segundo sentido da pergunta pela representação (Cf. pp. 45-6).

Vimos que o problema da significatividade das idéias era resolvido por Hume através da demonstração de que idéias "são derivadas de impressões, e não são nada mais que cópias e representações delas" (T: 19). Como Hume descrevia a experiência da representação dos objetos por meio de itens individuais - impressões e idéias - que encontrávamos serem semelhantes, às vezes Hume também abordava o problema através da consideração de que toda representação - percepção - tem um duplo caráter, as impressões e idéias sendo como que o reflexo umas das outras (Cf. T: 2-3), a relação entre elas parecia poder ser justificada pelo fato de um destes itens ser derivado, isto significava, ser causado, estar numa relação natural de causa e efeito, no caso das idéias, ser uma cópia. Os casos eram simples, o gosto do abacaxi, do vinho, as cores das coisas. A sugestão de uma cópia como que empírica, assim como uma fotografia - ao menos no caso das cores - parecia promissora. Mas, vimos também (Cf. cap.2: 32 e ss.) que à relação entre impressão e idéia, que ao "derivar" pode ser dado um outro sentido. Quando equacionamos "compreender", "pensar" com "sentir" vimos que este último era

apresentado como oferecendo um critério para a decidibilidade do "compreender", do "pensar". Aos cegos se pedia para mostrarem que compreendiam uma idéia sem que a conectassem de alguma maneira ao mundo empírico. Este desafio não visava senão resolver o problema da decidibilidade da compreensão de certas idéias, problema que, como vimos (Cf. cap.2: 34), Hume resolve através de uma teoria filosófica da significatividade de cunho empirista, que não é outra senão que certas idéias para serem compreendidas precisam fazer referência a impressões do mundo sensível, o que dá a "derivar" um sentido aproximado a instanciar. Mas, e agora do que se trata? Trata-se de algo diferente? O que significa dizer que a experiência era do gosto do "abacaxi"? Por que haveria de ser um problema explicar como certos termos têm uma significação mais extensa, isto é, que se aplicam a outros indivíduos (Cf. T: 17)?

O problema com as idéias gerais é o mesmo que aquele com as idéias simples. Se as idéias simples tinham como condição de significatividade a referência a impressões, a pergunta agora é qual é a condição de significatividade das idéias gerais (que se aplicam a mais de um objeto), ao que deve referir-se uma idéia geral? A tese de Hume não parece ser outra que idéias gerais que normalmente estão por mais de um objeto não representam uma essência, um tipo abstrato - uma idéia que é, ela mesma, abstraída! - a la Locke. Ao contrário, a significatividade de idéias gerais se deve afinal a que se apliquem, sendo intermediadas por idéias particulares, a impressões.

A diferença em relação à significatividade das idéias simples é que as idéias gerais para serem compreendidas não precisam fazer referência ao mundo sensível diretamente, mas dependem deste indiretamente, ou seja, podemos compreender

"homem" sem fazer referência a Rafael, ao seu tamanho, à sua tez, etc, podemos compreender "homem" fazendo referência a "ter um telencéfalo desenvolvido e um polegar opositor", o que também podemos compreender sem fazer referência a Rafael. Mas, neste processo, encontraremos certas palavras que só compreendemos ao fazermos referência ao mundo sensível, de um modo tal que sabemos afinal que "Rafael (bem como Paulo e Luís) é homem" é verdadeiro. O que Hume exige é que a idéia geral de homem possa referir a Rafael, ou a Paulo, ou a Luís, etc; assim idéias gerais podem ser compreendidas porque podemos referi-las a idéias que compreendemos afinal somente com a referência a impressões sensíveis ou a conjuntos delas.

Assim, idéias gerais devem poder fazer referências a objetos particulares para garantirem sua justificação enquanto representações que podem subsumir mais de um objeto e podem ser comunicadas e fornecer conhecimento, justamente destes objetos particulares⁷.

O importante a notar é que em certo sentido idéias gerais não são idéias, assim como as idéias simples e até mesmo as complexas o são. Elas não referem nenhum objeto em particular - o extraterreno objeto geral ou abstrato -, mas antes a possibilidade de referência a vários objetos. Elas são como que possibilidades de referência a certos objetos particulares, possibilidades determinadas por um hábito, um costume - de nomear - que reconhece semelhanças entre objetos, que reconhece várias semelhanças no que deveria ser simples. Assim, na teoria das idéias de Hume impressões e idéias não representam todos os elementos de sua filosofia, ou a mente

esta de posse não só de impressões e suas cópias; ou, num sentido diferente, se idéias gerais são idéias, então as idéias em Hume não são só cópias (Cf. Kemp Smith, 1966: 267-8). O que, no mínimo, representa um problema sério para o associacionismo tout court, ou à leitura "científica" de Hume, tornando sua filosofia tão difícil de ser identificada. Talvez represente mais do que isto⁸.

Notas:

1. Uma mente com tal capacidade é atribuída por Borges a Funes, o memorioso (*Ficções*, Globo, 1982: 93-7), que dotado de uma memória fantástica inventou um sistema original de numeração, o uso do qual pressupõe uma memória infinita: "Em lugar de sete mil e treze, dizia (por exemplo) *Máximo Pérez*; em lugar de sete mil e quatorze, *A ferrovia*; outros números eram *Luis Mellan Lafinur*, *Napoleão*, *Agustín de Vedia*. Em lugar de quinhentos, dizia *nove*. Cada palavra tinha uma senha particular, uma espécie de marca; as últimas eram muito complicadas..." (op. cit.: 95). Paralelo à esta série dos números naturais Funes postulou e reprovou um idioma impossível (na concepção de Borges) no qual cada coisa individual, cada pedra, cada pássaro e cada ramo tivesse um nome próprio. Funes o reprovou não por que supunha uma memória infinita, ele a possuía, sua série dos números naturais a supunha; mas, segundo as lacônicas palavras de Borges, "por parecer-lhe demasiado geral, demasiado ambíguo" (op. cit.: 96).

2. Sobre a leitura de Berkeley da teoria das idéias de Locke ver Bennet (1971: 21-43) e Buchdahl (1988: 279-85). Segundo Bennett (Cf. op. cit.:13-4), Berkeley tomou como uma concepção definitiva, completa, da tarefa de explicar as idéias abstratas a implicação da seguinte afirmação de Locke:

O geral e o universal não pertencem à real existência das coisas, mas são as invenções e criaturas do entendimento, feitos por ele para seu próprio uso e referindo-se somente a signos, quer palavras ou idéias. Palavras são gerais (...) quando usadas como signos de idéias gerais (Locke, 1952: 257/III,III, 11).

A implicação é a de que o problema é explicar o funcionamento de itens gerais ou universais que estão na mente e não mais - este seria o avanço - no mundo externo. Palavras gerais são nomes próprios que se referem a entidades individuais que agora não mais existem por aí, mas no entendimento. Segundo Bennett esta visão berkeleyana de Locke - também é a de Hume - conflita violentamente com reiteradas afirmações do mesmo, como a que segue o texto citado, de que a universalidade não pertence às coisas, que são todas particulares em suas existências, mesmo aquelas palavras e idéias que em sua significação são gerais. Mas, apesar do possível engano de Berkeley em relação a Locke (Hume com certeza não pensa diferentemente), é possível encontrar em Berkeley, - assim como pensamos ser o caso com Hume - uma severa crítica a qualquer espécie de reificação das idéias gerais.

3. É por isso que por exemplo, na medida em que este é o alvo de sua reflexão, talvez se possa encontrar em Kant algum auxílio quando ele elabora sua teoria do conceito (Cf.1968: 91-100, 1980: 102-3). Os pontos de contato com Hume são a divisão das representações em duas espécies principais, a questão do critério da divisão, a descrição do modo de funcionamento dos membros da divisão, e outros.

4. Que a abstração é essencial para a teoria da significatividade de Locke pode ser visto em

Bennett (1971: 21-30). Que a abstração pode ter uma outra abordagem que a de Locke - cujo resultado é indesejável para Hume - pode ser visto em Kant (1968: 94-6).

O conceito para Kant é uma representação geral (per notas communes) ou reflexiva (discursiva). É, portanto, uma tautologia falar em conceito geral ou coletivo. Não é o conceito mesmo, mas os seus usos que podem ser distinguidos em universal, particular e singular. Esta é a natureza do conceito, sua determinação em relação ao que é mais fundamental: a representação.

Segundo Kant, as condições gerais da formação dos conceitos são três atos lógicos do entendimento: comparação, reflexão e abstração. O exemplo kantiano é o do conceito de árvore (Cf. 1968: 94-5). Comparo três objetos e vejo que têm em comum caules, galhos e folhas e abstraíndo de seus tamanhos e figuras chego ao conceito desejado. A abstração é propriamente a condição negativa da formação de conceitos gerais, através dela o conceito é confinado ao seu âmbito devido, mas por outro lado, comparação e reflexão auxiliam positivamente neste confinamento.

Assim chegamos ao ponto em que deve-se explicar o caminho de volta, e Kant explica, então, a relação entre generalidade e comunicação ou conhecimento. O conceito tem como conceito componente uma qualidade do objeto que está sob ele, este faz parte do conteúdo do conceito. Como fundamento de conhecimento as notas características representam objetos que estão sob o conceito, na consideração destes objetos temos a extensão do conceito. A generalidade do conceito não reside no aspecto de que ele tenha um conceito componente, mas no aspecto de que ele seja um fundamento de conhecimento. É via fundamento de conhecimento que podemos falar dos objetos em geral, quando o conhecimento é conhecimento sempre do geral. Este fundamento do conhecimento funciona da mesma maneira que o fundamento em relação à consequência. Dizemos que o fundamento contém sob si a consequência, assim dizemos que o conceito contém sob si como fundamento de conhecimento todos os objetos dos quais ele é o predicado. Isto é, o conceito como uma representação geral contém o que as várias representações têm em comum, assim estes objetos podem, na medida em que estão contidos nele, ser representados por intermédio do conceito. Esta é a utilidade do conceito, esta representação geral que pode ser comunicada.

5. Stroud (1977: 37) afirma que no tratamento da Idéias abstratas Hume evita aplicar o rígido modelo associacionista, aquele da analogia com a teoria da gravitação. Igualmente, afirma que o problema não é de pouca importância. Na p.40, reconheceu também estarmos justificados em esperar que no problema das idéias abstratas o que chama de abordagem "científica" iria mostrar toda a sua força. Mas, não é bem isto que acontece.

6. Para Kemp Smith (1966: 265) tratar o problema das idéias abstratas sob o rótulo das "distinções de razão" - as distinções de razão podem ser tratados segundo os mesmos princípios associacionista das idéias abstratas (Cf.T: 24)- significa ter reconhecido a posição da questão, da abstração, da representatividade, mas significa também disfarçar a impropriedade da abordagem das idéias abstratas. Sob o título das distinções de razão teria Hume (Cf. Kemp Smith, 1966: 266) admitido o que anteriormente havia negado, que haja alguma idéia não completamente determinada, ou diferente de uma figura, assim como são as fotografias.

7. Cf. Bennett (1971: 11-47) e Kemp Smith (1966: 97-70) para uma leitura menos simpática de Hume das suas reflexões sobre a abstração. As duas leituras caminham, mais ou menos, para um Hume cujo empirismo é o grosseiro, psicológico, do qual a principal tese é que idéias gerais se justificam via imagens particulares, que idéias gerais se aplicam a casos concretos em função da comparação com parâmetros também concretos: esta é a leitura mais adequada - para ambos - de idéias gerais são particulares usados de um modo tal (juntamente com um costume, um ato da mente) que podem representar vários objetos. Mas, a exigência de Hume não é em relação a alguma idéia particular em especial, mas a "alguma" Idéia, que então tem referência ao mundo sensível.

8. O espírito de muitas das considerações deste capítulo parece ser o mesmo da objeção de Borges ao sistema de numeração do memorioso Funes: "Tratei de explicar-lhe que essa rapsódia de vozes inconexas era exatamente o contrário de um sistema de numeração. Falei-lhe que dizer 365 era dizer três centenas, seis dezenas, cinco unidades; análise que não existe nos 'números' *O Negro Timóteo* ou *manta de carne*" (op. cit.: 95). Paralelamente à numeração, Borges acusava de insensatez o idioma de Funes, do qual se inferia um mundo vertiginoso: "Não lhe custava compreender somente que o símbolo genérico *cão* abrangesse tantos indivíduos díspares de diversos tamanhos e diversa forma; aborrecia-o que o *cão* das três e quatorze (visto de perfil) tivesse o mesmo nome que o *cão* das três e quatro (visto de frente)" (op. cit.:96). O veredito de Borges sobre Funes é que nos parece esclarecedor: "Tinha apreendido sem esforço o inglês, o português, o latim. Suspeito, entretanto, que não era muito capaz de pensar. Pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair" (op. cit.: 97).

4. O Conhecimento

A parte 3 do Livro I do *Treatise*, ao se preocupar com o "conhecimento" e com a "probabilidade", não está se ocupando do conhecimento no sentido da "filosofia natural" dos séculos XVI e XVII. A natureza se mostrou acessível à razão humana, no entanto, a colaboração de Hume não pretende ser um incremento às leis de Newton, à teoria corpuscular da matéria, etc. O problema de Hume não é justificar pretensos conhecimentos físicos, ou levar adiante questões "hipotéticas" definitivamente repudiadas, como aquelas sobre o fundamento da gravitação universal (Cf. cap.1: 8-9). O tratamento humeano da questão do conhecimento não visa estabelecer via observação empírica informações sobre como se produzem e modificam os corpos; e, posteriormente, explicar porque podemos esperar que um determinado curso de eventos se realizará. Em suma, Hume não é um filósofo natural como Kepler, Galileo, Newton e outros. O problema de Hume é outro.

O problema de Hume é o problema do "filósofos morais" daqueles mesmos séculos XVI e XVII, a saber, apresentar uma visão de como o conhecimento objetivo - tipo newtoniano por exemplo - é possível apesar de tudo. Apesar de tudo, pois que a revolução científica legou uma interpretação da realidade fortemente discrepante em

relação às experiências ordinárias de um mundo colorido, barulhento, cheiroso, etc (Cf. cap.1: 6-7). A pergunta que representa um desafio para estes filósofos é como afinal é possível "conhecer" um mundo que para a "filosofia natural" não é nem colorido, nem muito barulhento, nem cheiroso, etc? A descrição da realidade da "filosofia natural" está muito afastada da visão ordinária do mundo, como preencher este espaço - dado que, por um lado, não é plausível impugnar um conhecimento tão bem estabelecido e frutífero como o "científico"; e, por outro, não podemos deixar de nos apegar a como as coisas nos aparecem? A pergunta dos filósofos morais é aquela cartesiana (Cf. cap.2: 19): afinal, dadas nossas concepções, como podemos saber se são verdadeiras?

Assim, vimos acima (Cf. cap.2: 19) que Hume enfrenta a questão examinando os materiais que se encontram na mente - "percepções", que se dividem em "impressões" e "idéias" -, perguntando quais "originam" quais. Que impressões dêem origem a idéias oferece, como vimos (Cf. cap.2: 32-3), um critério objetivo para a manutenção de certas idéias. Não se trata, portanto, da tarefa de explicar como tais e tais percepções chegam de fato a serem verdadeiras; mas, diferentemente, de mostrar como que percepções em geral podem em princípio ser verdadeiras. Para Hume, como vimos (Cf. cap.1: 6), trata-se de estabelecer uma ciência da natureza humana, que é uma metafísica - composta de raciocínios profundos e abstrusos - que visa estabelecer justamente esta suposta capacidade humana de alcançar a verdade em geral (Cf.T: XIV). Hume vê a realização desta tarefa num conhecimento do homem, de seus poderes e faculdades, na determinação da extensão e força do entendimento humano, conhecimento de uma privilegiada relação com os conhecimentos particulares - Matemática, Filosofia Natural, Religião Natural, Lógica, Moral e Criticismo - pois que lhes está, numa

metáfora geopolítica, ao centro, a partir do qual é mais fácil compreender até mesmo o que está na mais longínqua periferia, lá onde os objetos são alvos da pura curiosidade (Cf.T: XVI). Em relação a este centro, trata-se para Hume, de estabelecer os princípios da natureza humana, que são os únicos a poderem constituir um fundamento sólido e seguro para as outras ciências. Assim, através do estudo da extensão e força do entendimento humano Hume pretende ao mesmo tempo dar não só um fundamento à pretensão do alcance da verdade por parte dos seres humanos, mas também um limite à possibilidade do conhecimento humano: a descrição de como podemos ter conhecimento contém a reboque a indicação de como *não* podemos ter conhecimento (Cf. Sanfélix, 1986: Introdução: 13-4).

Esta visão das coisas obviamente constitui uma interpretação que pretendemos justificar principalmente a partir da análise da parte 3 do Livro I. Na verdade, as linhas gerais desta interpretação aparecem de forma problemática nos capítulos anteriores. Alguns resultados tópicos têm mérito por si só, a saber, o papel das impressões na justificação das idéias, a alternativa à leitura associacionista das idéias abstratas. Mas, o que é comum a estes resultados, e é estabelecido somente problematicamente no cap. 1, bem como nas considerações acima sobre o conhecimento, é a afirmação da preocupação justificacionista de Hume, e antes de qualquer outra a filosófica. Este, digamos, é o núcleo do nosso problema, a interpretação da filosofia de Hume. Nossos argumentos principais virão da análise da posição de Hume frente a dois problemas filosóficos - sem andar em círculo, pois o são aos próprios olhos de Hume - cruciais para a investigação que leva adiante, a saber, a causalidade (parte 3) e a substancialidade (parte 4). Pensamos que da solução de cada um em particular, bem

como da adaptação das soluções entre si pode-se chegar mais próximo da resposta à difícilíssima pergunta sobre a identidade da filosofia de Hume.

Claro está que as dificuldades à nossa interpretação se encontram nas próprias palavras de Hume, senão vejamos somente uma situação. As considerações acima sobre o conhecimento que interessa a Hume estão baseadas principalmente da Introdução ao *Treatise*. Mas pode-se querer algo que as contradiga mais do que seus parágrafos finais, aqueles que começam na consideração da experiência e da observação para o estabelecimento da ciência da natureza humana (Cf. T: XVI e ss.)? Em primeiro lugar, parece se tratar da aplicação da "filosofia experimental" a assuntos morais, isto está no bojo da comparação do período de tempo entre Thales e Sócrates e entre Bacon e os promotores da introdução de uma nova base à investigação "moral". Em segundo lugar, a apresentação de hipóteses para a explicação de princípios últimos, de qualidades originais da natureza humana, deve ser recusada como presunçosa e quimérica: não podemos ir além da experiência. Por fim, a consideração das dificuldades metodológicas para a observação dos fenômenos humanos, aquelas de coleta das experiências, pois que a repetição dos experimentos se mostra inviável; estas dificuldades e, principalmente, as soluções - "uma observação cuidadosa da vida humana, e tomá-los (os experimentos) como aparecem no curso comum do mundo, no comportamento nos homens em companhia, em negócios e nos seus prazeres" (T: XIX) -, não parecem deixar dúvida sobre o tipo de investigação que se está começando.

Mas, qual é a função de uma consideração como aquela mencionada em segundo lugar no parágrafo anterior? Qual é o status de uma consideração de que não podemos,

mesmo após os mais extenuantes esforços, ir além da experiência? Que tipo de reflexão nos oferece a certeza de que a experiência é nosso último critério, ainda mais assim, a experiência tomada em bloco? Não deixa de ser suspeito que Hume tenha que lembrar, e definitivamente não parece ser para os filósofos naturais, que "a experiência da realidade" (Cf.T:XVIII) de certos princípios deve satisfazer-nos, e fazer-nos considerar encerrada a sempiterna tarefa justificatória que só pode ser da filosofia. Não nos parece que Hume descuide desta complexidade de sua investigação, mas é o que se trata de demonstrar. Seguiremos Hume de perto até que tenhamos o suficiente para por a complexidade à mostra.

O rigorismo da posição de Hume frente ao "conhecimento" nas primeiras páginas da parte 3 (na verdade são ao todo somente quatro páginas, Cf.T: 69-73), é tão pouco justificado que parece que só poderíamos esperar uma espécie de enfraquecimento da posição, aquele levado a efeito na tripla classificação dos raciocínios em comparação de idéias, provas e probabilidade (Cf.T: 124). Mas, seguindo as palavras do próprio Hume, o conhecimento continua a estar constituído somente de relações de idéias (Cf.cap.1: 2), e provas e probabilidade continuam a estar fora do âmbito do conhecimento, por isso a serem no máximo "probabilidade". Mas qual é a posição de Hume a partir desta classificação dos raciocínios? A noção geral que parece estar por trás de toda a abordagem humeana é a de que não se pode saber algo se há qualquer possibilidade de que este algo seja falso. Parece ser esta a concepção de conhecimento que está por trás da exigência de que só será conhecimento o que depender de relações de idéias na concepção de Hume. Para Bennett (Cf.1971: 236), Hume tem uma visão muito restringida do conhecimento, aquela que envolve, como acabamos de indicar, a

cláusula de que X não pode saber que p se há qualquer possibilidade de que não- p . A combater a "excentricidade" da visão de Hume, Bennett dedica três páginas supondo objeções, avaliando a ingenuidade e os erros das objeções, para ao final (Cf.1971: 238) deixar a questão de lado e se ater ao que Hume considera conhecimento: as relações de idéias. No cap.1 (p.1) ventilamos a hipótese da clássica dicotomia de Hume ser tricotomia e já falávamos de um rigorismo de Hume. Agora, acima (p.65), também asseveramos um rigorismo (que parece ser uma maneira normal de caracterizar a visão de conhecimento de Hume, Cf. Kemp Smith, 1966: 349), do qual então dissemos somente poder se esperar um enfraquecimento. A sugestão ou hipótese de trabalho com a qual queremos começar é que a tricotomia apresentada na página 124 do *Treatise* não é um enfraquecimento e que Hume de maneira alguma tem uma visão excêntrica do conhecimento, pelo menos daquele que nós assim denominamos ordinariamente. Mas, como o que segue àquela primeira aproximação, neste mesmo parágrafo, deixa claro, não parece ser isto que encontramos nas primeiras páginas da parte 3. Ao contrário, o que encontramos é a radicalidade da distinção entre conhecimento e probabilidade.

A reflexão humana, o pensamento humano, isto é, para Hume, a operação com idéias pode tomar a forma de proposições que expressam relações entre elas, estas relações Hume chama de "filosóficas". Isto significa, conforme a página 14 (T), que os termos, as idéias, relacionadas são passíveis de alguma espécie de "comparação". Portanto, a reflexão ou pensamento humano, que é conhecimento, pode ser expresso nestas formas de relacionar os itens ou termos, ou seja, as idéias. Cabe observar ainda que as relações abaixo arroladas são todas as que existem, encontradas após uma

consideração diligente (Cf. loc. cit.) de todas as qualidades que de alguma maneira permitem a comparação entre objetos (sic), que dão lugar às relações filosóficas.

As relações filosóficas para Hume são as seguintes: semelhança, identidade, relações de tempo e lugar, proporção em quantidade ou número, graus em qualquer qualidade, contrariedade e causação (Cf.T: 69). Como estão constituídas e de que forma relacionam seus relata está explicado brevemente na seção V (T: 13-5) da parte 1. O que interessa Hume agora, na parte 3, é saber de que modo estas relações podem, se é que alguma pode, nos fornecer "conhecimento".

A possibilidade de certeza e segurança, isto é, conhecimento, está ligada à possibilidade da mudança da relação em função da mudança da concepção dos relata. Hume chama esta possibilidade de mudança de "dependência" (Cf.T:69). Como vimos (Cf.cap.1), há duas possibilidades, a saber, quando mudam as idéias comparadas muda ou não a relação comparativa (na verdade, muitas vezes são instanciações da relação). A primeira possibilidade é que pode fornecer conhecimento stricto sensu. Sempre que a relação não muda ao mudarem as idéias comparadas estamos frente à probabilidade.

Podemos modificar ligeiramente o exemplo de Hume (Cf.T: 69) e dizer que a idéia de retângulo pode nos fornecer a relação de igualdade quando comparamos entre si os seus ângulos internos. Este é um caso da relação de "proporção em quantidade ou número" que é também exemplo de "conhecimento e certeza". Por outro lado, a relação de distância entre dois objetos, instanciação da relação espacial, é invariável quando da consideração de quaisquer outros dois objetos (sic) nas mesmas condições, ou seja,

na mesma distância entre si.

Neste sentido, das sete relações, algumas possuem esta característica e outras não. Identidade, relações de tempo e espaço e causação não podem fornecer, segundo Hume, "conhecimento" *stricto sensu*. As demais, a saber, semelhança, proporção em quantidade ou número, graus em qualquer qualidade e contrariedade, podem. Hume forma este segundo grupo porque afirma haver uma espécie de teste para estas relações. Semelhança, diferenças de qualidade e contrariedade podem ser constatadas imediatamente, por inspeção direta. Em parte (Cf.T: 70) é assim também que asseveramos proporções ou diferenças quantitativas, no caso de estarmos frente a pequenos valores, como que dimensionadas à nossa percepção. Por outro lado, há um expediente artificial para proporções e quantidades de valores outros que não os facilmente perceptíveis e comparáveis, expediente este que permite as demonstrações seguras e certas da matemática, qual seja, a comparação de unidades (Cf.T: 71). Este último é o caso, em geral da Álgebra e da Aritmética. Quanto ao terceiro ramo da matemática considerado por Hume, o da Geometria, embora o exemplo da "dependência" dado acima diga respeito claramente à Geometria, esta ciência não goza do mesmo estatuto das outras duas. Ela não pode fornecer conhecimento (Cf.T: 70-1), principalmente, por se assentar em princípios que dependem de relações que não podem fazê-lo. Seus princípios se baseiam "na aparência geral dos objetos" e não podem garantir a incondicional veracidade de suas afirmações na medida em que para tais afirmações não possuímos nenhum expediente "artificial" à maneira da Álgebra e Aritmética. Mas elas muito se aproximam da universalidade e da exatidão porque são muito simples e confiáveis; são portanto, verdadeiras num alto grau de probabilidade.

Posteriormente, como é sabido, Hume mudou de opinião sobre o status da Geometria (Cf.E: 25), ela passou a fazer parte do grupo de ciências cujas proposições são capazes de ser descobertas pela mera operação do pensamento, sem dependência do que existe em qualquer lugar do universo. Não é necessário insistir no quanto uma consideração deste tipo difere daquela que afirma que os princípios da Geometria se baseiam na aparência dos objetos¹.

Basicamente, quanto ao outro grupo, aquele das relações filosóficas que não podem fornecer conhecimento, ele está formado de relações com as quais não podemos comparar os relata, por assim dizer, à primeira vista ou através de uma só consideração, ou ainda, não podemos compará-los demonstrativamente, pois que não temos nenhum expediente artificial qualificado para tanto (Cf.T: 70). Quanto a elas importa, então, alternativamente, saber como operam e se podem, se tanto, ser objeto de "crença", já que definitivamente não de "conhecimento".

Hume avança rapidamente. Quanto às relações de espaço e tempo, nelas não há nada envolvido que possa ser responsável pela existência dos objetos nestas relações; nem, enquanto relações espaço-temporais simplesmente, podem elas ser a base de inferências para o não experienciado. Quanto à identidade, o que acontece é que para nós assegurarmos de que o objeto é o mesmo, depois de um intervalo durante o qual não o percebemos, é necessário que suponhamos uma causalidade que garanta a sua identidade numérica. Nestas relações os objetos variam independentes das relações e somente a "experiência" pode nos dizer se e de qual maneira elas são constantes ou variáveis, necessárias ou contingentes. A causalidade, por fim, é a única relação na qual

podemos acreditar estar envolvida alguma necessidade, isto é, alguma segurança.

É somente a causação que produz uma tal conexão que nos dá segurança sobre a existência ou ação de um objeto que foi seguido ou precedido por qualquer outra existência ou ação; nem podem as outras duas relações ser usadas em raciocínios exceto na medida em que elas afetam ou sejam afetadas por ele (T: 73-4).

E Hume, definitivamente, não deixa dúvidas sobre o status especial desta relação filosófica que não fornece "conhecimento".

Aqui, então, aparece que destas três relações, que não dependem das simples idéias, a única que pode ser reconduzida para além dos sentidos é a causação. A esta relação, portanto, devemos tentar explicar completamente (...)(T: 74).

A primeira aproximação à causação segue em passo firme (Cf.T: 75 e ss.). Na observação de dois objetos que chamamos causa e efeito podemos constatar certas características que são invariáveis na relação.

a) Ser causa ou efeito não é uma qualidade simples dos objetos; um objeto não é causa ou efeito assim como é amarelo por exemplo. Não há nada existente que não possa estar nesta relação.

b) É um componente sempre presente na relação causal que seus relata sejam contíguos espacialmente.

c) É igualmente invariável na relação em questão que o que chamamos causa seja

anterior ao que chamamos efeito.

d) É tido como um componente irrecusável da relação de causalidade uma conexão necessária entre a causa e o efeito, senão não diríamos que A é causa de B ou que B é o efeito de A.

Destas características todas, Hume não hesita, a mais importante é sem sombra de dúvida a conexão necessária (d); ora, na exata medida em que podemos ter contigüidade e sucessão sem termos causação. Portanto, seguindo a máxima de que impressões conferem clareza às idéias (Cf.T: 75), é desta idéia que devemos perguntar qual é a origem, de onde é derivada e qual é a impressão a que corresponde.

Mas, que isto seja motivo de investigação talvez não tenha ficado claro a partir da pura e simples afirmação da não coextensividade das características da conexão necessária (d), por um lado, e contigüidade (b) e sucessão (c) por outro. O problema, segundo Hume, está em que a observação daqueles objetos que estão na relação causal não nos permitiu constatar nada mais além da contigüidade e sucessão, que objetivamente não são suficientes para estabelecermos relações causais. Mas, nós poderíamos nos perguntar: não são?

Seguimos até aqui, mas algumas perguntas já começam a nos ocorrer. Afinal, não era a causação apresentada como a relação que tinha um status privilegiado, a única a nos fornecer segurança? Não era ela mesma a única a poder garantir até mesmo a identidade dos objetos? Qual é o problema agora? Aliás, como pode a causação, em

função mesmo do que Hume havia assentado sobre o "conhecimento", fornecer alguma espécie de segurança?

Este status privilegiado da causalidade pode ser atestado ainda de outra forma, através da segurança com a qual Hume afirma coisas como "*eu encontro* em primeiro lugar que quaisquer objetos considerados como causas ou efeitos são *contíguos*" (T: 75), "*nós podemos* portanto *considerar* a relação de CONTIGÜIDADE *como essencial* para esta de causação; ao menos podemos supô-la assim, *de acordo com a opinião geral* (...)"(ibidem), e também a respeito da anterioridade das causas: "a segunda relação que *devo considerar como essencial* a causas e efeitos, (...)"(T: 75-6), e ainda outras, dentre as quais talvez a mais destacada seja: "*existe* uma CONEXÃO NECESSÁRIA a ser levada em considerção, (...)"(T: 77, os grifos são todos nossos: AK, com exceção de contíguos). Como entender Hume quando ele afirma "eu encontro"? Quem somos "nós" que podemos considerar a contigüidade "essencial" para a causação? De quem é a "opinião geral"? Onde "existe" uma conexão necessária a ser levada em consideração? Mas, fazer estas perguntas não é se perguntar "qual é, afinal, o problema da causalidade?"

Avançaremos por partes; primeiro veremos o que há em Hume por trás de tais perguntas, depois o que Hume tem a dizer sobre o problema representado pela causalidade.

Kemp smith (Cf. 1966: 369) ao comentar as afirmações humeanas acima mencionadas, principalmente esta que consideramos a mais destacada: sobre o

elemento irrecusável da conexão necessária, deixa claro o que considera o mais importante. Ele dá o seguinte título ao subcapítulo sobre o assunto: "Hume não adota uma visão meramente de 'Uniformidade'da causação". Segundo este autor (Cf. loc. cit.), não se trata, para Hume, só porque as únicas características que observamos nos exemplos causais são contigüidade e sucessão, de negar a eficiência causal e assumir que o que foi confundido com ela foi meramente a constância ou a uniformidade da seqüência. Trata-se, ao contrário, para Hume, de admitir a CONEXÃO; e ainda mais, de considerá-la necessária e acreditar, por fim, que esta necessidade é sua diferença essencial. Esta admissão por parte de Hume, levada em conta por Kemp Smith, no entanto, é contraditória ou paradoxal em relação à fama de Hume (Cf.cap.1). Kemp Smith, no princípio, não a considera assim, pois a utiliza como explanans; embora comece o subcapítulo mencionado com: "O que agora torna o problema causal para Hume tão difícil de resolver é que desde o começo ele se recusa a aceitar como adequada qualquer abordagem meramente de regularidade"(ibidem). Esclarecer este paradoxo ou contradição é o que nos ocupará agora.

Na verdade, ele aparece em relação a várias outras expressões, tais como "causas ocultas", "poder ativo", "fontes e princípios últimos", "hipóteses". Quanto às hipóteses, nós havíamos notado no cap.1 (pp.8-9) a influência de Newton no pensamento de Hume, principalmente, a dualidade de uma influência que tinha um aspecto positivo e outro negativo frente aos assuntos que poderíamos dizer estarem cobertos pelas expressões acima mencionadas. Podemos esclarecer nosso paradoxo associando seus termos à esta dualidade, examinando, primeiramente, um caso privilegiado da postura de Hume frente à "força", à "atividade". Assim talvez nosso paradoxo se desfça, se dilua

numa concepção não mais contraditória, mas antes dual, que diga respeito a dois níveis de argumentação².

A nota 1 da página 73 do *Enquiry* deixa claro que a "vis inertiae" da nova filosofia - a newtoniana - que é *atribuída à matéria* não merece muito exame. Segundo Hume, isto significa, do ponto de vista - nosso contemporâneo - da filosofia da ciência, que "na experiência" verificamos que um corpo em repouso ou em movimento continua sempre neste estado até que seja dele tirado por uma nova causa. É "na experiência" também que encontramos que um *corpo impelido* toma tanto movimento *do corpo que o impõe* quanto movimento adquire. Segundo Hume, é isto que encontramos "na experiência", estes são os fatos. De forma que quando Newton chama isto - esta característica do comportamento da matéria - de "vis inertiae", segundo Hume, ele está somente querendo "marcar estes fatos" (a expressão é de Hume, E: loc. cit.), por assim dizer, designá-los, a eles os fatos da experiência. Segundo Hume, Newton não pretende estar designando com aquela expressão nenhum poder inerte, um poder, como o adjetivo indica, inativo. O outro exemplo mencionado por Hume na nota em questão, a força gravitacional, recebe o mesmo tratamento: "quando falamos de gravidade, nós designamos certos efeitos, sem compreender aquele poder ativo"(ibidem).

"Sem compreender aquele poder ativo" e a recusa da designação de um poder inerte parecem estar em consonância com a recomendação de um ceticismo modesto na *Física* (sic) (Cf. Ap: 639), o que importa em que mesmo nesta ciência - a nova filosofia - devemos confessar uma ignorância em assuntos que excedem nossa capacidade humana. Mas, esta recomendação à Física vem após uma contribuição do

próprio Hume a esta ciência, a respeito da querela do vácuo³. O que é estranho é que Hume por motivos "filosóficos" faça uma recomendação deste tipo à Física, ou à nova filosofia. Deslizes deste tipo estão entre os alvos principais de sua argumentação; mas, por vezes, Hume faz tudo depender da "obscuridade dos termos que usamos" (ibidem), portanto, de questões conceituais que às vezes dizem respeito a termos bem específicos das ciências. Quanto à estranheza, podemos justificá-la agora e ao mesmo tempo voltar ao ponto central da nossa questão⁴.

Contra a idéia de que Hume estaria afirmando um ceticismo moderado na ciência física, apesar do texto citado do *Appendix* ser do próprio Hume, assim como que recomendando métodos a cientistas como Newton e, portanto, sugerindo que expressões como "força", "energia", "poder" sejam ao máximo recursos lingüísticos a não denotarem nada real; contra esta idéia podemos citar o tom geral da nota do *Enquiry* (Cf. p.73n1), cuja primeira parte comentamos. Tratamos de frisar expressões que não podem deixar dúvidas sobre este tom. Na nova filosofia, a Física, a força inercial é atribuída à matéria, os corpos considerados por ela exercem forças uns sobre os outros, eles se impelem, de forma a não restar muita dificuldade e a questão não merecer muito exame.

Se a referência ao tom não é suficiente, então o que se segue na nota em questão - na segunda parte na nossa divisão - deveria dirimir as dúvidas restantes. Hume nos afirma que a intenção de Newton não era, ao asseverar que "força inercial" e "força gravitacional" dizem respeito "somente" aos fatos da experiência, privar as causas de toda a força ou energia. Tanto não era, que para explicar melhor a atividade da atração

universal até tentou uma "hipótese" temerária a respeito de um fluido etéreo ativo, mas era apenas uma "mera hipótese" na qual não se deveria insistir sem mais experimentos⁵. Segundo Hume, o que Newton pretendia era roubar a força ou energia de causas metafísicas, aquelas que não tiveram autoridade na Inglaterra, aquelas avançadas inicialmente por Descartes e posteriormente também por Malebranche e outros cartesianos, aquelas que atribuíam a Deus a única e universal eficácia e atividade.

Por seu lado, Hume sabe o quanto há de metafísica nesta questão, em função, superficialmente, da prevalência da visão cartesiana entre os metafísicos: mas, ainda, Hume o sabe, por ter consciência do nível em que se move sua argumentação e, portanto, de quem são os seus adversários: Hobbes, Clarke, Locke e os frívolos (Cf. T: 80-2), todos eles filósofos "morais" ou filósofos simplesmente⁶. Newton, com certeza, não interessa porque não é um filósofo moral, ou seja, Hume sabe quem são seus adversários à revelia de Newton, na verdade, à revelia de suas tentativas metafísicas⁷. Portanto, o que fica claro na nota 1 da página 73 do *Enquiry* é a importância atribuída à posição newtoniana de considerar a gravidade como uma "hipótese matemática", sem implicações metafísicas para as ciências físicas. Este é o sentido do elogio de Hume a Newton: um cientista cuidadoso e modesto que não sucumbe às facilidades da metafísica e às facilidades em geral (Cf. n.5).

A implicação do elogio de Newton é clara: a atividade causal existe na matéria, ao contrário do que muitos metafísicos pensavam a respeito de Newton, que pretendiam utilizar para provar que Deus é o único agente. O esclarecimento do papel de Newton nas ciências físicas implica também, inversamente, a irrelevância da física para a

metafísica. Este é, e concordamos com Buchdahl (Cf.1988: 330-1), o sentido da afirmação de Hume de que as facilidades da física, as suas relações causais bem estabelecidas, são tão ininteligíveis quanto as suas dificuldades, as relações causais problemáticas ou recôndidas.

É comum aos homens, em tais dificuldades (dar as causas de fenômenos extraordinários), recorrer a algum princípio inteligível como a causa imediata daquele evento que os surpreende e que, eles pensam, não pode ser explicado a partir dos poderes comuns da natureza. Mas, os filósofos, que conduzem suas investigações um pouco mais longe, imediatamente percebem que, mesmo nos eventos mais familiares, a energia da causa é tão ininteligível como no mais incomum e que nós somente aprendemos por experiência a *conjunção* freqüente dos objetos, sem sermos capazes de compreender qualquer coisa como a *conexão* entre eles (E: 69-70).

Outro exemplo da dualidade que queremos estabelecer pode ser encontrado na seção 15 do *Treatise*: "Das regras para julgar de causas e efeitos" (pp.173-6)⁸. Explicar nossa dualidade, a posição dos termos de um pretenso paradoxo em Hume, pode importar em explicar como Hume pode, segundo Strawson, "muito consistentemente proceder a formulação de 'regras para julgar de causas e efeito'" (1985: 14). Segundo este mesmo autor (Cf. loc. cit.), trata-se de uma tarefa de refinamento e elaboração de cânones e procedimentos indutivos, em função dos quais criticamos e até, às vezes, rejeitamos o que estamos naturalmente inclinados a acreditar. Trata-se de uma metodologia (Cf.T: 175) que deve ser acomodada ao lado de algo diferente.

Sobre este algo diferente não queremos antecipar muito, mas os resultados estabelecidos anteriormente à seção em questão são muito significativos.

(...) Eu repito o que tive muitas vezes a ocasião de observar, que como não temos nenhuma idéia que não seja derivada de uma impressão, precisamos achar alguma impressão que dê lugar a esta idéia de necessidade, se nós afirmamos realmente ter uma tal idéia. Com este propósito, considero os objetos em que geralmente se supõe que a necessidade reside; e descobrindo que ela é sempre atribuída a causas e efeitos, viro meus olhos para dois objetos que supostamente estão nesta relação; examino a eles em todas as situações em que podem se encontrar. Imediatamente percebo que eles são *contíguos* no tempo e espaço, e que o objeto que chamamos causa *precede* o outro que chamamos efeito. Em nenhum caso posso ir adiante, nem é possível para mim descobrir uma terceira relação entre estes objetos. Amplio, portanto, minha visão a fim de compreender vários casos, eu sempre encontro os mesmos objetos existindo em relações semelhantes de contigüidade e sucessão. À primeira vista isto parece servir muito pouco ao meu propósito. A reflexão sobre vários exemplos somente repete os mesmos objetos; portanto, não pode nunca dar lugar a uma nova idéia. Mas, investigando melhor, descubro que a repetição não é em cada particular a mesma, mas produz uma nova impressão que eu presentemente examino. Pois, após uma repetição freqüente eu descubro que diante da aparição de um dos objetos a mente é *determinada* pelo costume a considerar seu acompanhante usual e a considerá-lo numa luz mais forte em função da consideração de sua relação com o primeiro objeto. É esta impressão, então, ou *determinação*, que me oferece a idéia de necessidade (T: 155-6).

Quanto à natureza da conexão necessária, do elemento crucial da causalidade, Hume não estaria deixando muitas dúvidas.

A conexão necessária entre causas e efeitos é o fundamento de nossa inferência de um para o outro. O fundamento de nossa inferência é a transição que surge da união costumeira. Estas são, portanto, o mesmo (T: 165).

Em consonância com estes resultados a seção sobre as regras começa afirmando um princípio, o de "que a conjunção constante dos objetos determina sua causação" (T: 173). Mas, logo após, em função de que "qualquer coisa pode *produzir* qualquer coisa" (ibidem: o grifo é nosso: AK), Hume considera apropriado fixar algumas regras gerais

mediante as quais nós podemos *saber* quando os objetos *realmente* produzem uns aos outros ou são causas e efeitos. Sobre estas palavras de Hume Buchdahl faz o seguinte comentário: "Ele (Hume) não está dizendo que nós *chamamos* estas coisas que satisfazem certas regras de causas; ao contrário: uma aplicação destas regras revela quando qualquer coisa (satisfazendo estas regras) '*realmente*' é uma causa" (1988: 344).

Assim temos à mostra os dois níveis em Hume, o empírico e o metafísico. Ao nível empírico Hume formula regras metodológicas para o descobrimento de causas físicas reais, e ao nível metafísico ele nega a eficiência causal transcendente⁹. Vejamos isto nas regras.

A regra 3 nos diz: "Precisa haver uma união constante entre a causa e o efeito. É principalmente esta qualidade que constitui a relação (de causalidade)" (T: 173). O que esta regra nos diz é que normalmente o que (os objetos) satisfaz esta regra está na relação causal, no espírito newtoniano da primeira parte da nota do *Enquiry* (Cf.p.73n1), quando Hume fala em "marcar" os fatos. É neste sentido que Buchdahl distingue em primeiro lugar o papel de "signo" da conjunção constante (Cf.1988: 344), oposto posteriormente ao papel de "fonte genética" (Cf.1988: 345n2). Neste mesmo sentido, a regra 7 nos diz: "A ausência ou presença de uma parte da causa é aqui suposta estar sempre ligada à ausência ou presença de uma parte proporcional do efeito. Esta conjunção constante prova suficientemente que uma parte é a causa da outra. Nós devemos, no entanto, tomar cuidado para não tirar tal conclusão de poucos experimentos" (T: 174).

A exigência de vários experimentos e a observação da regra 3, de que a conjunção constante que *principalmente* constitui a causalidade, apontam para o aspecto que nos interessa: de que a conjunção constante não é tudo, antes, como afirma Buchdahl (loc. cit.) é signo da causalidade, que faz sentido falar em "diferenças *nas causas*". A regra 6 esclarece o ponto: "A diferença nos efeitos de dois objetos semelhantes precisa proceder daquele particular no qual eles diferem. Pois como causas parecidas sempre produzem efeitos parecidos, quando em qualquer caso verificamos nossa expectativa ser desapontada, precisamos concluir que esta irregularidade procede de alguma diferença nas causas" (T: 174).

Como havíamos afirmado anteriormente (p.73), a dualidade da posição de Hume também aparece em relação a várias outras expressões. A preocupação metodológica e o que ela representa, a saber, podemos falar de causas no sentido físico, estão presentes claramente no caso das "causas ocultas" e da "contrariedade dos eventos" das páginas 130 e ss. do *Treatise*; na verdade, trata-se de estabelecer o que pode significar do ponto de vista físico o "acaso" da expressão vulgar, isto é, uma causa secreta ou escondida (Cf.T: 130)¹⁰. O que nos importa é ver que se pode falar, fisicamente, inclusive de causas secretas ou escondidas¹¹. A suposta "incerteza da natureza" (Cf.T: 131) quando levada ao extremo, à "incerteza nas causas" (Cf.T: 132), é simplesmente fruto de uma postura vulgar no sentido pejorativo (Cf. loc.cit.). O que acontece é que "em quase toda parte da natureza existe contida uma vasta variedade de fontes e princípios, que estão escondidos, em função de sua pequenez e isolamento"; e quando os filósofos - os cientistas - se preocupam com eles "descobrem que é ao menos possível a contrariedade dos eventos não proceder de qualquer contingência na causa, mas da

operação secreta de causas contrárias" (ibidem). O famoso exemplo de Hume é o da pesquisa referente ao motivo da parada do mecanismo de um relógio (Cf.loc. cit.): alguém treinado nesta atividade pesquisaria motivos insuspeitáveis aos olhos não treinados. Este treino, este "conhecimento avançado" (Cf.T: 131), necessita, normalmente, de vários experimentos, de vários casos de experiência, para que se constitua: mas, haverá vezes (Cf.loc. cit.) - e fica claro o requinte metodológico de Hume - em que, em função do conhecimento que temos desta situação, ousaremos adiantar motivos a partir de um único experimento, claro que quando bem preparado e examinado. É uma maneira, com certeza, de o escondido se revelar, obviamente caso estejamos certos¹². Assim, uma causa secreta ou escondida não tem ônus metafísico, tem, ao contrário, quando muito, ônus físico, isto é, depende de observação cuidadosa, investigação exata, e mesmo, de postura científica. Portanto, não há problema em se falar, fisicamente, de causas secretas ou escondidas, trata-se, na pior das hipóteses, de causas "ainda" secretas ou escondidas.

É por estas razões que Hume pode falar, metodologicamente, numa tripla distinção. Na verdade, ela vem da necessidade de levar em consideração o fato de que no "discurso ordinário" (Cf.T: 124), e isto também inclui o científico, muitos argumentos são recebidos com um grau superior de evidência, isto é, de certeza. Ora, é justamente nestas partes do *Treatise* onde são discutidas questões metodológicas, "contrariedade dos eventos", "incerteza da natureza", que Hume reconhece a efetividade da causalidade física.

Pareceria ridículo alguém que dissesse que é somente provável que o sol nascerá amanhã, ou que todos os homens deverão morrer, embora

seja claro que não temos outra segurança destes fatos do que aquela que a experiência nos oferece (T: 124)¹³.

O que está a nossa frente agora é explicar o que poderia alguém querer dizer caso afirmasse, como a citação acima sugere, que é somente "provável" que o sol nascerá amanhã. Isto é, o que temos que enfrentar agora é aquele problema referido na página 72 como o "problema da causalidade", aquele que não estava à vista na preocupação humeana com a força inercial ou também com a força gravitacional. Temos que nos pronunciar agora sobre o "algo diferente" acomodado ao lado da metodologia, ou ao lado do qual a metodologia foi acomodada, algo este sobre o qual não queríamos antecipar muito anteriormente (p.87). E não queríamos, justamente para não prejudicar a distinção ou dualidade que tentávamos estabelecer. Naquela situação, não mais que mencionamos o que Hume julgava ter estabelecido num outro nível, com o qual nos ocuparemos a seguir. Na verdade, deveríamos também terminar esclarecendo qual é a preocupação humeana com o conhecimento. Pensamos ter estabelecido qual é uma das preocupações de Hume a respeito do tema, pelo menos existe outro - o nosso segundo termo da dualidade - e está intrinsecamente misturado com este que tentamos estabelecer neste capítulo.

Notas:

1. Kemp Smith, após afirmar que existem problemas com "idéia" e com a classificação das relações (Cf. 1966: 350 e ss.), reconhece a propriedade da distinção entre conhecimento e "crença". Mas, afirma que a doutrina de Hume exige uma distinção tripla: apreensão imediata, conhecimento e crença (Cf. 1966: 356). No que Hume chama conhecimento caberiam, por um lado, a constatação imediata de semelhanças, diferenças e graus de qualidade; e, por outro, relações entre conteúdos definidos conceitualmente, relações que não estabelecem semelhanças e diferenças entre itens percíveis da experiência, mas "ratios" entre tipos de conteúdos. Ao campo da "crença", da probabilidade, restariam as relações de identidade e causação que estabelecemos entre existências não imediatamente experienciadas, bem como as várias relações entre locações espaciais e temporais. Nesta concepção de Kemp Smith obviamente não está implicada a sugestão de que a distinção do começo do *Treatise* mereceria uma correção ou enfraquecimento por parte de Hume. Na verdade, Kemp Smith se pronuncia sobre uma outra complexidade do pensamento de Hume, enquanto aquela sugestão será por nós combatida.

2. Dois textos que concluem pela existência de dois níveis de argumentação em Hume são os de Buchdahl (1988: 325-48) e Carrion (1979). Este último se pronuncia, principalmente, sobre as "causas ocultas", mas a autora reconhece a extensão do problema ao ligar sua questão à experiência e à transcendência (Cf. op. cit.: 266 e ss.) e por fim à metafísica (Cf. op. cit.: 271). O aspecto interessante deste texto é justamente construir a posição de Hume, num primeiro momento, em relação às causas ocultas como paradoxal: sua negação e sua admissão. Mas, a inconsistência não é uma das características do pensamento de Hume e a autora antecipa um segundo momento de sua argumentação: "Tentaremos mostrar que se tratam de posições que precisam ser mantidas conjuntamente, e que há lugar para ambos no pensamento de Hume, sem inconsistência" (op. cit.: 264). O texto de Buchdahl é mais abrangente que o de Carrion, mas a conclusão é a mesma (Cf. op. cit.: 343).

3. Para Hume o vácuo não pode existir (Cf. T: 53 e ss.): quando Newton o afirma ele quer dizer que os corpos estão colocados de uma tal maneira a receber outros corpos entre eles sem impulso ou penetração. E significar isto com "vácuo", para Hume, é somente aproximadamente correto, em função de não sabermos muito bem o que de fato queremos dizer: "A natureza real desta posição dos corpos é desconhecida" (ibidem). Isto enseja um ceticismo modesto na Física (sic).

4. Quanto à interpretação desta nota do *Appendix*, a nossa difere da de Carrion (Cf. 1979: 271): Hume não estaria falando de causas ocultas "físicas", isto é, causas "ainda desconhecidas". Por outro lado, Hume também não estaria se atrevendo a falar filosoficamente de causas físicas, portanto, de causas "incognoscíveis" (são causas das quais o conhecimento é para sempre inacessível - Cf. op. cit.: 264 - e o é não apenas de fato, mas por princípio - Cf. op. cit.: 266). Para Carrion trata-se de uma terceira situação, "mais de ficção científica do que de metafísica, e Hume ele próprio não se furta de participar, sem compromisso, de seu exercício..." (1979: 271). Mas para nós, trata-se da segunda situação anteriormente mencionada. Hume, por vezes, é pretensioso com seu ceticismo, e se atreve a recomendá-lo à ciência física: atreve-se a falar em "natureza real" ao nível físico e dizer que as há que são definitivamente desconhecidas. A razão disto está em que sua abordagem teórica, seus conceitos fundamentais, na sua visão das coisas, depende de certa estrutura real: suas impressões não podem depender de algo não positivo como o vácuo. Conversamente, na medida em que a argumentação filosófica é seu terreno próprio, Hume formula razões para não existir o vácuo ou o

tempo sem mudança (Cf.: Buchdahl, 1988: 330, 387). A este respeito pensamos que não é pouco significativo que Hume tenha abandonado toda a sua filosofia da Geometria do *Treatise*.

5. Na verdade, neste uso de hipótese temos mais um exemplo da dualidade que nos ocupa. Por um lado, trata-se de uma hipótese a ser testada, a enfrentar a experimentação, embora Hume lhe agregue a pejorativa qualificação de "mera" hipótese, isto é, fruto da criatividade a não ser levada em consideração, caso não haja comprovação, o que confere a Newton as qualidades de cientista cuidadoso e modesto. Por outro lado, no nosso primeiro capítulo (p.9) tínhamos chamado a atenção para a ojeriza de Newton para com as "hipóteses", e afirmávamos, "para com aquelas explicações entendidas negativamente como imaginativas, especulativas, como não provenientes da experiência" (loc. cit.) Newton, ao mesmo tempo, aceita e recusa as hipóteses? Não, com certeza. Newton aceita a hipótese física de um fluido etéreo ativo como solução possível a ser testada. A principal característica desta hipótese é estar, por direito, no âmbito da experiência, isto quer dizer, as experiências a serem feitas para verificá-las são empíricas. As hipóteses, por outro lado, que Newton rejeita são as que não estão submetidas a este controle da experiência, da empiria, aquelas metafísicas. Sobre os usos newtonianos e humeanos de "hipótese" Cf. Buchdahl (1988: 333-7).

6. Todos os contra-argumentos encontrados por Hume, a saber, os de Hobbes, Clarke, Locke e dos frívolos, supõem o que está em jogo (Cf.T: 80-2). Não está em jogo, como pensa Hobbes, creditar diferenças aos pontos do espaço e da sucessão temporal para explicar o começo da existência, é preciso explicar estas diferenças mesmas. A contradição expressa no conceito de auto-produção, que envolve a contemporaneidade da causa e do efeito, levada a cabo por Clarke, supõe como primitiva e inquestionável a causalidade e suas implicações. O mesmo acontece com Locke na sua acusação de sem-sentido da tentativa de tomar-se "nada" como causa. O contra-argumento do frívolos - o conceito de efeito está implicado no de causa - não traz nenhuma luz sobre o ponto, a saber, se cada ser para começar a existir precisa ter uma causa, em que reside esta necessidade? Hume vai ao ponto: "(A conclusão acima) não se justifica mais do que se segue de que todo o marido tenha que ter uma esposa, que todo homem tenha que ser casado" (T: 82).

7. Segundo Buchdahl (Cf. 1988: 386-7), elas são ensejadas por uma necessidade de "explicar" melhor a gravidade e vão até a especulação de um agente material ou imaterial, entre os quais Newton não escolhe, deixando a opção ao seu leitor.

A gravidade deve ser causada por um agente atuando constantemente de acordo com certas leis, mas se este agente é material ou imaterial eu deixo à consideração dos meus leitores (Newton: *Papers & Letters on Natural Philosophy*; ed. I.B. Cohen, Harvard, 1958: 32 Apud: Buchdahl, *ibidem*).

8. Uma análise mais completa desta seção encontra-se em Buchdahl (Cf.1988: 343-8) numa seção intitulada: "Hume's Canons of Causal Reasoning". Utilizaremos posteriormente de uma distinção muito esclarecedora estabelecida por este autor.

9. É interessante notar que este nível empírico é sistematicamente ligado ao "realismo empírico" de Kant. Carrion (Cf. 1979: 268-9) não se utiliza da expressão de Kant, mas refere este autor justamente quando fala da experiência como um todo e da posição de Hume sobre esta questão, citando o *Enquiry* (p.45), de cuja citação o ponto principal tem um correspondente no *Treatise*, no texto citado por nós anteriormente (p.78 acima). O esclarecimento do que significa a passagem do *Enquiry* citada pela autora é que remete diretamente ao que Kant entendia por "realismo empírico": "podemos transcender a experiência imediata, mas não *sair fora* da experiência" (p.269). Buchdahl (1988: 328n5, 344) chama este nível empírico de positivo e o liga ao "realismo empírico". Strawson (1985: 12) também liga este nível do pensamento de Hume ao realismo empírico de Kant: "o nível do pensamento empírico cotidiano" (loc. cit.).

10. É certo que o ponto estritamente metodológico é um tanto abalado ou enfraquecido quando percebemos que Hume encaminha a discussão até ele numa linguagem às vezes psicológica, que se utiliza constantemente de expressões como "perfeição do hábito", "segurança completa", "idade da maturidade" (Cf.T: 130 e ss.). Esta linguagem psicológica abala o ponto metodológico na exata medida em que parece reduzir as propriedades objetivas de um posicionamento científico frente à "contrariedade dos eventos" a efeitos psicológicos (computáveis) de crenças conflitantes (mensuráveis) (Cf.T: 131-7, 148-9), assim como uma resultante de energias psíquicas contrárias. Mas, o ponto metodológico é central, trata-se de esclarecer as várias situações em que nós podemos passar seguramente de "probabilidades" a "provas" (Cf.T: 131), que com certeza não são subjetivas no sentido de relativas, ou de meramente psicológicas ou privadas.

11. Cf. Carrion (1979: 266) sobre a importância da distinção entre causas ainda desconhecidas e causas para sempre ocultas e inacessíveis para o restabelecimento da consistência supostamente perdida do pensamento de Hume. Cf. ainda nota 3 acima.

12. Popper (Cf. 1972: 27 e ss.) afirma haver um "problema da indução": que diz respeito à "questão de saber se as inferências indutivas se justificam e em que condições" (1972: 28). Este problema foi identificado, Popper afirma seguir Kant (Cf. 1972: 35), como o "problema de Hume". Uma tentativa de solução foi a criação de uma Lógica Indutiva (Cf. 1972: 29), que teria já nascido problemática em função das análises de Hume do "princípio de indução" (loc. cit.). O que nos importa nesta maneira de ver as coisas é o seguinte: a introdução de Hume é feita numa discussão, segundo Popper, metodológica a respeito da ciência, isto, é a questão primeira é saber quais são os métodos das ciências empíricas, a que damos o nome de ciência empírica (Cf. 1972:27). E, embora Hume tenha sido o responsável pela identificação de problemas para um dos pilares de uma Lógica Indutiva, ele, o próprio Hume, não deixou de adotar uma postura "naturalista" para demarcar ciência de não ciência (Cf. 1972: 36). Para a questão que nos interessa nesta nota - a posição metodológica de Hume - a consequência, segundo Popper, é a de que, mesmo antes dos positivistas lógicos, Hume consideraria enunciados científicos ou legítimos tão-somente aqueles redutíveis a enunciados elementares ou de observação (Cf. loc. cit.). Para Popper, esta compreensão tem problemas que exigem uma Lógica Indutiva, e isto consequentemente representa um critério de demarcação: o método da ciências é indutivo: Indução pura e simples de enunciados particulares para enunciados gerais. É isto que Popper tira do último texto do *Enquiry*. Monteiro (Cf. 1978) identifica o suposto desta interpretação de Hume: ele teria como objeto de reflexão, principalmente, a investigação científica, ele pretenderia estabelecer uma "lógica da ciência". Segundo Monteiro (Cf. op. cit.: 86), a visão de ciência que esta interpretação tipo popperiana atribui a Hume é a de que uma teoria científica é uma espécie de "digestão" das observações. Em outro texto (1984b: 19), Monteiro chamou este ponto de vista de "observacionalismo". Esta interpretação da concepção do método científico em Hume é bastante combatida. Carrion (Cf. 1979: 269) concorda com Monteiro em que "os limites do

cognoscível não coincidem com os do observável, em que a teoria humeana da ciência é mais ampla que sua teoria da indução ou da inferência causal". Buchdahl também assinala este ponto metodológico e o aproxima dos *Principia* de Newton: "Além disso, sejamos claros desde o início, Hume (assim como Berkeley), é muito consciente da parte central desempenhada na ciência contemporânea pela estrutura metodológica de leis e teorias científicas. Seu paradigma é mais uma vez os *Principia*, e toda a abordagem que eles incorporam. Seus exemplos principais de leis da natureza são as leis do movimento, regras do impacto, e similares. Nem é seu universo de 'prova' uma estrutura de um único nível, concernente a nada mais que generalizações diretas da natureza" (1988: 326-7). Buchdahl cita ainda o *Enquiry*, onde Hume afirma que a tarefa da razão humana "é reduzir os princípios, produtivos dos fenômenos naturais, a uma grande simplicidade e reduzir os muitos efeitos particulares a poucas causas gerais por meio de raciocínios de analogia, experiência e observação" (E: 30). "Tudo isto incidentalmente esclarece muito bem a injustiça daqueles comentários que criticam Hume por uma compreensão insuficiente da natureza do raciocínio teórico na ciência e por ter sido excessivamente, se não unicamente, preocupado com a 'generalização direta'. A ênfase posta neste último aspecto tem de fato muito pouco a ver com a avaliação de Hume da ciência, no entanto surge de suas investigações sobre a base lógica da indução, considerada como uma forma de inferência" (Buchdahl, 1988: 335). Nestes comentários podemos incluir os de tipo popperiano. Este é precisamente o objeto de prova de Monteiro (1978 e 1984b). Segundo este autor (1978: 110, Abstract), o conhecimento humano inclui em Hume, além de generalizações empíricas, hipótese fundadas em analogias. Com esta interpretação concordamos. Mas, que "conhecimento humano" nesta avaliação incluía a filosofia, ou seja, que a metodologia da ciência empírica valha também para a filosofia humeana, como quer Monteiro (loc. cit.), não nos parece correto. A este ponto voltaremos no próximo capítulo.

13. Neste mesmo registro temos uma outra afirmação de Hume, que adicionalmente deixa claro sua opinião sobre as ciências empíricas em geral:

Eu nunca afirmei uma proposição tão absurda como aquela que diz que qualquer coisa pode surgir sem uma causa: eu somente mantive que nossa certeza da falsidade desta proposição não procede nem da intuição nem da demonstração; mas de outra fonte. Que Cesar existiu, que existe uma ilha tal como a Sicília, destas proposições, eu afirmo, não temos prova indutiva nem demonstrativa. Você (supostamente John Stewart) iria inferir que eu nego sua verdade ou mesmo sua certeza? Existem muitos tipos diferentes de certeza e alguns deles tão satisfatórios para a mente, embora talvez não tão regulares, como o tipo demonstrativo (*The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, Oxford: Clarendon Press, 1932, vol I, p.185 Apud: Kemp Smith, 1966: 411-3).

5. A Causalidade

No capítulo 2 (Os Elementos) pretendemos ter estabelecido um sentido da preocupação humeana pelas impressões, aquela normalmente expressa na questão cirúrgica (Cf. Buchdahl, 1988: 356): "há alguma impressão que corresponde a esta idéia?" Mas, o sentido que pretendemos ter estabelecido era o de um princípio de significatividade de utilização ordinária e científica; que decidia a utilização de termos como "gosto de abacaxi", "vermelho", "sí bemol" e outros. Concluíamos que a questão filosófica de saber como as "impressões" podem fornecer uma base de decisão para outros problemas era adiada para as partes terceira e quarta do Livro I do *Treatise*. Na verdade, e tratamo-lo então somente negativamente, este problema já é indicado no episódio das idéias abstratas. Era o primeiro aspecto do problema da representação geral (Cf. cap.3: 44-5). Combatemos, então, o atomismo "humeano" com vistas a proibir uma leitura associacionista psicologizante de Hume, pelo menos, então, num caso, o das idéias abstratas. Mas, agora, é inadiável o tratamento desta outra função de "impressão", que não faz de Hume um positivista ou "observacionalista", e ainda menos, um autor contraditório. O que não é nem um pouco fácil se lembrarmos de instâncias como o léxico de Hume no começo do *Treatise*, aquele que torna sinónimos impressões, objetos, objetos dos sentidos, sensações; se lembrarmos a aproximação ao

conhecimento na terceira parte; e se atentarmos para a natureza das regras para julgar de causas e efeitos.

Qual é o status destas regras? São puramente convencionais? De onde são tiradas? À regra 4: "A mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito nunca surge senão da mesma causa" (T: 173), segue-se o seguinte comentário. "Este princípio nós derivamos da experiência, e é a fonte da maioria de nossos raciocínios filosóficos" (ibidem). Esta é uma referência à maneira como "a crença na causalidade" foi derivada. Inclusive a regra 3 (citada por nós no cap.4:79) tem no seu comentário um possível indício de que a união constante, que "principalmente" constitui a causalidade, não é tudo, faltando a "união na menté". Estes resultados estão reunidos nas definições da causalidade na página 172 do *Treatise*. Claro está que outras regras têm cunho metodológico explícito, p. ex. as 5, 6, 7, e 8. No entanto, sobre todas elas Hume comenta que talvez não fosse necessário explicitá-las, já que poderiam ser supridas por "princípios naturais do nosso entendimento" (cf.T: 175). Isto lhes confere um status parecido ao do hábito da causalidade e poderíamos querer derivá-los de alguma maneira análoga à derivação daquele. Mas não é do que se trata para Hume. É o que tentaremos mostrar.

Estas regras, no entanto, poderiam ensejar retrospectivamente a mudança "conveniente" de "método de expressão", voltando a caracterizar os graus de evidência conforme "o significado comum das palavras" (T: 124) em conhecimento, provas e probabilidade. Isto deixa claro que no princípio da parte 3 ao se radicalizar a distinção entre conhecimento e probabilidade não se tratava de levar em conta os graus de

evidência de um ponto de vista metodológico, mas de um ponto de vista filosófico, e é neste sentido que a conexão necessária representa um problema, o que podemos chamar de problema da causalidade. Mas, por que Hume misturaria questões deste tipo quando ele parece interessado em caracterizar a matemática e as ciências formais bem como as intuições (por oposição às demonstrações), na verdade as impressões ou sensações do mundo empírico, como "conhecimento"? Semelhanças, diferenças de qualidade e contrariedades são estabelecidas, como afirmamos (cap.4: 68), por inspeção direta. Ora, esta classificação das relações filosóficas só pode querer introduzir um empirismo a respeito da significatividade. Mas, que este não deve ser observacionalismo já vimos no capítulo anterior; no entanto, que este resultado possa auxiliar-nos na identificação da "filosofia" de Hume é o que devemos mostrar agora.

Na página 72 do capítulo sobre o conhecimento chamávamos a atenção para uma série de expressões humeanas a respeito de um componente das relações causais, a saber, a conexão necessária. O que então deveria ter nos impressionado era o caráter propriamente definitório da participação deste competente, era a definição nominal da causalidade. Naquele capítulo, então, tratamos de esclarecer que, num sentido, eram exatamente aqueles termos definitórios da relação causal que traziam problemas para uma espécie de filósofos, precisamente, os "naturais". Estes investigadores tinham que enfrentar o problema de encontrar nos fenômenos, nos eventos, as circunstâncias ou as características da causalidade que então permitiriam a eles afirmar o que causa o quê. Não obstante, levar adiante uma investigação deste tipo não é perguntar qual é, afinal, o problema com a causalidade? (Cf. cap.4: 72).

Já apresentamos, anteriormente (Cf.cap.4:69-71), os primeiros passos da abordagem de Hume. São eles: 1) a identificação de um grupo de relações filosóficas que podem ao máximo nos fornecer "probabilidade"; 2) a importância ou o lugar central neste grupo da relação causal, a única a poder dar garantias sobre o que não está presente aos sentidos; 3) a característica principal da causalidade é a conexão necessária que se estabelece entre a causa e o efeito. É esta idéia, da conexão necessária, que deve ser examinada. "Qual é a sua origem?"

Aqui novamente (Hume procedeu da mesma maneira a respeito da "causalidade") eu viro o objeto para todos os lados, a fim de descobrir a natureza desta conexão necessária, e achar a impressão ou impressões das quais sua idéia pode ser derivada (T: 77).

E Hume faz um levantamento de seus principais resultados até então.

Quando dirijo meus olhos às *qualidades conhecidas dos objetos*, imediatamente descubro que a relação de causa e efeito não depende no mínimo *delas*. Quando considero suas *relações*, não posso achar nenhuma *senão estas de contigüidade e sucessão*, que já considere imperfeitas e insatisfatórias (ibidem).

A observação dos objetos que estão na relação causal não permitiu constatar nada além de contigüidade e sucessão, que obviamente não são suficientes para estabelecermos relações causais. E deveriam ser? "De maneira alguma. Um objeto pode ser contíguo e anterior a outro, sem ser considerado como sua causa" (1981: 77). Este resultado parcial, embora ele encare isto como uma grande dificuldade (Cf. loc.

cit.), não o esmorece. Hume muda de estratégia, abandona a busca "direta" da impressão, isto é, nas qualidades sensíveis dos objetos. Hume propõe a concentração em algumas questões relacionadas. Duas têm sido as tentativas de justificar a objetividade de "conexão necessária":

a) Porque tudo o que existe tem um começo é necessário que tudo o que existe tenha uma causa.

b) Porque verificamos que causas particulares têm necessariamente efeitos particulares.

A seção 3 (T: 78-82) oferece uma análise da primeira alternativa. Resumidamente (voltaremos a este ponto), a posição de Hume é a de que não há prova demonstrativa nem intuitiva de que "algo não pode começar a existir sem algum princípio produtivo". Seus argumentos em linhas gerais são os seguintes. Causa e efeito são distintos, portanto, separáveis. Da mesma forma a idéia de causa é distinta da idéia de começo na existência. É fácil conceber qualquer objeto não-existente neste momento e existente em outro sem juntar-lhe a idéia distinta de uma causa ou princípio produtivo. A nota 5 do capítulo anterior (p. 84) identifica os opositores desta abordagem e sumariamente indica o contra-ataque de Hume. Mas, ao menos a intenção é clara. O princípio geral abstrato, não é objeto de "conhecimento" stricto sensu, ele não é "demonstrável" nem evidente. E já que não há certeza demonstrativa nem intuitiva a seu respeito, só pode haver uma certeza de fato, que só pode, por sua vez, ser derivada da experiência.

O verdadeiro estado da questão é: se todo objeto que começa a existir precisa dever sua existência a uma causa isto eu afirmo não ser intuitiva nem demonstrativamente certo; (...) Desde que não é do conhecimento ou de qualquer raciocínio científico que derivamos a opinião da

necessidade de uma causa para qualquer nova produção, esta opinião precisa necessariamente surgir da observação e da experiência. A próxima questão, então, deveria naturalmente ser, como a experiência dá lugar a um tal princípio? (T: 82).

Assim, a opção pelo tratamento "indireto" do problema da conexão necessária entre a causa e o efeito já tem primeiro resultado. A primeira análise deste tratamento não se mostrou satisfatória como se pretendia. Não há, como vimos Hume afirmar, evidência desta máxima causal, nem intuitiva nem demonstrativa. O único caminho aberto para se provar este enunciado é, segundo Hume, a experiência. E Hume dá indicações de que a satisfatoriedade de seguir este caminho está no sucesso da segunda resposta à questão da conexão necessária, a saber, porque verificamos que causas particulares têm necessariamente efeitos particulares. Posteriormente veremos que tais indicações podem trazer problemas.

Para a avaliação precisa da segunda tentativa Hume pede que analisemos a característica fundamental da relação causal, a possibilidade de irmos além do dado.

Deixem-nos ver sobre o que nossa inferência é fundada, quando nós concluímos de uma causa que seu efeito existiu ou existirá. Suponha-se que eu vejo uma bola se movendo numa linha reta em direção a uma outra; imediatamente concluo que elas colidirão, e que a segunda estará em movimento. Esta é a inferência da causa para o efeito, e desta natureza são todos os nossos raciocínios na condução da vida; (...). Se nós formos explicar a inferência da colisão das duas bolas, devemos ser capazes de explicar esta operação da mente em todas as instâncias (A: 650).

Hume começa a abordagem desta inferência se perguntando pela natureza dos relata^{os} da causalidade quando tal inferência se dá. Quais podem ser os termos da relação causal quando ela nos leva para o não experienciado?

Embora a mente em seus raciocínios sobre causas e efeitos conduza sua visão além destes objetos que ela vê ou lembra, não deve nunca perder a visão deles inteiramente, nem raciocinar meramente sobre suas próprias idéias, sem alguma mistura de impressões, ou ao menos de idéias da memória, que são equivalentes a impressões. Quando inferirmos efeitos de causas, necessitamos estabelecer a existência destas causas (T: 82-3).

Assim, para estabelecermos relações causais pelo menos alguma vez precisamos ter tido sensações ou dos sentidos externos ou do sentido interno. E é necessário que a mente guarde a idéia desta impressão para que ela seja um termo da relação que pode ir além do imeditamente dado. O passo inferencial da impressão para a idéia é o que importa neste instante, pois é dele que depende a relação quando da presença de um só dos termos. Esta passagem, no entanto, é aberta a uma possibilidade de não poucas conseqüências.

Quando nós passamos de uma impressão presente à idéia de qualquer objeto, podemos provavelmente ter separado a idéia da impressão e ter substituído outra em seu lugar (T: 87).

Esta possibilidade é que permite que a passagem de causas para efeitos não seja determinada pela mera concepção, isto é, pela formação de idéias dos objeos simplesmente.

Caso nos satisfizéssemos com a concepção do objeto e nunca fôssemos além das idéias que formamos dele, nunca estabeleceríamos conexões causais, porque nenhuma propriedade dos objetos implica a existência de qualquer outro, dado que o que é distinto é separável. Assim, não há demonstrabilidade ou intuibilidade possível para as relações particulares. A inferência da impressão para a idéia que vai além do que a consideração do objeto permite tem que ser explicada de outra maneira.

É portanto devido à experiência somente que nós inferimos a existência de um objeto daquela de outro (T: 87).

E sobre a natureza dessa experiência Hume afirma o seguinte.

Nós lembramos ter tido exemplos freqüentes da existência de uma espécie de objetos, e também lembramos que os indivíduos de um outra espécie de objetos sempre os haviam acompanhado, e que tinham existido numa ordem regular de contigüidade e sucessão com respeito a eles. Assim, lembramos ter visto aquela espécie de objeto que chamamos *chama*, e ter sentido aquela espécie de sensação que chamamos *calor*. Evocamos sua conjunção constante em todos os casos passados. Sem qualquer cerimônia adicional, chamamos um *causa* e outro *efeito*, e inferimos a existência de um daquela de outro. Em todas estes casos dos quais apreendemos a conjunção de causas e efeitos particulares, ambas as causas e os efeitos foram percebidos pelos sentidos, e são lembrados: mas em todos os casos em que raciocinamos a respeito deles, há somente um percebido ou lembrado, o outro é suprido em conformidade com nossa experiência passada. Assim, avançando, descobrimos insensivelmente uma nova relação entre causa e efeito, quando menos a esperávamos, e estávamos inteiramente ocupados com outro tópico. Essa relação é sua CONJUNÇÃO CONSTANTE (ibidem).

Examinar este terceiro elemento envolvido nas relações causais é o próximo passo na investigação humeana. O que está em jogo é o papel da constância da conjunção na justificação da inferência. Na medida em que é este o objetivo, a constância não pode nos satisfazer, porque o seu domínio, enquanto é uma característica observada nos objetos, não vai até o não observado no sentido forte: o futuro. O que está na base da inferência é, como o texto acima (da p.87) deixa claro, a pressuposição, estimulada pela constância, da semelhança da experiência passada com a experiência futura. Esta pressuposição é que tem que ser questionada. Ela não é objeto da razão pelo simples motivo de dizer respeito a questões de fato e existência. Na tentativa de a justificarmos a experiência também não nos pode ajudar; quando muito pode nos instruir sobre o que provavelmente acontecerá no futuro. Quando prováveis certas predições se baseiam na experiência, isto é, o apelo à probabilidade só pode ser o resultado de experiências conflitantes. Mas, o caso da indução é o mais geral, é a questão da semelhança do passado com o futuro. A impossibilidade de a experiência nos ajudar está em que ela própria se baseia nesta pressuposição (Cf. T: 90). Esta análise esgota qualquer tentativa de justificarmos esta inferência como "conhecimento". O princípio da indução não é evidente nem provável.

A solução de Hume consiste em mostrar como operam as relações naturais, entre elas a mais importante: a causalidade.

Nós já vimos certas relações que nos fazem passar de um objeto a outro, embora não haja nenhuma razão a nos determinar para esta transição; podemos estabelecer como uma regra geral que, sempre que a mente constante e uniformemente faz uma transição sem qualquer razão, é influenciada por estas relações. Ora, este é exatamente o caso presente. A razão não pode nunca mostrar-nos a conexão de um objeto

com outro, embora ajudada pela experiência, e pela observação de sua conjunção constante em toda os exemplos particulares. Quando a mente, portanto, passa de uma idéia ou impressão de um objeto à idéia ou crença em outro, não é determinada pela razão, mas por certos princípios, que associam as idéias destes objetos, e os unem na imaginação. Não tivessem as idéias mais união na mente que os objetos parecem ter no entendimento, nunca poderíamos deduzir qualquer inferência de causas para efeitos, nem depositar crença em qualquer questão de fato. A inferência, portanto, depende somente da união de idéias (T: 92).

Resta acrescentar que a união dos objetos na imaginação tem expressão no costume, no hábito. Conforme as leis de associação, os princípios de associação (Cf. cap.2), entre impressões e idéias, temos a conformação de certos hábitos e costumes. Estes são responsáveis pelo nosso assentimento ao princípio da indução.

Somos determinados pelo costume somente a supor o futuro em conformidade com o passado. Quando vejo uma bola de bilhar se movendo em direção a outra, minha mente é imediatamente levada pelo hábito ao efeito usual, e antecipa minha visão, concebendo a segunda bola em movimento. Não há nada nestes objetos, abstratamente considerados, e independentes da experiência, que me leve a formar qualquer conclusão destas: e mesmo depois de haver tido experiência de muitos efeitos repetidos deste tipo, não há argumento que me determine a supor que o efeito estará em conformidade com a experiência passada. Os poderes, com os quais os corpos operam, são inteiramente desconhecidos. Percebemos somente suas qualidades sensíveis: e que *razão* temos para pensar que o mesmo poder irá sempre estar ligado às mesmas qualidades sensíveis? Não é, portanto, a razão, que é o guia da vida, mas o costume. Esse sozinho determina a mente, em todas as instâncias, a supor o futuro em conformidade com o passado. Embora possa parecer fácil este passo, a razão nunca seria, em toda a eternidade, capaz de dá-lo (A: 652).

A operação da causalidade como princípio natural tem como consequência uma série de juízos causais dos quais podemos perguntar por que lhes damos nosso

assentimento? Responder a esta pergunta significa responder à questão de como podemos, dado o poder de nossa imaginação, distinguir o que é causalidade do que é generalização acidental?

A resposta à pergunta sobre o assentimento não pode estar nos relatos envolvidos na relação causal porque não é absurda a elaboração de qualquer juízo causal por si só. Inversamente, nenhuma concepção ou idéia de objeto por si só tem como característica qualquer relação causal. Para Hume só pode ser a "maneira como concebemos" os relatos que permite que distingamos os juízos causais. Esta "maneira de conceber" não é senão conceber com força e vivacidade (Cf. T: 96).

No entanto, como se determina esta forma de conceber, ou seja, qual é a causa para que distingamos juízos causais de modo a conferirmos nosso assentimento a eles?

A resposta humeana consiste em mostrar o papel que desempenha a característica definitiva das impressões na formação da evidência; portanto, na possibilidade de aquisição de conhecimento. As impressões são dotadas de uma força e vivacidade tais que a operação de princípios naturais sobre elas transmite às idéias, às maneiras de conceber acompanhantes, uma mesma força e vivacidade.

Por isso acontece que quando a mente é uma vez vivificada por uma impressão presente põe-se a formar uma idéia mais vivaz dos objetos relacionados, por uma transição natural da disposição de um para o outro. A mudança dos objetos é tão tranqüila, que a mente raramente é sensível a ela, mas se aplica à concepção da idéia relacionada com toda a força e vivacidade que adquiriu da impressão presente (T: 99).

Hume não imagina outra prova do papel desta característica da impressão na determinação da crença do que a experiência. Procede, então, a uma prova dos princípios de associação (T: 99 e ss.). Mas, a cogência desta prova depende de algo que também por sua vez é chamado de "experiência".

A impressão presente não tem este efeito (a crença) através de seu poder e eficácia próprios, e quando considerada isoladamente, como uma impressão singular, limitada ao momento presente. Eu descobro que uma impressão da qual, na sua primeira aparição, não posso tirar conclusão alguma pode mais tarde tornar-se o fundamento da crença, quando eu tiver tido experiência de suas conseqüências usuais. Necessitamos em todos os casos ter observado a mesma impressão em exemplos passados, e ter descoberto que está constantemente unida com a mesma outra impressão. Isto é confirmado por uma multiplicidade de experimentos, que não admite a menor dúvida.(...) A crença que acompanha a impressão presente, e é produzida por um número de impressões e conjuções passadas; (...) esta crença, eu afirmo, surge imediatamente, sem qualquer operação nova da razão ou imaginação. Disto posso estar certo, porque nunca tenho consciência de uma tal operação, e não encontro nada na matéria, em que ela pudesse ser fundada. Ora, como chamamos *COSTUME*, tudo o que provém de uma repetição passada, sem nenhum raciocínio ou conclusão novos, podemos estabelecer como uma verdade certa que toda a crença, que se segue a qualquer impressão presente, é derivada unicamente desta origem. Quando estamos acostumados a ver duas impressões unidas juntas, a aparição ou a idéia de uma imediatamente nos conduz a idéia da outra (T: 102-3).

Esta é a justificação possível segundo Hume do nosso assentimento aos juízos causais. Ele depende essencialmente desta "experiência" que inclui uma consideração das experiências passadas.

A seção 14 da parte 3 Livro I do *Treatise*, "Da Idéia de Conexão Necessária", trata

de explicar certos elos da análise da inferência causal com a teoria das idéias, e, principalmente, expõe com todas as letras a contribuição humeana ao tópico não pouco controverso do "poder e eficácia das causas". Esta contribuição se apresenta como uma explicação da maneira pela qual na "crença", conforme apresentada, está envolvida a conexão necessária. Hume resume seu itinerário e expõe seus resultados naquele texto citado por nós anteriormente, considerado antecipatório na ocasião (Cf. cap.4:78).

Primeiramente, como a razão não pode sozinha criar qualquer idéia original, bem como fazer-nos concluir que uma causa ou qualidade produtiva é uma requisição absoluta a todo começo de existência, só pode ser a experiência que dá origem à idéia de conexão necessária. Em segundo lugar, só pode ser através da sensação ou da reflexão. No entanto, somos forçados a reconhecer que nos é impossível encontrar qualquer sensação de força ou eficácia que possa ser a origem daquela idéia. Resta a impressão de reflexão.

Dois objetos apresentados a nós, os quais chamamos causa e efeito, nunca apresentam à nossa consideração a ligação pela qual são unidos, o que nos permitiria afirmar que há uma conexão entre eles. Não é portanto, da consideração da aparição isolada de dois objetos que obtemos a idéia de causação, ou de conexão necessária, do poder, da força, da energia e da eficácia (Cf. T: 162). Não tivéssemos visto estes objetos em outras instâncias não teríamos a idéia de causação. No entanto, tendo observado a conjunção constante daqueles objetos imediatamente concebemos uma conexão necessária entre eles e começamos a inferir de um para o outro. "Esta multiplicidade

de exemplos semelhantes, portanto, constitui a essência do poder ou conexão, e é a fonte de onde a sua idéia surge" (T: 163).

No entanto, a multiplicidade por si só não descobre qualquer nova relação entre objetos observados, nem produz nada entre eles. Portanto, só pode dar lugar, em função da semelhança dos exemplos observados (por isso mesmo "multiplicidade"), a uma idéia que não está nos objetos constantemente unidos. E Hume recomenda que dirijamos nossa atenção para outro lugar (Cf. T: 164), ou seja, para uma impressão interna que é uma impressão de reflexão (Cf.T: 165).

Embora as várias instâncias semelhantes, que dão idéia de poder, não tenham influência uma sobre a outra, e não possam nunca produzir qualquer qualidade nova no *objeto*, que pudesse ser o modelo desta idéia, a *observação* desta semelhança produz uma nova impressão na *mente*, que é seu modelo real (T: 164-5).

É depois de termos observado a semelhança num número suficiente de casos que imediatamente sentimos uma determinação da mente de passar de um objeto para o seu acompanhante usual e a concebê-lo com uma força maior em função daquela relação: As idéias de poder e eficácia não são senão o efeito da semelhança de um número suficiente de casos.

A necessidade, então, é efeito desta observação e não é nada senão uma impressão interna da mente, ou uma determinação de conduzir nossos pensamentos de um objeto para outro (T: 165).

A necessidade é uma propensão da mente, que existe, portanto, na mente, e não nos objetos. Hume não deixa dúvidas, como podemos ver no texto citado acima (Cf. cap.4:78). Naquele contexto - metodológico - o tomávamos problematicamente, mas a conclusão é clara: "estas são, portanto, a mesma" (T: 165).

Mas, o que isto tudo nos ensina? Em primeiro lugar, não deixa de ser indicativo o fato de Hume no começo de sua análise apresentar uma espécie de definição nominal da causalidade (Cf. p.89 acima), apresentando as características que toda relação causal parece necessariamente possuir. Ora, também não deixa de ser indicativo que Hume se atenha a uma destas características, aquela que mais trouxe problemas aos filósofos, e poderíamos admitir, aos filósofos em geral, isto é, morais e naturais. Isto talvez já nos encaminhe numa certa direção, estas indicações podem constituir um problema para quem interpreta Hume como promovendo uma pesquisa psicológica num sentido que envolve necessária e reducionisticamente a observação empírica¹, pois por que encetar uma investigação empírica sobre a gênese da causalidade, da inferência causal, já supondo de antemão que ela envolve a conexão necessária? Não poderíamos chegar a uma "constituição" da causalidade, da inferência causal, que envolvesse outras características, diferentes das corriqueiras e até científicas?

Em segundo lugar, podemos nos concentrar no significado da primeira tentativa de "justificar" a conexão necessária pela via indireta, a saber, porque tudo que existe tem um começo é necessário que também tenha uma causa. Qual é a natureza de uma justificativa deste tipo? Qual é a natureza da contra-argumentação humeana?

As justificativas oferecidas para esta afirmação incorrem principalmente em duas espécies de erro (Cf. cap.4:84n6). Ou supõem o que se tratava de provar ou apelam para uma relação analítica, de significado. Hume deixa muito claro que não se trata de uma questão lexical; trata-se ao contrário de entender uma relação entre "começo na existência" e "causa" que se concebe como de alguma maneira necessária. Não se trata, portanto, de admitir uma sinonímia, trata-se de entender que espécie de ligação pode haver entre estes termos. Para enfatizar esta direção da investigação Hume fala nos termos da relação causal como "objetos", como separados. Mas, trata-se mesmo de uma noção de conceptibilidade, cujas conseqüências são muito importantes, como veremos. Podemos conceber causa e efeito como distintos, ou conceber um objeto como não existente agora e existente depois sem juntar a idéia de uma causa. Portanto, as idéias podem ser separadas e em função disto os objetos correspondentes serem de fato separados (Cf. T: 79-80). Esta implicação merecerá nosso exame no que se segue. Isto poderá importar numa compreensão da críptica afirmação: "todas as idéias distintas são separáveis uma das outras". Mas, antes, mencionemos outras duas instâncias desta espécie de argumentação humeana.

A primeira é aquela da possibilidade da passagem de causas e efeitos não estar determinada pela "concepção" dos objetos. Ela foi apresentada anteriormente (p.93 acima) quando reconstruímos a abordagem de Hume da inferência impressão-idéia. Esta possibilidade é uma condição sine qua non para as conexões causais reais. Note-se, no entanto, que então estamos mencionando as análises humeanas da segunda tentativa de justificar a conexão necessária, aquela que afirma que causas particulares têm

necessariamente certos efeitos particulares.

A segunda instância é aquela que encontramos depois de iniciada a análise da experiência, a qual é responsável pela inferência da existência de um objeto da existência de outro (Cf.p.94 acima). O primeiro resultado desta análise é a descoberta do elemento da conjunção constante². A avaliação da importância desta descoberta é que nos oferece o segundo exemplo adicional da espécie de argumentação humeana com a qual nos ocupamos no momento. A conjunção constante não justifica a inferência, pois que ela não se pronuncia e nem pode se pronunciar sobre o ausente, o não observado, e no sentido mais forte, sobre o futuro. A justificativa do princípio da uniformidade da natureza é que então merece o mesmo tratamento por parte de Hume que os casos assinalados por nós.

Mas, antes mesmo de identificarmos a espécie de argumentação de Hume nos três casos mencionados, perguntemos, esquecendo a indicação dos tipos de erros que se cometem, quais pretendiam ser as justificativas da ligação necessária entre termos como os exemplificados acima?

Hume pergunta-se se esta justificação estaria no âmbito do "conhecimento" (vimos p.89 acima que este termos tem conotação filosófica). Ora, conhecimento era uma relação entre "idéias" para qual tínhamos ou um mecanismo artificial ou uma inspeção direta que garantiam sua efetividade. Como veremos, segundo Hume, não há nada deste tipo em relação às idéias que vínhamos examinando, mas havia filósofos que pretendiam que houvesse. Na maneira de Hume se expressar, havia filósofos que

pretendiam oferecer uma "demonstração" destas relações. Lembremo-nos das tentativas dos filósofos combatidas por Hume nas páginas 80-82 (T). Mas, que garantia estas "demonstrações" viriam a oferecer? Ora, a de que haveria uma ligação necessária entre certos "objetos" (sic), entre começos na existência e princípios produtivos, entre objetos com efetividade causal e objetos outros ausentes considerados como efeitos, entre o passado e o futuro. Estas "demonstrações" pretendiam estabelecer, na expressão de Braithwaite (no livro *Scientific Explanation*, apud: Buchdahl, 1988: 19), uma "conexão necessária na natureza". É esta noção metafísica que Hume pretende investigar e da qual ele de chofre afirma não haver nenhuma "demonstração", isto é, prova de que se refira a alguma propriedade objetiva dos objetos. É desta noção que Hume se pergunta "qual é a impressão correspondente?" É este tipo de relação entre "idéias", que só podem ser "objetos", que Hume afirma ser somente "probabilidade". Seu argumento principal, como podemos encontrá-lo por todo o *Treatise* (cf. pp.10, 79, 97, 173 e passim), é que idéias distintas são separadas e não implicam nenhuma relação entre elas, e que isto tenha o peso de "objetos" é deixado claro por Hume no texto da página 92 (citado por nós acima pp.95-6)³.

No contexto que motivou a colocação da questão - o da primeira tentativa indireta de justificar o elo necessário - o ataque de Hume de uma certa maneira se resume a uma pura afirmação de que as idéias são separadas, de que na natureza tudo é solto e desconectado (Cf. Buchdahl, 1988: 364). Mas, o que ele quer dizer com isso e o critério para esta separabilidade - a conceitabilidade - tem um significado muito mais amplo que o de uma simples oposição.

O apoio que Hume normalmente oferece para a tese propriamente da atomicidade das idéias (impressões, objetos) é o da conceptibilidade do contrário (o contrário de um dos itens nos nossos casos pretensamente posto nas várias relações caracterizadas pela necessidade). É possível conceber um começo na existência sem causa, é possível separar a idéia da impressão e é possível conceber o futuro dessemelhante ao passado. E sobre a natureza desta possibilidade Hume afirma: "A separação, (...) não *implica* *contradição* ou absurdo" (T: 79-80). "Não há objeto, que *implique* a existência de qualquer outro (...). Uma inferência deste tipo iria importar em conhecimento e implicar a *absoluta contradição e impossibilidade de conceber* qualquer coisa diferente" (T: 86-7). "Nós podemos ao menos conceber uma mudança no curso da natureza. O que prova suficientemente que uma tal mudança não é absolutamente impossível" (T: 89). Esta possibilidade parece, por tanto, ter o peso de uma possibilidade "lógica". Isto em parte explicaria o aspecto quase definicional da estratégia humeana. Ele primeiramente afirmaria simplesmente que os objetos são separáveis, desconectados, uns dos outros; depois diria que esta separação, esta desconexão, significa que são assim do ponto de vista lógico; e conseqüentemente que não há argumento para "provar" que objetos "implicam" uns aos outros⁴. Esta questão - de saber de que possibilidade se trata - é das mais difíceis, mas com certeza se trata de uma possibilidade que, se for "lógica", não implica ou não se reduz (o argumento que a estabelece) àquela conseqüência mencionada acima; e que se não for "lógica", também não é psicológica. Ela parece, e a caracterização é extremamente temerária, um misto de lógica e física, ou num possível sinônimo, metafísica (Cf. Buchdahl, 1988: 368; Sanfélix, 1986: introdução, 14-18). Isto pode ser indicado através das seguintes considerações.

Podemos conceber, é possível, que objetos outros que aviões e similares se sustentem no ar e que inclusive subam até a estratosfera? Hume poderia afirmar com toda a segurança que sim. Mas poder-se-ia objetar-lhe que isto não é possível com objetos reais, pois que "reais" significa ao menos "obedientes às leis gravitacionais". A isto Hume poderia responder que seu opositor transformou a questão desta possibilidade em conceitual, em analítica ou de sinonímia, de modo que se fizermos isto, a "obediência às leis gravitacionais" se torna uma característica necessária dos objetos "reais". Hume afirmaria que esta estratégia é insatisfatória na medida em que se a utilizarmos indiscriminadamente chegaremos a posição de que os objetos "reais" necessariamente obedecem às leis gravitacionais, e, ao extremo, que determinados objetos necessariamente se comportam da maneira que se comportam⁵. Mas, esta possibilidade, proscrita em geral, segundo Hume, estaria aberta a alguns conceitos que não os de "objetos real" (ao menos no sentido físico), "flores" (é o exemplo de Buchdhal, Cf. 1988: 370), e outros, mas ela estaria aberta a conceitos mais fundamentais como o de "causalidade" e o de "substancialidade". É a necessidade ligada a estes conceitos que Hume estaria tentando caracterizar e justificar⁶.

Pensamos que é nesta linha que estão os argumentos de Hume que pretendem provar que a "razão" não é o guia da vida, que ela não pode ser responsável pela inferência de causas para efeitos. Ou seja, não é de se espantar que a "experiência" preencha um lugar que foi sistematicamente desocupado para ela, pois esta experiência é inúmeras vezes caracterizada somente por oposição à razão. Até mesmo onde Hume supostamente estaria radicalizando a sua abordagem apresentando a operação de certos princípios, os princípios de associação de idéias, até aí Hume avalia o mérito da

passagem da mente de causas para efeitos em função da razão não nos determinar para esta transição (Cf. T: 92, citado pp.95-6 acima).

Parece-nos, que um primeiro resultado pode ser estabelecido: a necessidade ligada à causalidade não poderá ser demonstrada de maneira alguma, isto é, não há prova artificial (matemática), nem há intuição, qual seja, racional a respeito desta necessária ligação entre os objetos. É contra esta "necessidade na natureza" que Hume afirma sua tese metafísica do atomismo: tudo no mundo é particular, separado, solto. É, portanto, por oposição à razão, que pretendia poder fornecer uma demonstração desta necessidade, que a experiência se oferece como alternativa. E é neste contexto que a pergunta pela impressão correspondente à conexão necessária pode auferir seu sentido, isto é, não há uma prova racional, uma relação analítica entre causas e efeitos, a necessidade desta ligação não é uma característica do mundo, não há intuição racional a este respeito, logo, de onde pode ser derivada tal idéia, o que pode dar alguma justificação à necessidade que ligamos às relações causais, qual é a impressão - o elemento fundamental - responsável pela necessidade?⁷

Alternativamente ao conhecimento Hume fala então de um processo natural de inferência, de determinação, que afinal é responsável pela crença na causalidade (Cf. T: 92), pela suposição da conformidade do futuro ao passado (Cf: A: 652, citado acima pp.96-7), crenças estas cujas principais características são a força e a vivacidade (derivadas da impressão presente, Cf.T: 99, citado acima p.98), ou seja, a convicção com a qual as mantemos. Mas, e aquela necessidade ligada às relações causais, à uniformidade da natureza, de onde é derivada? Na verdade, em função desta origem,

qual pode ser sua natureza?

A resposta a estas perguntas é dada antecipadamente na investigação de Hume, quando ele fala da natureza da crença (Cf.T: 97), neste contexto também por oposição ao conhecimento ou à razão: "Mas a crença é algo mais do que simples idéia, é uma maneira particular de formar uma idéia (...)" (T:97). Mais adiante Hume se pronunciará sobre a natureza da necessidade explicitamente quando tratar da "idéia de conexão necessária" (seção 14).

Após afirmar que, em função da semelhança das relações de sucessão e contigüidade, não se produz nada de novo nos objetos relacionados causalmente, isto é, não se cria assim uma necessidade ou poder ou eficácia nos objetos, "eles não têm influência em função de sua similaridade um sobre o outro, ou sobre qualquer objeto externo" (T: 164) - este resultado é da investigação direta, Hume o traduz: "não há impressão transmitida pelos nossos sentidos, que pudesse dar lugar à (idéia de necessidade)" (T: 165) - após estabelecer tal resultado, Hume afirma "que necessidade é algo que existe na mente, não nos objetos" (ibidem), e que "não nos é possível formar a menor idéia dela, considerada como uma qualidade nos corpos" (T: 165-6). Esta necessidade é comparável a necessidade matemática, assim como esta última reside num ato do entendimento a primeira reside numa determinação da mente. E Hume volta a insistir na identidade do seu opositor, a saber, a metafísica tradicional: "A eficácia ou energia das causas não está posta nas causas elas mesmas, nem na deidade, nem na concorrência destes dois princípios: mas pertence inteiramente à alma, (...)" (T: 166). O quanto esta afirmação é carregada retoricamente pode ser percebido se

lembrarmos que do ponto de vista metodológico Hume não nega a eficiência causal ao termo "causador" da relação causal (Cf. cap.4), portanto, a negação de que a eficácia ou energia das causas esteja nas causas elas mesmas é a negação de que metafisicamente estas causas tenham alguma qualidade "necessariamente". Alternativamente a isto Hume apresenta sua compreensão da necessidade: é uma qualidade de percepções e não dos objetos (Cf.T: 166), ou seja, não é uma qualidade de ré e claro que também não de dicto. E conjuntamente diagnostica a ilusão da metafísica tradicional: Há uma propensão da mente de se alargar sobre os objetos externos e conseqüentemente atribuir a estes objetos qualidades que são dela, é devido a esta propensão da mente que supomos a necessidade residir nos objetos que consideramos embora não possamos fazer qualquer idéia dela que não seja como qualidade da mente, das percepções dos objetos e não deles mesmos (Cf.T: 167). Hume constantemente chama a atenção para não ser mal compreendido; ao supor que seu opositor lhe atribuiria uma noção psicológica de necessidade - a necessidade reside unicamente na mente e não nos objetos - ele obviamente está negando que esta seja sua posição (Cf. loc. cit.), e ainda insiste que a noção metafísica de necessidade nos objetos não é só empiricamente falsificável mas antes inteligível, nós não entendemos o significado do que dizemos e ignorantemente confundimos idéias. Se temos alguma idéia de necessidade, como definitivamente parece que temos, então precisa significar algo que não seja "incompatível" com os objetos aos quais a aplicamos, caso contrário estaremos, segundo Hume, sendo envolvidos por uma falsa filosofia, que precisamente é o caso "quando transferimos uma determinação do pensamento para os objetos externos, e supomos qualquer conexão real inteligível entre eles; esta sendo uma qualidade, que pertence somente à mente que os considera" (T: 168). E "mente" neste contexto não deve ser

entendido como uma entidade psicológica, subjetiva, privada, pois "o princípio unificador de nossas percepções internas é tão ininteligível quanto este entre os objetos externos, e não é conhecido por nós de nenhuma outra maneira senão pela experiência" (T: 169). "Mente" aqui tem esta íntima ligação com experiência, e, portanto, deve ser compreendida como intimamente oposta à razão, entidade metafísica, cujas determinações têm peso ontológico, é por oposição a uma maneira de filosofar que se utiliza destas determinações que Hume estabelece as determinações da mente, que para ele num sentido renovado só podem ser princípios certos da razão humana.

Mas, Hume parece não ter podido se contentar com a caracterização da necessidade como uma propriedade das percepções dos objetos e não dos objetos eles mesmos, ele teve que tentar conectar esta visão com o esquema fornecido pela teoria das idéias (Cf. cap.2), a sua busca pela "impressão" causadora da idéia tinha que encontrar algum objeto que fosse responsável pela necessidade, como se esta fosse a única maneira de uma idéia ter significação. Esta idéia é causada por uma impressão, não dos sentidos é claro, pois não as há, mas por uma impressão provinda da "reflexão", por isso uma impressão interna da mente, um sentimento de determinação, uma propensão da mente.

Esta característica da necessidade traz uma série de dificuldades para os estudiosos de Hume. Wolff (1968) considera algumas destas dificuldades, a saber, a característica básica da investigação pela impressão da necessidade é a de que trata-se de encontrar um "conteúdo da mente" como referente da idéia correspondente, ora, o resultado

humano vai na direção de que a necessidade tem a ver com a "atividade da mente" (Cf.1968: 99-100). Conseqüentemente, inclusive a analogia entre os princípios de associação e a força gravitacional não é boa, pois que a gravidade atua entre objetos independentes enquanto que a associação se daria - enquanto os termos são impressões internas - na mente, isto é num meio do qual as impressões dependem (Cf.1968: 194-5). Ainda, Wolff acha estranho que Hume fale da transição costumeira (é o mesmo que poder e necessidade) como sendo a impressão e não como dando lugar à impressão, o que estaria mais de acordo com a idéia de um conteúdo da consciência (Cf.1968: 111-2)⁸.

Dificuldades afins são apontadas por Kemp Smith (Cf. 1966: 370-88). A importância atribuída ao achado do terceiro elemento não está em que ele aumente nosso conhecimento a respeito dos objetos, está no fato de apontar para uma característica das relações causais, a saber, que os objetos são observados estarem nas relações de contigüidade e sucessão. Isto é, o terceiro elemento aponta para o aspecto de que nós observamos os objetos naquelas relações. A dificuldade para Kemp Smith está em que a constatação da semelhança não pode ser o efeito de um costume simplesmente, no sentido de ser o efeito da associação de idéias, de relações naturais, que valem entre existências particulares, cujas ocorrências são acontecimentos marcáveis temporalmente. O costume deve ser o resultado da comparação dos exemplos passados, isto é, o resultado de um procedimento reflexivo sobre os exemplos, o resultado de uma relação filosófica. A constatação da semelhança teria um status diferente de uma descrição de exemplos singulares de conexões causais, ela teria o status da descrição de um tipo, de uma espécie, em relação à qual os exemplos são

subsumidos e são obteníveis por comparação entre si. E à objeção de que Hume afirma categoricamente que a causalidade só explicará a inferência se for tomada como relação natural e não como relação filosófica (Cf. T: 94), à esta objeção Kemp Smith responde (Cf. 1966: 373) que a estratégia humeana está assim de acordo com o objetivo de negar à inferência causal o status de uma inferência, isto é de um passo lógico. É neste sentido, acrescenta Kemp Smith, que Hume admite que a impressão interna, como um sentimento, não nos é mais inteligível do que a ação externa dos objetos, mas o esforço era o de fornecer um referente satisfatório da necessidade, ou seja, tornar a idéia inteligível (Cf. p.111 acima e o cap.2)⁹.

É em função de dificuldades como estas que devemos compreender o apelo de Hume à experiência. Se o costume no sentido de mera repetição de eventos passados é que determina a crença, o que distingue o costume acidental do costume capaz de dar origem à idéia de conexão necessária, ou numa outra expressão, o que distingue o vulgar do sábio? A resposta de Hume como vimos (pp. 96-7) é que o costume que dá lugar à crença se baseia na "experiência". Kemp Smith (1966: 383) chama este sentido de experiência de "normativo". Buchdahl sobre esta experiência comenta o seguinte: "E sua (de Hume) exigência é que qualquer característica justificatória que não seja enraizada na 'experiência' é uma característica que é simplesmente ociosa - onde por 'experiência' precisa ser lido o 'inventário básico' de Hume das impressões e idéias, e a armação da consciência na qual estes vêm a ser experimentados - algo muito mais complexo e controverso do que a fácil referência à 'experiência' à primeira vista parecia sugerir" (1988: 360-1). A experiência aqui deve ser entendida como o conjunto de atividades humanas, da faculdade da imaginação¹⁰, que são responsáveis,

alternativamente à razão, pela objetividade do princípio da causalidade, pela concepção cogente de substâncias, etc, ou seja, pelos fundamentos do conhecimento.

Esta experiência é fixada por Hume por um sistema duplo: o sistema da memória, que dignifica alguns dos seus itens como "realidades"; e o sistema da crença, que também dignifica alguns dos itens tornando-os "realidades" (Cf. T: 108). Este segundo sistema, objeto do juízo, no entanto, tem a marca da artificialidade, isto é, está além dos sentidos e da memória, sendo que é estabelecido via suplementação de testemunhos e livros. Ele goza de uma consistência que a experiência descontínua e individual não possui. O mais importante, no entanto, é que a experiência humana identificada como sendo este duplo sistema é que fornece o critério da verdade última, qual seja, o acordo com este sistema. Mas, como entender a necessidade em relação a esta experiência?

A necessidade de uma lei empírica, uma generalização indutiva, não se segue dedutivamente deste duplo sistema, ele não é identificado para a partir dele deduzirmos leis necessariamente verdadeiras, muito menos para utilizarmos-lo como base indutiva, mas a atribuição de necessidade às generalizações indutivas, às leis empíricas, é uma resposta racional a este duplo sistema (Cf. Buchdahl, 1988: 371).

Esta é a justificação do conhecimento que não é transparente racionalmente (como a lógica e a matemática), da probabilidade, que Hume apresenta. Na verdade, a necessidade ligada às conexões causais, à uniformidade da natureza, é transferida à necessidade ligada ao uso destes conceitos fundamentais na experiência humana. E

Hume sente o peso conceitual que uma mudança deste tipo traz para a sua maneira referencial de compreender os fundamentos da experiência, a saber, através da pesquisa pela impressão¹¹. Na nota do *Appendix* à página 97 do *Treatise*, Hume reconhece uma enorme dificuldade para expressar sua intenção com o conceito de crença, ela não deixa de ser uma concepção, uma idéia, que portanto não pode ser diferente da ficção em função da sua natureza, mas ela se diferencia em função da *maneira* de conceber, e esta maneira é que não se encaixa muito bem com o esquema fornecido pela impressão. O que Hume apresenta como sinônimos, é uma questão de sentimentos, de força, de vivacidade, de solidez, etc, não lhe parece muito filosófico, ou seja, talvez eles não sejam apropriados para sua intenção de distinguir os atos da mente que nos apresentam realidades e que são responsáveis pelo nosso conhecimento, pela propriedade de nossos sentimentos e ações. O que Hume deseja é destacar as idéias do juízo das ficções da imaginação, entendida agora num sentido não técnico (Cf. nota 10).

Falar da filosofia de Hume em função desta sua compreensão da necessidade, em função desta sua transferência da necessidade dos objetos para as percepções dos objetos, é o que pensamos poder auxiliar-nos na identificação desta filosofia, mas antes de fazê-lo - no próximo capítulo - ainda queremos considerar uma dificuldade que se hiperbolizará na análise da substancialidade: uma dificuldade que expõe a tensão entre o naturalismo e o ceticismo como filosofias de Hume (Cf. cap.1), ou que demonstra a dificuldade de se estabelecer claramente a relação entre descrever e justificar em Hume (Cf. nota 6).

Aqueles sistemas têm a função principal de distinguir "realidade", ou seja, eliminar circunstâncias acidentais, generalizações acidentais, ficções da imaginação, mas o segundo deles apela à artificialidade de testemunhos, de livros, afinal, do entendimento que reflete sobre o passado e lhe dá consistência, ora esta função do "entendimento" não se adapta bem a uma explicação que apelava unicamente às forças que comandavam a operação da imaginação com idéias. É neste sentido que Hume fala da influência das regras gerais (Cf. T: 146-51), do choque das regras mais gerais e autênticas com aquelas da imaginação (Cf. T: 149-50). Mas esta noção de regras mais gerais e autênticas não deveria estar presente numa explicação que apela para relações naturais e instintos. A reflexão sobre as circunstâncias, sobre os exemplos passados, é uma atividade do entendimento, de um ato de juízo, que confere um sentido especial à imaginação, na sua subsunção a ele, pois ele se opõe a um sentido de imaginação, aquele da ficção, da inconstância, etc. Mas, esta concepção da imaginação põe algo a perder, esta reflexividade é difícil de ser equacionada com o atomismo das "idéias", com o fato para Hume de que todas nossas idéias são soltas e separadas, com uma lógica derivada de uma metafísica. Mas, o que permite que a tensão na filosofia de Hume se ponha à mostra é que aquelas considerações sobre o duplo sistema são determinadas por considerações metodológicas, estas não deveriam ter lugar num contexto em que a natureza e a ordem das idéias não devem ser levadas em conta para o estabelecimento do que seja a crença, a necessidade. É neste sentido, que a descrição, de como fazemos induções, não se relaciona diretamente com a justificação, isto é, o ceticismo talvez não seja somente uma parte negativa da filosofia de Hume (aquela contra a metafísica racionalista), talvez o projeto humeano de uma justificação naturalista (a que almeja uma descrição de como fazemos induções) esteja prejudicado pelo conteúdo da

descrição, e assim o ceticismo seja algo mais positivo na filosofia de Hume, assim como que um reconhecimento de que mesmo a justificativa naturalista tem alguma coisa de inadequada. Esta é a situação na nossa concepção ao final da quarta parte do Livro I do *Treatise*. Mas, ela é derivada, acreditamos, em grande parte de uma lógica das idéias da qual Hume ao final veio a suspeitar, em função talvez de que este aspecto era um dos únicos que mantinham o revolucionário filósofo escocês preso à uma visão tradicional.

Notas:

1. Parece-nos ser esta a posição de Monteiro, principalmente em 1984b, 1984c e 1984d, e menos em 1984e. Esta posição vai de um Hume cientista *stricto sensu*, passando por um Hume precursor de Freud (nisto compartilha algo com Stroud, Cf. 1977: 4), chegando a um Hume naturalista no sentido da "epistemologia naturalizada" com fortes conotações de "epistemologia evolucionista". Parece-nos que há problemas com esta leitura de Hume, e teremos que nos haver com ela no que segue, principalmente na nota 7 abaixo, mais agora gostaríamos de assinalar que a linha geral ou o aspecto mais fundamental da interpretação de Monteiro é a compreensão de Hume como um cientista, um psicólogo dos instintos inatos, cuja ciência serve para combater a metafísica racionalista. Quanto à aproximação com a psicologia freudiana ou a psicanálise gostaríamos de fazer duas observações. Em primeiro lugar, é possível que o próprio Freud tenha induzido muitos leitores em erro a respeito do status da sua atividade quando, como assinala Wollheim (1977: 44) com óbvio cuidado, identificava sua investigação psicológica teórica com a exploração filosófica, ao tentar estabelecer uma teoria da mente. Mas, Wollheim lembra bem (*ididem*) que Freud, insatisfeito com uma investigação empírica ou experimental não esgotava suas preocupações "psicológicas" no trabalho clínico, mas também se preocupava com o estabelecimento de um quadro mais geral da mente que lhe permitisse uma explicação mais específica dos distúrbios psíquicos. Esta empreitada teórica foi em grande parte motivada em Freud pela tradição de pensamento *científico* no qual foi criado. Isto enseja paralelamente, em segundo lugar, a hipótese de que Hume ao estabelecer sua teoria das paixões, ao apresentar o funcionamento das paixões calmas, violentas, dos sentimentos, etc, não estivesse preocupado com uma teoria empírica sobre a mente, mas estivesse, em função mesmo de uma tradição cartesiana, tratando de uma série de determinações conceituais, com o mínimo de suposições empíricas, ou nenhuma. A este respeito é esclarecedor ver Kenny (1963), que mostrou como filósofos "morais", Sto Agostinho, Sto Tomás, Descartes, Locke, Hume, Wittgenstein, tratam dos problemas das paixões, e conseqüentemente da ação, emoção e vontade.

2. É precisamente no contexto de uma análise como esta que nos referimos anteriormente (cap.4:79) à identificação de uma segunda função da conjunção constante por parte de Buchdahl, aquela de "fonte genética". É claro que a qualificação "genética" tem a intenção de marcar um nível da argumentação humeana, mas não o empírico, como veremos. Isto pode ser visto também em Kemp Smith (1966: 371-4), onde conjuntamente à explicação da importância filosófica da conjunção constante é explicada a inversão de método.

3. Buchdahl (Cf. 1988: 361-2) identifica a posição que subscreve a noção de "conexão necessária na natureza" como aristotélica, e ela teria um avatar contemporâneo na "entailment theory", apresentada e defendida por exemplo por Ewing (Cf. 1984: 151-6), que pretende que a relação de causalidade seja de uma espécie similar ao acarretamento no raciocínio lógico, ou seja que esta relação seja de alguma maneira lógica. Esta é a avaliação de Bennet: Hume é um necessitarista empírico (Cf. cap.4:65-6). Para Bennet Hume estaria assumindo aquela visão aristotélica do conhecimento cuja característica principal assinalamos várias vezes: só é conhecimento o que não tem a possibilidade de ser falso. Ewing, defensor contemporâneo da visão aristotélica reconhece em Hume o seu maior combatente. Também este choque nos faz concluir que aquela aproximação ao conhecimento no começo da terceira parte é filosófica e além disto heurística, Hume parece assumir a visão aristotélica, mas ele somente começa sua análise com ela. Cf. também capítulo 6 abaixo.

4. Muitos autores (Bennet 1972: 272 e ss.; Stroud, 1984: 48 e ss.; Buchdahl, 1988: 367) afirmam que esta tese é circular, e por isso inócua ou tautológica ou insatisfatória. Bennet e Stroud aventam a

hipótese de que a possibilidade seja psicológica. E contra Hume apresentam um argumento retirado de Kneale (Cf. 1949: 79-80), de que a conceitabilidade psicológica não garante a conceitabilidade lógica. Resumidamente, o argumento é o seguinte: a conjectura de Goldbach (todo par é a soma de dois primos) nunca foi provada falsa ou verdadeira. Pode-se conceber que ela será provada verdadeira algum dia, bem como o contrário. No entanto, a conjectura é ou verdadeira ou falsa, e se verdadeira necessariamente verdadeira, e se falsa então necessariamente falsa. Mas, se for concebida como falsa, como necessariamente falsa, e no entanto for verdadeira, então está sendo concebida uma impossibilidade. Se a conjectura for falsa, e for concebida como verdadeira, então novamente está se concebendo uma impossibilidade. Assim de qualquer maneira concebe-se (psicologicamente, isto é, esta conceitabilidade não é não-contradição senão voltamos ao argumento circular) uma impossibilidade, o que prova que a conceitabilidade não garante a possibilidade.

5. Esta recusa por parte de Hume, incidentalmente, implicaria que a objeção usual contra a sua concepção de conceitabilidade como critério da possibilidade, a saber, aquela de Kneale (Cf. n.4 acima), que ao menos pretendia impugnar uma leitura psicológica do critério, esta objeção, em função da recusa que mencionamos, erra o ponto. No caso da matemática, a verdade do teorema é inconsistente com a possibilidade da falsidade do mesmo. Ora, esta com certeza não é a situação em torno da necessidade das generalizações indutivas. Isto afasta de Hume a concepção aristotélica do conhecimento em geral, ou, alternativamente, Hume admite que as leis empíricas sejam conhecimento, e ao mesmo tempo afasta a interpretação de que a necessidade (e possibilidade) ligada a estas leis seja, na suposição de que na matemática o seja, lógica. "Ao mesmo tempo" acima se justifica se Aristóteles atribuía necessidade lógica ao comportamento dos objetos físicos.

6. A relação entre caracterizar e justificar em Hume, p. ex. a indução, é vista como das mais promissoras por Goodman (Cf. 1983: 59-62), basicamente: caracterizar é justificar. Mas que esta relação entre estas duas atividades humeanas de difícil identificação não seja das mais simples pode-se ver no seguinte desenvolvimento da abordagem de Goodman. Este autor reconhece (Cf. 1983: 82) uma única inadequação real na abordagem de Hume da indução: o seu novo enigma da indução mostraria que Hume não compreendeu as dificuldades com a noção de "regularidades passadas", e que isto prejudicou sua "descrição" da indução. Buchdahl (Cf. 1988: 345n1) afirma que é um equívoco de Goodman ter pensado que Hume metodologicamente considerava suficiente a ocorrência de regularidades. Isto vimos ser um erro (Cf. cap.4:81/85-6,n12), quando consideramos a possibilidade de inferirmos causas de experimentos isolados. Mas, é claro para nós, assim pretendemos que o seja, que o nível ou estrato no qual a consideração de Hume das regularidades passadas tem a ver com a validade objetiva da indução, com o qual nos ocupamos agora, não é o metodológico (por isso esta nota não está no cap.4), mas o filosófico, no qual como veremos a caracterização de Hume é estabelecida por oposição a uma caracterização da "razão" e no qual terá de ser examinado o papel da reflexão, o que por si só já traz um problema para uma leitura tipo a de Goodman (unicamente a partir da filosofia da ciência). Pensamos que anteriormente à caracterização da indução está o problema do conceito de causa. Por que temos um tal conceito? Qual é a sua função? Como se justifica ter um tal conceito? Se há esta separação, mesmo que a um nível introdutório como uma heurística, então aquela relação entre caracterizar e justificar não é, como Goodman parece supor, tão direta. Voltaremos a este ponto.

7. A discussão em torno deste ponto pode ter conseqüências definitivas para o matiz de uma interpretação de Hume. Por exemplo, a abordagem de Monteiro, nos textos citados na nota 1, pode ser identificada através de sua interpretação deste ponto, que também se presta para a avaliação da abordagem. No entanto, uma caracterização geral preliminar da posição de Monteiro pode ser apreendida da sua temerária afirmação de que Hume não fazia distinção entre a ciência e sua filosofia (Cf. 1984b: 29), de que Hume no máximo punha de um lado filosofia e ciência e de outro a superstição (ibidem), e que, conseqüentemente, a filosofia de Hume era uma ciência entre outras no século XVIII (Cf. 1984b: 30 e ss.). Neste sentido, o trabalho de Monteiro ao levar ao extremo a introdução do método experimental na filosofia "moral" é o de conciliar antes de mais nada a evidente

frustração dos cânones indutivos da atividade científica de Hume, cânones que o próprio Hume prescreveu para as ciências em geral. A linha geral é a seguinte. Hume prescreveu cuidadosamente um conjunto de regras indutivas para as ciências e ao mesmo tempo admitiu uma sofisticação metodológica que consiste em permitir hipóteses analógicas, inferências e conjeturas que não obedecem as regras indutivas. Esta admissão não é explícita como na formulação das regras para julgar de causas e efeitos, ou como nos vários comentários metodológicos por todo o *Treatise*, mas ela pode ser inferida do método que Hume utilizou na sua ciência da natureza humana, qual seja, o método hipotético (Cf. 1984b: 53). Nesta visão, "hábito" é um termo teórico, dessemelhante aos termos teóricos na física, análogo no entanto a "libido", "instinto", que então estaria também para um mecanismo psicológico ou biológico inobservável (Cf. 1984b: 44-5) descoberto por analogia, na verdade seria um instinto indutivo semelhante aos instintos freudianos de prazer e morte, isto é, uma propensão inata e não racional (Cf. 1984b: 48 e 1984c). Vemos uma primeira dificuldade desta abordagem na suposta caracterização metodológica da ciência humeana.

Segundo Monteiro a tese é dupla, e sua primeira parte é que inferências indutivas são causadas pela repetição. A dificuldade que vemos está na afirmação de Monteiro (Cf. 1984b: 33-4) de que esta causalidade não pode se estabelecer indutivamente, pois, embora "repetição" corresponda a um observável, a conjunção constante entre as repetições e as inferências não é verificável (sic). O argumento de Monteiro assenta sobre uma consideração de Passmore (Cf. loc.cit.) de que "constante" é vago, pois que Hume teria admitido que às vezes um caso é o bastante e que noutras vezes dois casos não o são para estabelecer uma generalização causal. Ora, vimos em que condições um caso de constância pode ser suficiente para o estabelecimento de generalizações causais (Cf. cap.4:81); portanto, o que nos parece implausível é que a consideração geral sobre as dificuldades, ou melhor, as facilidades metodológicas circunstanciais (generalizações a partir de um exemplar sem dúvida devem dar menos trabalho que de vários) tenham implicações sobre uma tese empírica particular. Parece-nos que a natureza da tese merece mais consideração do que uma eventual dificuldade metodológica, que pode ser a seu respeito. Portanto, a conclusão de Monteiro, "tudo isto significa que não existe uma conjunção constante observável entre a inferência indutiva, considerada como efeito, e a repetição, considerada como sua causa" (1984b: 34), que parece não explicar alguma coisa sobre a natureza da relação entre repetição e inferência indutiva, parece-nos precipitada. No entanto, sobre a natureza desta relação, Monteiro, mais adiante (Cf. 1984b: 46), estranhamente, embora muito de acordo com uma psicologia empírica talvez um pouco mais rarefeita, confere-lhe o status antes negado.

Embora Hume recorra ao "hábito", quando ele estabelece seu instinto indutivo está estabelecendo uma propensão ou disposição de segunda ordem: esta é a segunda metade da dupla tese de Hume (Cf. 1984b: 33). Mas, Hume quando considera o "hábito" um mecanismo "universalmente reconhecido" está fazendo menção à primeira metade de sua tese, aquela a respeito dos vários hábitos ou costumes, entre os quais o de inferirmos certas causalidades. E sobre a natureza deste reconhecimento Monteiro afirma: "O que é universalmente reconhecido é apenas que a repetição leva as pessoas a adquirirem 'hábitos', e disto se diz que é 'um efeito do costume' ou da 'força do hábito' - mas essa é sempre uma repetição *observável*, e neste caso falar de costume ou hábito equivale simplesmente a dar um nome a uma *disposição*. Esta disposição foi descoberta por inferência indutiva, a partir de uma conjunção constante observável entre repetição e a aquisição destes hábitos. Sabemos que as pessoas adquirem esses hábitos por repetição da mesma maneira que sabemos, por exemplo, que o açúcar é solúvel na água: por observação seguida de generalização indutiva" (1984b: 46).

Mas, o que nos parece mais problemático na abordagem de Monteiro é a noção de confirmação empírica das teorias científicas. A teoria humeana sobre o instinto indutivo tem "um sólido fundamento na experiência" por oposição às invenções da metafísica tradicional (Cf. 1984b: 51), e sua confirmação empírica (sic) reside no fato de que a existência da causa postulada pela hipótese é a melhor explicação disponível para um determinado fenômeno. Isto simplesmente não nos parece ser uma sólida confirmação empírica pela boa razão de que não é confirmação empírica alguma, portanto, não é só a formulação de mais uma hipótese.

8. Podemos concordar com o diagnóstico destas dificuldades em Hume, mas elas serão interpretadas de uma maneira diferente. Mas, por enquanto, diferentemente de Wolff, esta atividade da mente não é na nossa concepção uma propensão inata, no sentido de anterior temporalmente à experiência, propensão análoga a dos cães de Pavlov (Cf. 1988: 104, 125) que é ativada por estímulos físicos (Cf. n.6 acima). Neste sentido achamos estranha a comparação que este autor faz das propensões inatas de Hume com as categorias de Kant (Cf. 1988: 127), pois a questão da anterioridade temporal da categorias é sabidamente recusada por Kant como não pertinente.

9. Kenny (Cf. 1979: 20-8) vê uma dificuldade similar na abordagem de Hume das paixões. Embora Hume faça uma distinção entre por exemplo ter a idéia de amor e sentir o amor (Cf. 1979: 20), e reconheça melhor que Descartes as conexões entre as paixões e seus objetos (Cf. 1979: 23), ele não concebe satisfatoriamente a natureza destas conexões, pois as concebe como contingentes, o que o faz apresentar uma mistificadora teleologia das paixões (Cf. 1979: 24) quando afirma que a conexão do orgulho e da humildade com seu objeto "é determinada por um instinto original e natural e é absolutamente impossível, a partir da constituição primária da mente, que estas paixões devam olhar além do eu (...). Por isso eu não pretendo dar qualquer razão, mas considerar uma tal direção peculiar do pensamento como uma qualidade original" (T: 286). Esta contingência é a mesma que aquela da relação entre os objetos semelhantes que são contíguos e sucessivos e a impressão interna e reflexiva (Cf. T: 169), que aquela da abordagem associacionista, científica. Ora, segundo Kenny é insatisfatório imaginar que deva ser a experiência a determinar os objetos das paixões (sua intensionalidade), e portanto, o mecanismo associacionista como a descoberta de causas é extremamente problemático, como pode ver visto, segundo este autor (Cf. 1979: 26-7), na concepção humeana da relação das paixões com o comportamento voluntário: este comportamento é acompanhado por uma impressão interna indefinível chamada "volição", mas como podem estas volições ser caracterizadas para causar cursos de ação específicos é algo que não é explicado muito bem; seus termos são metafóricos (exercemos a paixão na ação, aceitamos ou evitamos o que nos dá satisfação ou insatisfação). Ele fala em termos de associação de idéias ao invés de mecanismos corporais, e confia constantemente na compreensão comum das palavras de paixões.

10. Strawson (1980) identifica um uso de imaginação em Hume e Kant. Este é então comparado sistematicamente com o "ver como" de Wittgenstein, ou seja, um misto de visão e pensamento. Este uso comum de imaginação dos autores modernos é rastreado nas suas explicações do "reconhecimento" e da "reidentificação", ou seja, identificação de tipos e identificação de indivíduos, respectivamente. E enquanto que em Hume a necessidade das operações da imaginação é creditada a "princípios permanentes, irresistíveis, e universais" (T: 225), em Kant ela é creditada a uma síntese transcendental, o que em ambos tem a ver com a aplicação de conceitos de objetos (Cf. p.111-2 acima). Este ponto é esclarecido por Nuyen (Cf. 1990) e Stroud (Cf. 1977: 231), o primeiro autor insiste, por exemplo, que a abordagem humeana da causalidade ao envolver impressões de reflexão envolve uma impressão complexa, que exige da mente a participação de outras impressões e idéias, ingredientes reunidos por certas regras da imaginação. Isto é bem claro na atribuição de identidade aos objetos (Cf. cap.6: 134). Esta situação não afasta Kant tanto assim de Hume, como o próprio Kant afirma nos *Prolegômenos* (Cf. 1984b: 9-11). Este erro de Kant é muito bem detectado por Monteiro (1984e), Stroud (1977: 269n18), principalmente no que concerne ao suposto psicologismo de Hume, além de Nuyen (op. cit.). Os dois primeiros concluem que contra Kant Hume oferece antes de Quine uma Epistemologia Naturalizada. Mas, interessante é que Monteiro (Cf. 1984e: 106-7) e Stroud (Cf. 1977: 222-4) enfraquecem esta caracterização: Hume estaria preocupado com uma teoria geral da natureza, a teoria humeana da causalidade estaria no interior de um marco conceitual naturalista, contra a filosofia transcendental kantiana Hume apresentaria uma "metafísica" naturalista, uma teoria "metafísica" da natureza (as aspas são nossas: A.K.), o que só pode significar o reconhecimento da inadequação da identificação da filosofia de Hume com a radical Epistemologia Naturalizada.

11. Cf. pp.107-8 acima, onde estabelecemos que a busca da impressão deve ser entendida em

função do primeiro resultado da análise, e claro que também é assim que se deve entender a alternativa da "experiência". Mas isto não é tão tranquilo para Hume. Buchdahl (Cf. 1988: 375-6) comenta um outro indício de que Hume sente a impropriedade de pesquisar pela impressão, pois mesmo quando a encontramos ela não serve, e não serve por motivos que não são contingentes (não é esta a impressão que passa ao leitor depois de analisada a via direta da pesquisa da impressão, Cf. T: 165, citada acima p.109): as forças experienciadas, o *nisus animal*, não fornecem o elo necessário para ligar causa e efeito, pois mesmo neste caso não sabemos a priori o que se segue ao exercício da força, só podemos sabê-lo por experiência (Cf. E: 61n1). Nem isto é possível a partir de um ato da volição, isto é, uma ação voluntária, pois não percebemos nenhuma conexão entre o ato da volição e o movimento corporal (Cf. Ap: 632-3). A solução segundo Hume é a experiência, ora, não a de uma impressão particular empírica. É sumamente interessante o comentário de Buchdahl (Cf. 1988: 376n2) de que na busca da impressão (da justificação) a lógica de "impressão" evite a solução almejada: o que caracteriza uma circularidade, indelével característica de doutrinas filosóficas, tanto negativas quanto positivas.

6. Substancialidade e Filosofia

A quarta parte do Livro I do *Treatise* conduz Hume, na análise do conhecimento humano, ao patamar das "teorias" filosóficas. As três primeiras partes tratavam mais do instrumental analítico e de problemas tópicos do conhecimento, isto é, de alguns conhecimentos. Estas partes já indicam qual é a teoria da experiência, num sentido global, de Hume, esta que se encontra na quarta e última parte do Livro teórico ou sobre o entendimento.

É na quarta parte que Hume pela primeira vez dá atenção ao tema do ceticismo, é nela que Hume pela primeira vez contrasta sua filosofia com o ceticismo radical e o dogmatismo. Até então, poder-se-ia pensar que ele de fato havia se aproximado muito da doutrina cética. Na terceira parte os resultados foram uma redução drástica do que pode ser "conhecimento", bem como a demonstração de que o uso do conceito da "causalidade" não é racional. No entanto, é na quarta parte que Hume terá oportunidade de esclarecer melhor como estes resultados negativos se relacionam com o que até então parecia unicamente corroborá-los, a saber, as relações causais que estabelecemos têm o status de "crença". Ou seja, o fato de se tratar de "crença", o fato das relações causais terem como base o "hábito", parecia no Livro III unicamente

corroborar o resultado cético em relação à tentativa racionalista de justificar a causalidade. É na quarta parte que Hume poderá esclarecer o que significa em todas as suas conseqüências se tratar de uma "crença". É aí que Hume dirá que se trata de uma crença "natural".

Hume estabelecerá um naturalismo que contrasta com os vários sistemas filosóficos a propósito das várias questões da parte que nos interessa agora: a respeito das possibilidades da faculdade da razão no seu domínio de excelência (a lógica e a matemática); a respeito da substancialidade do mundo exterior; a respeito da substancialidade da alma (com o corolário sobre da identidade pessoal: no qual nos concentraremos no final do capítulo); e a natureza da filosofia, da sua filosofia. Podemos ver já no início como Hume pretende estabelecer este contraste. Na seção primeira Hume afirma (Cf. T: 187) que o ceticismo radical e o dogmatismo são da mesma espécie, embora contrários em suas operações e tendências. Enquanto o dogmatismo tenta justificar o domínio e os poderes da razão, o ceticismo radical tenta provar que a razão é "falaciosa e imbecil", ambos sob a hipótese da força da argumentação racional. Neste contexto, ambos supõem o que é realmente crucial para Hume, estabelecer as funções e, conseqüentemente, os limites da razão.

Podemos dizer que este é o objetivo maior de Hume e a pesquisa em torno deste problema é a pesquisa sobre a justificabilidade radical: até onde podemos justificar nosso conhecimento, nossa crença, os componentes fundamentais da atividade cognitiva humana. Veremos isto logo a seguir. Por enquanto, cabe observar que a estratégia humeana pode por vezes nos confundir: o elogio ao ceticismo parece

definitivo, racionalmente ele é inobjektável. Mas, é justamente o significado deste advérbio que está sob discussão. E sobre os resultados finais, a maneira como Hume começa (com o elogio do ceticismo) e a estratégia argumentativo-expositiva (o ceticismo é a única filosofia) são indicativos: os limites estabelecidos à razão constituem uma reforma da razão. Mas, a agudeza filosófica de Hume é das mais penetrantes: Hume teme o assalto da "razão" metafísica tradicional, teme isto que pode ser chamado de uma dialética natural da razão. Para prevenir esta ameaça constante seu elogio ao ceticismo infiltra sua reforma da razão. Este cuidado excessivo põe em risco a reforma. Esta é a tensão entre ceticismo e naturalismo em Hume . Ao cabo, no entanto , o fato de existir uma tensão deste tipo é indicativo do quanto Hume levou a sério a reforma que sabia estar perpetrando

Sobre a reforma da razão teremos um primeiro resultado no exame desta faculdade, na sua operação mais fundamental: a justificação última. Sobre a agudeza de Hume , sua percepção da dialética natural inevitável, teremos, já neste exame, o reconhecimento retórico de que o ceticismo radical é correto, mas, depois, conseqüentemente a defesa de um sistema vulgar a respeito da substância (isto está conforme ao ceticismo: a filosofia racionalista é indefensável; e está conforme ao naturalismo: não podemos deixar de acreditar nos objetos)¹. Sobre a tensão na filosofia humeana teremos a sua avaliação do caminho percorrido na seção "Conclusão deste Livro", embora já se tenham indícios deste problema anteriormente.

A razão exposta ao ataque cético na primeira seção da quarta parte é a faculdade, segundo a compreensão de Hume, que atua nas ciências demonstrativas. É a faculdade

que lida com regras na medida em que estão em jogo relações de idéias que dependem da própria concepção das idéias. A razão que está em jogo é a que atua na lógica e na matemática.

No entanto, o ataque cético se dá mediante um argumento que não está limitado à razão no que diz respeito ao seu conteúdo assim apresentado; ele se dá mediante o argumento de que, sejam as regras quais forem - nesta seção, "certas e infalíveis" (e Hume está se referindo ao máximo da certeza, ao que por direito merece o nome de "conhecimento": à lógica e à matemática) -, é sempre possível que as suas aplicações não sejam certas e infalíveis. Neste sentido, o ataque cético é à aplicação das regras a partir da certeza absoluta das mesmas, em outras palavras, não estão em jogo os conteúdos lógicos ou matemáticos.

Fica claro que o foco da análise é a tarefa "fundacional" dos "novos julgamentos"; pois Hume fala de novos julgamentos controlando "raciocínios" (Cf.: T: 180). O que está sendo questionado é a justificação da atividade da razão: o problema filosófico da "inferência". Por exemplo, a descoberta de uma nova prova matemática pode requerer para a sua avaliação a consideração dos "princípios" nela utilizados (neste caso, axiomas, teoremas, regras de inferência); mas no que toca à dúvida cética não é suficiente que a prova seja revista várias vezes e que obtenha a aprovação universal dos doutos, embora isto seja importante na medida em que importa num aumento da probabilidade da correção das inferências nelas processadas. Mas, o que isto mostra é a fragilidade das inferências processadas. A situação é a mesma na incredulidade dos comerciantes frente a cálculos com números muito grandes e o conseqüente recurso a técnicas

artificiais de calcular.

Esta situação é devida ao ceticismo em relação à aplicação das regras e é extremamente grave; para percebê-lo basta que atentemos para a generalidade da dúvida que produz. As inferências matemáticas estão sob suspeita; podemos, então, desconfiar também das inferências pelas quais estabelecemos esta suspeita. Assim, a dúvida a respeito da nossa capacidade vai ao infinito quanto mais refletirmos sobre a falibilidade de nossa razão.

Portanto, o "conhecimento", ante a consideração da falibilidade da razão, degenera em probabilidade. E quanto mais tentarmos corrigir, ou aumentar, esta probabilidade por meio de novos julgamentos, mais a probabilidade inicial tende a zero. Este caminho é percorrido pelo ceticismo radical: o fim do caminho (o zero) é uma "total extinção da crença e da evidência" (T: 183)².

Na verdade o que importa a respeito desta situação é que os raciocínios que nos conduziram até ela estão perfeitamente em ordem para Hume: as "regras da lógica requerem" este resultado (Cf.: T: 183), ele se impõe por uma reflexão intensa e cuidadosa, é o caminho mais correto que podemos seguir. Esta é então a avaliação humeana do ceticismo radical: em suma ele é correto, a conclusão a que conduz é racional. Portanto, do ponto de vista estritamente racional, a única possibilidade é o ceticismo radical.

Mas, então, por que não chegamos a este ceticismo radical? Por que não

cumprimos seu percurso?

Porque a natureza da reflexão que o move - aquela reflexão contínua em torno da falibilidade das inferências da razão - é contrária ao que de fato nos move: os nossos sentimentos.

Este esforço de pensamento (cético) perturba a operação de nossos sentimentos, dos quais nossa crença depende (T: 185).

A natureza da reflexão é tal que torna a ação da mente forçada e não natural, as idéias se tornam fracas e obscuras, ela diminui a influência da imaginação, impede que a mente alcance seus objetos (Cf.: T: 185)³. É por ter esta natureza que o ceticismo radical não tem a influência que seus defensores pensavam que deveria ter. Esta parece ser a constatação de um fato a respeito da filosofia: a filosofia racional não tem influência. Trata-se pois de um fato que está envolto por uma espécie de necessidade: "A natureza, por uma absoluta e incontrolável necessidade nos obrigou a julgar, assim como a respirar e sentir" (T: 183). Este aspecto da concepção humeana é aquele conhecido como o seu "naturalismo".

Podemos, então, verificar a radicalidade da reforma humeana pelas considerações que faz a respeito desta situação no final da primeira seção.

O ceticismo radical é racionalmente correto, isto é, sua posição em relação ao dogmatismo é inobjetable: ele é a consequência correta dos princípios mesmos do

dogmatismo. É o uso da razão que mostra que a razão é necessariamente "falaciosa e imbecil". No entanto, o que é uma necessidade racional não tem lugar de fato: a razão, fora do ceticismo radical, não tem lugar. A natureza quebra a influência dos argumentos céticos, evitando a destruição da "razão humana", esta que possibilita a argumentação ordinária, as determinações da vida comum⁴.

Esta situação é avaliada por Hume da seguinte maneira. A correção da argumentação cética radical significa que a razão, concebida como faculdade de determinação a priori dos princípios últimos, é falaciosa e imbecil. É esta concepção que está presente no dogmatismo. A razão assim entendida não é, portanto, soberana sequer no domínio que supostamente era o seu: o dos princípios últimos da experiência. Ela não consegue satisfazer as exigências que a si mesma se impõem. A consequência disto é que a investigação destes princípios não terá mais o controle da razão naquela concepção. As determinações da natureza são irrecusáveis e isto impõe o reconhecimento de um novo papel para a razão, que se relaciona com o ceticismo radical da seguinte maneira.

Minha intenção ao expor tão cuidadosamente os argumentos desta seita fantástica é somente tornar o leitor sensível à verdade de minha hipótese, que todos os nossos raciocínios concernentes a causas e efeitos (e Hume poderia ter adicionado: e concernentes à substância) são mais propriamente um ato da parte sensitiva do que da parte cogitativa da nossa natureza (T: 183).

A hipótese humeana diz respeito, então, a como é possível que mesmo após os resultados do ceticismo radical ainda retenhamos um certo grau de crença, suficiente

para nosso propósito tanto na filosofia como na vida comum (Cf.: T: 185)⁵. Vejamos como esta parte sensitiva de nossa natureza responde à questão crucial da substancialidade.

A segunda seção da parte 4 se chama "Do Ceticismo em Relação aos Sentidos". Nela a investigação continua tendo como questão central o exame das únicas justificações aceitáveis, a intuição e a relação de idéias. A especificidade deste exame se dá em torno da justificação para a crença nos objetos exteriores, na substancialidade dos objetos, o que para Hume envolve entre outras coisas examinar a certeza da intuição (o que é certo em relação aos sentidos), o papel da razão nos sistemas filosóficos e, principalmente, examinar o resultado do ceticismo. A razão nesta seção é atacada na forma do sistema filosófico da explicação da "exterioridade", na forma do racionalismo cartesiano.

O ceticismo mina as justificações que temos para certas crenças: no caso da existência dos corpos o ceticismo afinal triunfa, não há justificação racional possível. Esta antecipação é apresentada na forma de um paradoxo em torno do ceticismo.

O cético ainda continua a raciocinar e acreditar, mesmo quando afirma que não pode defender sua razão com a razão: e pela mesma regra precisa se sujeitar ao princípio da existência dos corpos, embora não possa pretender através de quaisquer argumentos da filosofia sustentar sua veracidade (T: 187).

Neste sentido, o ceticismo se apresenta como o resultado de uma investigação

sobre a "justificação" e traz em si a possibilidade de que o objeto da investigação não tenha justificação mas tenha realidade (Cf. T: 187). Este aspecto do ceticismo leva Hume diretamente a perguntar pelas "causas" da crença. No entanto, para que não se tome a investigação como fisiológica, basta que atentemos para o fato de que se trata de uma investigação em torno dos "princípios da natureza humana" que interferem na crença em questão (Cf. T: 188). Se mostram relevantes, por exemplo, "reflexões" a respeito da "diferença específica entre nossas percepções e os objetos", qual seja, que esta diferença é absurda (Cf. T: 188, e Hume remete a T: 66-8)⁶.

A posição do problema é a seguinte: como se "produz" a idéia de uma existência continuada e distinta?

Este problema supõe desde o início uma atividade que é incompatível com a atividade dos sentidos, "é uma contradição em termos" (T: 188). A atividade dos sentidos se reduz à apreensão pura e simples da percepção, "eles não nos transmitem nada senão uma percepção singular e nunca nos dão a menor intimidade com qualquer coisa além" (T: 189). Esta apreensão se reveste da segurança da consciência: as impressões aparecem à consciência em suas "cores verdadeiras" (Cf. T: 189). A sugestão de que há algum erro na apreensão dos sentidos se deve às relações e à situação da sensação e não à sua natureza. Portanto, não há ficção possível enquanto nos movermos estritamente ao nível da sensibilidade. Desta forma, a solução do problema depende de uma inferência, que como tal só pode depender da razão ou da imaginação.

Uma percepção particular não pode nunca produzir a idéia de uma dupla existência, senão por meio de uma inferência, ou da razão ou da

imaginação. Quando a mente olha para além do que aparece imediatamente, suas conclusões não podem nunca ser atribuídas aos sentidos; e ela certamente olha além quando de uma percepção singular infere a dupla existência e supõe as relações de semelhança e causação entre elas (T: 189).

Quanto à razão ela é simplesmente inoperante. Em primeiro lugar, o que para o senso comum tem existência distinta e continuada, para os filósofos - os representantes da razão - não passa de percepções interrompidas e dependentes da mente (Cf. T:193) As tentativas feitas pelos filósofos para conciliar estas diferenças não têm nenhuma influência sobre o senso comum; não podem, portanto, ser a base da crença em questão. Em segundo lugar, ao nível do senso comum, ou seja, ao nível da identidade da percepção e do objeto é impossível formar algum argumento racional em termos de causa e efeito (Hume chama a razão aqui de entendimento), que seria a única maneira de nos informarmos a respeito de questões de fato. Ou seja, como é ao nível do senso comum que a crença está presente é impossível que queiramos fazê-la depender da causalidade, pois esta implica uma distinção que o senso comum não faz, a saber, entre percepções e objetos.

A análise da atividade da imaginação parte da afirmação de que todas as impressões são internas e percíveis (Cf. T: 194) e que a crença de que haja objetos contínuos e independentes tem de surgir de alguma qualidade extraordinária destas impressões, para que assim possamos distinguir entre objetos de fato independentes e dependentes. As opções pela involuntariedade e pela força e violência superiores são recusadas na base da consideração de que nossas paixões: dores e prazeres também

têm estas características e no entanto não supõem a existência independente. Mas, as coisas são diferentes com a sugestão da "constância". Todos os objetos que se supõem terem existência externa não parecem mudar em função da interrupção da sua percepção. E mais, quando parece que mudam, então mudam "coerentemente", que é a segunda das características sob exame. Mas, em que elas se baseiam?

Nossa experiência passada é dotada de uma coerência fantástica. Carteiros nos entregam cartas que sabemos serem de amigos que estão muito longe sem que, no entanto, questionemos os elos que tiveram que ser preenchidos para isto acontecer. Ou seja, a cada momento fazemos suposições a respeito da continuidade da existência dos objetos, sem o que não poderíamos tornar nossa experiência passada e presente consistente consigo mesma. Estas suposições são inferências causais, mas, como Hume assinala, não são do tipo que deriva de nossas experiências passadas. Pois, por maior que seja a uniformidade verificada entre as nossas percepções, ela nunca seria suficiente para dar conta da uniformidade que atribuímos ao mundo real e durável. Assim, o costume de vermos freqüentemente unidos objetos de nossa experiência passada não é suficiente para a atribuição de uma constância perfeita entre os objetos. Se fosse, teríamos, segundo Hume, adquirido um hábito de algo com o qual não podemos nos habituar. Algo mais deve estar em jogo.

Este algo mais diz respeito a como se produz a crença no mundo exterior a partir de associações de impressões, de idéias e - o que é realmente distintivo - de impressões de reflexão ou secundárias. Na apresentação destas associações Hume tem a oportunidade de abordar sistematicamente os resultados das investigações

precedentes sobre a sensibilidade e a razão. Ele exporá novamente os limites dos sentidos, bem como as tentativas filosóficas (metafísicas, racionalistas) para a solução do problema. Mas, o que é fundamental, é a sua avaliação filosófica da maquinaria da associação (Hume chama de sistema vulgar o resultado do funcionamento de tal maquinaria), ou seja, a sua opção pelo naturalismo. A descrição naturalista é a seguinte.

Quando nos acostumamos a observar uma constância em certas impressões e achamos que a percepção do sol ou do oceano, por exemplo, retorna a nós, depois de uma ausência ou aniquilação, com as mesmas partes e na mesma ordem da primeira aparição, não somos capazes de considerar estas percepções interrompidas como diferentes (o que elas realmente são); mas, ao contrário, consideramo-las como individualmente a mesma, de acordo com suas semelhanças. Mas, como esta interrupção da sua existência é contrária a sua identidade perfeita e nos faz considerar a primeira impressão como aniquilada e a segunda como criada, como nova, encontramos-nos de certo modo em apuros e envolvidos numa espécie de contradição. A fim de nos livrarmos desta dificuldade nós disfarçamos tanto quanto possível a interrupção, ou, ao contrário, a removemos inteiramente, supondo que estas percepções interrompidas são conectadas por uma existência real, da qual somos insensíveis. Esta suposição, ou idéia da existência continuada, recebe força e vivacidade da memória destas impressões separadas e daquela propensão que elas nos dão a supor que são a mesma; e, de acordo com o raciocínio precedente, a essência da crença consiste na força e vivacidade da concepção (T: 199).

Hume comenta quatro pontos que julga serem os fundamentais para o seu sistema (Cf. T: 199-210). Deste comentário o que nos parece mais importante são os motivos que conduzem Hume ao afastamento do sistema filosófico ou racionalista e ao naturalismo.

Há várias passagens neste processo de produção que, avaliados filosoficamente,

isto é, racionalmente, são ficcionais, imaginativos. A identidade que conferimos às percepções invariáveis e ininterruptas só é possível mediante uma suposição que não pode ser atribuída aos sentidos, a saber, a de que a percepção participa das mudanças dos objetos coexistentes quando a ela aplicamos a idéia da passagem do tempo. A identidade que conferimos às percepções só é possível pela aptidão da imaginação para conceber como idêntico o que é semelhante. Neste caso das percepções interrompidas, a associação se dá entre disposições semelhantes; a disposição de conceber as percepções contínuas como idênticas é confundida com a disposição de conceber as percepções descontínuas como contínuas: assim passamos da descontinuidade à identidade. Em função da crença nesta identidade é que adquirimos uma propensão posterior a unir estas percepções numa existência insensível, isto é, distinta e independente. Não é difícil, posteriormente, acreditar nesta existência contínua e independente quando nossas concepções forem reforçadas pela memória, pela força e vivacidade das percepções constantes e coerentes.

Mas, Hume, como filósofo, não pode deixar de reconhecer que a atribuição de existência independente a percepções sensíveis é contrária a nossa experiência mais estabelecida, a saber, aquela que nos mostra que nossas percepções são, ao contrário, dependentes: uma pressão nos olhos imediatamente torna os objetos duplos, as distâncias distorcem os tamanhos e as figuras. Em função destas experiências dever-se-ia então reconhecer a ilusão da crença ordinária nos objetos externos; e assim parece não haver alternativa senão admitir o sistema filosófico, o que distingue percepções e objetos. Mas este para Hume é mais problemático ainda, ele no fundo depende do sistema vulgar.

Deste impasse vem nos salvar o naturalismo. O que acontece é que a mente é obrigada pela natureza a acreditar na existência dos corpos. É uma crença natural, não racional; não se baseia em nenhuma intuição ou evidência, ela opera através da imaginação, por meio de ficções. Se pretendemos colocar esta doutrina como uma "teoria" ou "filosofia" no sentido tradicional, o cético radical a refutará logo, pois é uma ficção. O que parece ser inevitável para filosofia tradicional, e dá sentido à sugestão filosófica da dupla existência, é que não duvidamos nem um instante da existência contínua e independente dos corpos. A natureza não nos deixou opção neste campo. A pergunta pela causa nos mostrou que ela é fictícia, mas real. O que significa isto?

Hume pretende estar explicando a responsabilidade que atribui à parte sensitiva de nossa mente em desfavor da cognitiva. A demonstração da crença como injustificada racionalmente, mas real, tem como avaliação ao nível da pesquisa pelos "princípios da natureza humana" que a razão não dá conta do que pretendia; ela supõe justificados seus direitos mas não consegue dar conta da crença no mundo exterior. Esta é devida a natureza, aos seus processos de associação, ou seja, aos nossos processos comuns de identificação de objetos.

Mas, que esta situação não satisfaz Hume totalmente pode ser visto no seu desafogo após a apresentação dos dois sistemas (Cf. T :218). A fé nos sentidos, na imaginação, não é suficiente para construir um sistema racional; e este é precisamente o caso do sistema vulgar. A filosofia, a metafísica, no entanto, está num estado ainda mais paradoxal: nega e estabelece o sistema vulgar. Hume como "filósofo", como filósofo

"cético", só pode pensar que esta acometido de uma doença, inevitável que surge naturalmente de uma reflexão profunda e intensa, para qual os únicos remédios são a falta de cuidado e a desatenção, nos quais então deve-se confiar.

Esta insatisfação será exacerbada no final da investigação. Mas, agora, podemos ver como, no decorrer da investigação, Hume conduz o problema à exacerbação: no decorrer da investigação do núcleo do "sistema filosófico", o qual Hume apresenta no seu desenvolvimento histórico. Mas, nesta trajetória o que nos parece ficar bem claro é o combate à metafísica, portanto, a uma maneira de justificar, agora na quarta parte, a substancialidade. A conceitabilidade volta a ser importante e nos parece que fica mais clara uma pesquisa filosófica sobre os fundamentos da experiência. Mas, estrategicamente, contra a maneira metafísica de conceber estes fundamentos Hume volta o poder do ceticismo.

A argumentação cética de Hume se volta primeiramente contra o que ele chamou de "filosofia antiga", sendo esta representada pelos "peripatéticos" (Cf. T: 221). As soluções desta filosofia - a introdução de "substâncias", "formas substanciais", "acidentes", "qualidades ocultas" - são avaliadas por Hume e consideradas ao final incompreensíveis e quiméricas (Cf. T: 221-2). Na medida em que é uma verdade para Hume que "qualquer qualidade, sendo uma coisa distinta da outra, pode ser concebida como existindo separadamente e pode existir separadamente" (T: 221), a idéia de um sujeito de inerência, de uma substância desconhecida se torna quimérica e ininteligível, pois estas idéias são introduzidas onde Hume não vê problema algum e, principalmente, para apresentar uma ontologia que Hume não acredita justificada,

pois, "as qualidades podem ser concebidas existindo separadamente e podem existir separadamente" (T: 221).

Esta proposta filosófica dos peripatéticos pode ser apresentada também na forma de um estágio na ascensão que vai de um grau mais baixo para um mais alto de "razão e conhecimento" (Cf. T: 222 e ss.). Podemos inferir do contexto que a filosofia peripatética é uma falsa filosofia, incompreensível até, mas que é derivada de princípios naturais. A ascensão é a seguinte.

O homem vulgar imagina perceber uma conexão entre os objetos que encontra constantemente unidos. O filósofo abstrai deste costume, compara as idéias e percebe a falsidade, descobrindo afinal que não há conexão conhecida entre os objetos. A verdade incontestada por todo o *Treatise* também conduz o filósofo racionalista (o falso) até esta conclusão, pois todo objeto diferente é distinto e separado. No entanto, o filósofo dá o passo que justificativa a atribuição de falsidade à sua filosofia; ele busca uma conexão (a força, a agência) na matéria, ou causas (que não estão entre as conexões perceptíveis das qualidades sensíveis, entre as relações da matéria). A falsidade destes filósofos está em não reconhecerem a correção do ceticismo, de que é a mente a origem da idéia de poder e agência (Cf. T: 223). Estes filósofos se deixam levar por uma INCLINAÇÃO, a de atribuir aos objetos externos o que se observa em si mesmo, eles acham em todo lugar as idéias que *nos* são mais íntimas (Cf. T: 224). Na verdade, esta inclinação é o resultado de uma pretensão da reflexão racional: as palavras filosóficas "faculdade", "qualidade oculta", é suposto, têm um significado oculto que pode, na medida em que deve ser justificado, ser descoberto por REFLEXÃO. Só que esta

maneira de encarar o problema é errônea. Segundo Hume, a própria cunhagem destes termos só se justifica pela "tranqüilidade" que se eles oferecem à mente filosófica, comparável neste sentido à tranqüilidade do vulgo que, no entanto, alcança através da estupidez. O verdadeiro filósofo se tranqüiliza através de um ceticismo moderado (Cf. T: 224), que é o reconhecimento do naturalismo, isto é, do sem-sentido da filosofia racionalista e da inevitabilidade de certas crenças.

A verdadeira filosofia compartilha do que é o próprio do sistema vulgar: os seus sentimentos a respeito destas questões. Isto, portanto, e aparece o cuidado de Hume, não significa que a posição vulgar seja a correta, no sentido estrito da palavra, mas que a filosofia racionalista é um sem-sentido, que do ponto de vista leigo merece ser tratado com indolência e indiferença. O ceticismo moderado, é, portanto, o reconhecimento do sem-sentido das respostas filosóficas dos peripatéticos ao problema da substancialidade.

O aperfeiçoamento proposto pela "filosofia moderna" é também examinado por Hume. Uma parte de suas teses Hume aprova, a outra não. As qualidades secundárias são impressões na mente, que quando são diferentes a respeito de um mesmo objeto não permitem a conclusão de que há uma qualidade, semelhante à impressão na mente, existente no objeto. Hume recusa as qualidades primárias como as únicas reais a atestarem a realidade independente dos objetos. O resultado da análise da proposição das qualidades primárias é antecipado por Hume quando ele afirma (Cf. T: 228) que tal sistema não explica de fato as operações dos objetos externos; que, ao invés, os aniquila e nos reduz ao mais extravagante ceticismo a seu respeito. Para Hume, se as

qualidades secundárias são somente percepções na mente, nada há que possamos conceber como possuindo existência real, continuada e independente, nem mesmo movimento, extensão e solidez (Cf. T: 228), pois eles dependem daquelas.

O movimento supõe um corpo em movimento, que por sua vez não passa de extensão e solidez. Se a cor - qualidade secundária - não é real, então a extensão - qualidade primária - também não é; pois Hume provou (parte 2) que a extensão é composta por partes indivisíveis e simples (sem "extensão", para que não se argumente em círculo: que portanto não são idéias de extensão), que precisam ser concebidas como coloridas ou sólidas. Quanto à solidez, ela supõe a idéia de "corpos", que é excluída pela Filosofia Moderna ao excluir cor, som, cheiro, etc. A conclusão humeana é que esta filosofia não fornece uma idéia satisfatória de solidez e conseqüentemente de matéria (Cf. T: 229).

A conclusão humeana no final da seção 4 (Cf. T: 231) é que se tomarmos o ponto de vista dos *raciocínios causais* não há alternativa senão afirmar que cor, som, sabor, etc, não têm existência continuada, isto é, afirmar que não há nada no universo que tenha tal forma de existência. Mas, esta conclusão é diametralmente oposta à conclusão da seção 2, a saber, que acreditamos "inevitavelmente" na continuidade e independência dos objetos, que então se impõe contra este uso da causalidade. O embaraço está em que também é "inevitável" que julguemos a partir da relação causal entre os objetos. Ou seja, são duas crenças "naturais" que nos impulsionam e que na questão presente se opõem. Veremos o resultado desta oposição a seguir.

Até esta oposição, entretanto, também se pode chegar através das considerações de Hume sobre a filosofia, condensadas na seção 7 da quarta parte do livro sobre o entendimento. Nesta seção, das mais dramáticas de Hume, podemos encontrar as formulações mais fortes sobre o ceticismo e o naturalismo.

O tom dramático da seção se deve à estratégia de apresentar o desenvolvimento da avaliação teórico-histórica da filosofia como o desenvolvimento da própria filosofia humeana, bem como ao resultado "desesperadamente" negativo em relação a toda filosofia (Cf. T: 264).

Mas, a desilusão de Hume é de fato com a metafísica tradicional, com os sistemas vigentes até então, com a concepção da razão, da justificação, que são pressupostas na metafísica, lógica, matemática e teologia de seu tempo. A única maneira de frear a melancolia causada pela desilusão é abandonar-se à certeza de uma forte propensão, a de considerar os objetos da maneira como aparecem comumente. É advogar um naturalismo que não é racionalista mas prático, ligado à prática comum dos homens, tanto na sua vida comum como nas experiências bem estabelecidas. Mas, isto não é tão tranqüilo assim.

Os objetos aparecem comumente regulados por dois "princípios" (Cf. T: 265), a saber, pela experiência, que nos instrui sobre as várias conjunções dos objetos no passado, e pelo hábito, que nos determina a esperar as mesmas conjunções no futuro. Estes princípios é que determinam a aparição comum dos objetos.

Quando aproximamos a questão filosoficamente - questionando as causas fundamentais - vemos que, segundo Hume, o que está por trás desta determinação não é senão a operação natural da imaginação. Portanto, é inevitável que nos sintamos desapontados filosoficamente quando aprendemos que "conexão", "ligação", "energia" estão em nós e não são senão a determinação da mente, adquirida por costume, de passar de um objeto a seu acompanhante usual. Este resultado mina toda e qualquer esperança de satisfação com a filosofia enquanto investigação dos princípios últimos, pois a atribuição destas operações à imaginação, à mente, implica ipso facto o reconhecimento de que a tentativa de conhecer os princípios últimos e operantes como algo residente nos objetos externos é contraditória ou sem sentido (Cf. T: 267).

Avaliar esta situação como ilusão da imaginação é para Hume colocar-se ao nível filosófico e reconhecer o erro da pretensão justificacionista da razão. Dar vazão a esta pretensão é noutros termos um uso patológico da imaginação, um devaneio filosófico, um excesso, um vôo fantástico. Pois, quando nos movemos ao nível da vida comum não somos sensíveis ao fato de que se trata, filosoficamente falando, de uma ilusão irremediável, pensamos que conhecemos, por exemplo, o que une causa e efeito e não pensamos se são os princípios últimos dos filósofos.

A questão que se impõe neste estágio é saber até que ponto devemos acreditar nas ilusões filosóficas. A adoção do ponto de vista comum, do ponto de vista crítico dos excessos, é por si só suficiente para nos impermeabilizar contra os perigos dos vôos, das contradições e sem-sentidos, quando nos movemos neste campo dos "raciocínios refinados".

A situação de Hume neste contexto é a seguinte. Ele não pode recusar que seus argumentos para refutar os argumentos metafísicos, "refinados", são eles próprios refinados. Mas, por outro lado, a aceitação de argumentos só por serem refinados conduz às contradições que inerem às pretensões da razão na investigação dos princípios últimos. A reflexão em torno da condição da reflexão filosófica imposta pela análise do *Treatise* é pouco comum e difícil.

Eu posso somente observar o que é feito normalmente: que raramente ou nunca se pensa nesta dificuldade; e que mesmo onde ela foi alguma vez apresentada à mente, foi rapidamente esquecida e não deixou nada, a não ser uma pequena impressão. Reflexões muito refinadas têm pouca ou nenhuma influência sobre nós e contudo afirmamos, e não podemos estabelecê-lo como uma regra, que elas não devem ter qualquer influência, o que implica uma contradição manifesta (T: 268).

Esta situação se resolve com a determinação precisa do papel da filosofia, nas palavras do próprio Hume:

Se devo ser um tolo, como todos aqueles que raciocinam ou acreditam haver algo de certo, minhas tolices devem ao menos ser naturais e agradáveis. Quando luto contra minha inclinação, devo ter uma boa razão para minha resistência, e não serei mais levado a errar por temerosas angústias e tempestuosas travessias, como fui até agora. Estes são os sentimentos do meu spleen e indolência; e de fato devo confessar que a filosofia não tem nada a opor-lhes e esperar uma vitória mais da volta de uma disposição grave e bem-humorada, do que da força da razão e da convicção. Em todos os incidentes da vida devemos preservar nosso ceticismo. Se acreditamos que o fogo aquece, ou que a água refresca, é somente porque nos custa demais pensar de outra maneira. Assim, se somos filósofos, deve ser somente segundo princípios céticos e a partir de uma inclinação que sentimos a considerar as coisas desta maneira. Onde a razão é viva e se mistura com alguma propensão devemos concordar com ela. Onde não o é não pode nunca ter qualquer

direito a exercer influência sobre nós (T: 270).

Na verdade, a preservação da filosofia nestes termos traz, segundo Hume, todos os benefícios que se pode esperar do emprego de tempo na pesquisa sobre os princípios de decisão na mais diversas matérias. Nestes termos a filosofia não é mais do que o "auxílio" na escolha dos nossos "guias" (Cf. T: 270-1) e é em todos os sentidos preferível às superstições de todos os tipos. Neste sentido, a filosofia clássica é antes ridícula do que perigosa, ou seja, quem se deixa perturbar pelo excesso da filosofia é, no seu modo de vida, nos seus devaneios, mais ridículo do que perigoso. A filosofia verdadeira deve nos propiciar sentimentos moderados, deve ao menos tentar satisfazer a prática e as experiências comuns, deve ser satisfatória à mente humana e resistir assim ao teste do exame mais crítico (Cf. T: 272).

Que se trata para Hume de uma espécie de demarcação de terreno para a filosofia pode ser visto nas afirmações de que aos filósofos, aos fundadores de sistemas, portanto, de sistemas filosóficos, ele deseja acrescentar "uma porção desta bruta mistura mundana (as questões mundanas, os objetos dos sentidos), como ingrediente do qual eles normalmente estão muito em falta e que iria servir para temperar aquelas partículas impetuosas das quais são compostos" (T: 272). Pois é aí que se pode esperar encontrar de fato, e é isso que Hume quer mostrar, a segurança e convicção (Cf. T: 273), que como cabe ao cético não é dogmática ou não-revisável (Cf. T: 274). Mas, proceder a esta demarcação não é senão um trabalho negativo, é só isto que a filosofia pode almejar: ser crítica da filosofia e do dogmatismo. Não se deve pensar que possa

interferir "praticamente" como "guia", trata-se, no máximo, de um teste negativo de guias.

Havíamos identificado acima (p.140) uma oposição entre duas crenças fundamentais, entre a crença causal e a crença na substancialidade. Esta situação é embaraçosa porque esta oposição se dá ao nível de uma descrição naturalista de como nossa imaginação opera para formar suas convicções, por exemplo, a respeito da independência e continuidade dos objetos. Na página 267 (T) Hume afirma que até "as propriedades mais estabelecidas da imaginação" podem ser perigosas, o que não deixa qualquer evidência para proposições tanto filosóficas como da vida comum (Cf. T: 267). Era esta consideração que levava Hume a reconhecer que até a sua filosofia tinha a desagradável propriedade de ser refinada. Isto parece conduzir a uma opinião que não adere absolutamente a nenhuma opinião, nem mesmo quanto à naturalidade das crenças causais e nas substâncias. Isto parece implicar que mesmo o ceticismo mitigado (elogiado ao final da quarta parte, como vimos acima: pp.143-4) é um pouco radical demais. Esta volta à vida ordinária e para as paixões comuns parece deixar muito pouco de positivo para a ciência e para a filosofia humeana, aquela que levou a efeito uma revolução filosófica da justificação.

Nossa tese é que Hume reconheceu uma debilidade no seu naturalismo (embora também nos pareça por vezes que Hume se ativesse a um ceticismo não muito mitigado, ou seja, mais que filosófico, mais que em relação à metafísica tradicional). Seu afã de reformar a razão o conduziu a um naturalismo demasiado simples, ao qual Hume se viu impossibilitado de dar uma feição aceitável. É isto que vemos no descompasso entre

o reconhecimento de que metodologicamente a reflexão é importante e a recusa de qualquer "reflexão" na descrição naturalista do que está envolvido em ter crenças causais e em substâncias. É o que vemos também na retomada de Hume do tópico da identidade pessoal; e também na sempre negada pressão que a sua lógica subjacente, ligada à sua nova filosofia, lhe faz no tratamento das questões fundamentais da experiência. Temos a impressão que Hume temia que ao reconhecer a nova lógica poria a perder sua tese filosófica, sua reforma: o naturalismo; e, para evitá-lo, tratou de reforçar o ceticismo, mas isto lhe prejudicou a caracterização do naturalismo, ou a descrição naturalista de várias crenças fundamentais dos homens. Nossa opinião é que não precisava temê-lo. Vejamos o caso mais explícito deste temor.

Eu tinha entretido algumas esperanças, de que embora nossa teoria do mundo intelectual pudesse ser muito deficiente, ela estaria livre das contradições e absurdos, que parecem acompanhar toda explicação, que a razão humana pode dar do mundo material. Mas, após uma revisão mais cuidadosa da seção concernente à identidade pessoal, eu me achei envolvido num tal labirinto que, eu preciso confessar, não sei nem como corrigir minhas opiniões anteriores, nem como torná-las consistentes. Se isto não for uma boa razão 'geral' para o ceticismo, é ao menos uma razão suficiente (se eu não estivesse já bastante suprido) para eu entreter uma desconfiança e modéstia em todas as minhas decisões (Ap: 633).

Se pensarmos que uma filosofia deve explicar por que as coisas são como parecem ser, isto é, explicar a complexidade dos fenômenos, então o que é exigido de Hume, por exemplo, é uma teoria filosófica que explique entre outras coisas como é possível que nós nos pensemos como seres pensantes individuais com identidade através das mudanças.

Em Hume, a questão da identidade pessoal, "dos princípios, que unem nossas percepções sucessivas em nosso pensamento ou consciência" (Ap: 636), é de extrema importância, capaz de autorizar uma severa crítica à sua filosofia, embora ele esteja "já abundantemente suprido" (sic). Nós veremos que a situação embaraçosa, para a qual seus princípios o conduziram no tópico da identidade pessoal, pode reforçar a suspeita sobre uma de suas assunções mais básicas, a saber, seu tratamento das percepções como existências distintas, isto é, a tese fundamental de sua teoria das idéias. Como Hume não considerou esta possibilidade explicitamente, ele tenta minimizar suas prováveis repercussões apelando para a posição cética: a confusão, as inconsistências são somente indicações "para entreter uma desconfiança e modéstia". Hume considera que não teve problemas "graves" com sua explicação cética da causalidade, nem com sua explicação dos objetos exteriores, mas em relação à "identidade pessoal" as coisas parecem ser bem diferentes. Não é fácil dizer quais são as razões da insatisfação de Hume com a solução deste problema, mas como mencionamos, pode ser em relação às assunções mais básicas de sua abordagem, aquelas que têm a ver com a sua teoria das idéias⁷.

Hume propõe expor suas dúvidas apresentando duas posições antagônicas sobre sua explicação da identidade pessoal (Cf. Ap: 633 e ss.). Ele resume com perfeição os argumentos utilizados na seção 6 da parte 4, do *Treatise* ("Da Identidade Pessoal") -"aqueles que me induziram a negar as estritas e próprias identidade e simplicidade de um eu ou ser pensante" (Ap: 633). Em segundo lugar, ele vê o problema para a sua posição e indica onde ele se encontra, "mas todas as minhas esperanças se desvanecem, quando eu chego a explicar os princípios, que unem nossas sucessivas percepções no

nosso pensamento ou consciência" (Ap: 635-6).

Para começar, é um fato para Hume que nós não temos nenhuma impressão simples do eu ou de uma substância, o que por si só parece ser suficiente para suportar sua conclusão.

Toda idéia é derivada de impressões precedentes; e nós não temos nenhuma impressão do eu ou substância como algo simples e individual. Nós não temos, portanto, nenhuma idéia deles naquele sentido (Ap: 633). Mas, o eu ou a pessoa não é impressão alguma, mas aquilo em relação ao que nossas várias impressões e idéias são supostas terem uma referência. Se alguma impressão dá lugar à idéia do eu, esta impressão precisa continuar a mesma invariavelmente, através de todo o curso de nossas vidas; pois o eu é suposto existir desta maneira. Mas não há impressão constante e invariável. (...) Não pode ser, portanto, de nenhuma destas impressões, ou de qualquer outra, que a idéia do eu é derivada, e conseqüentemente não há tal idéia (T: 251-2).

Por outro lado, dando atenção à percepção que temos, Hume parece estar seguro: precisamente sobre o aspecto mais fundamental de sua teoria filosófica da experiência.

Todas estas (nossas percepções particulares) são diferentes, distinguíveis e separáveis umas das outras, e podem ser consideradas separadamente, e podem existir separadamente, e não têm necessidade de nada para suportar suas existências (T: 252).

No *Appendix* nós também encontramos este princípio, que de uma certa maneira determina uma relação biunívoca entre pensamento e realidade.

Tudo o que é distinto é distinguível; e tudo o que é distinguível é

separável pelo pensamento ou imaginação. Todas as percepções são distintas. Elas são, portanto, distinguíveis e separáveis, e podem ser concebidas como separadamente existentes e podem existir separadamente, sem qualquer contradição ou absurdo (Ap: 634, o grifo é nosso: AK).

Há uma outra formulação deste deste princípio, na medida em que se prioriza uma direção da relação: do objeto para a percepção.

Todas as idéias são tomadas de percepções precedentes. Nossas idéias de objetos, portanto, são derivadas desta fonte. Conseqüentemente nenhuma proposição pode ser inteligível ou consistente com relação aos objetos, que não é assim com relação às percepções. Mas, é inteligível e consistente dizer, que objetos existem distintos e independentes, sem nenhuma substância simples comum ou sujeito de inerência. Esta proposição, portanto, não pode nunca ser absurda com relação às percepções (Cf. Ap: 634).

Que é inteligível ou consistente dizer isto sobre os objetos foi estabelecido numa seção precedente, aquela sobre a filosofia antiga (Cf. T: 219-29 e p.137 acima). Na análise da identidade pessoal a separabilidade das percepções é suposta e os resultados de Hume sobre a "substância" são postos para funcionar.

Na base de dois princípios, um sobre a origem de nossas idéias e outro sobre a separabilidade das percepções, Hume deriva sua tese sobre o que pode ser a mente e sobre a possibilidade de sua identidade.

(...) Eu me atreveria a afirmar do resto da humanidade, que eles não são nada senão um feixe ou coleção de diferentes percepções que sucedem umas as outras com uma rapidez inconcebível e estão num fluxo e movimento perpétuos. Nossos olhos não podem se mover em suas órbitas sem variar nossas percepções. Nosso pensamento é ainda

mais variável do que a nossa visão e todos os nossos sentidos e faculdades contribuem para esta mudança; não há um único poder da alma que permanece inalteravelmente o mesmo, talvez por um momento. A mente é uma espécie de teatro, onde várias percepções fazem sucessivamente suas aparições; passam, repassam, deslizam adiante e misturam-se numa variedade infinita de posturas e situações. Não há propriamente 'simplicidade' nela num momento, nem 'identidade' em diferentes; seja qual for a propensão natural que tenhamos para imaginar esta simplicidade e identidade. A comparação do teatro não nos deve confundir. São somente percepções sucessivas que constituem a mente, não temos a noção mais distante do lugar, onde estas cenas são representadas, nem dos materiais, dos quais são compostos (T: 252-3).

Quando dirijo minha reflexão sobre mim mesmo, eu nunca percebo este eu sem alguma ou muitas percepções; nem posso perceber qualquer coisa senão as percepções (Ap: 634).

Neste ponto, tendo estabelecido sua tese sobre a mente em conformidade com os princípios do seu sistema, Hume começa a explicar como a crença de que somos continuamente idênticos a nós mesmos é possível, mas ele logo descobre que o que está em jogo não é somente a crença na nossa identidade, mas também na de outros seres humanos, de animais e inclusive de objetos em geral, o que corrobora a radicalidade das suspeitas sobre a identidade pessoal. De acordo com sua explicação tais crenças são todas devidas à operação da imaginação na base de certas relações de idéias, de modo que passamos da observação de percepções relacionadas à atribuição de identidade numérica àquelas percepções (Cf. T: 253-62).

A identidade depende da relação de idéias e estas relações produzem identidade por meio de uma transição suave que ocasionam. Mas, como as relações, e a suavidade da transição podem diminuir a graus insensíveis, nós não temos qualquer padrão apropriado, pelo qual possamos decidir qualquer disputa concernente ao tempo, quando elas adquirem ou perdem o direito ao nome de identidade. Todas as disputas concernentes à identidade de objetos conexos são meramente verbais, exceto na medida em que a relação de partes dá lugar a alguma ficção

ou princípio imaginário de união, (...) (T: 262).

A reconstrução humeana deste argumentos no *Appendix* (p.635) inclui a indicação acima mencionada da fonte da maior dificuldade: a explicação da consciência, ou "o pensamento ou percepção reflexivos".

Se todas as nossas percepções são existências distintas, separadas, nós precisamos de alguma conexão entre elas a fim de termos um todo. Entretanto, e aqui surge a teoria do "feixe", há a determinação do pensamento de passar de um objeto para outro, de acordo com as várias explicações dos princípios de associação entre idéias (com exceção do princípio de contigüidade, que Hume sustenta não ter nenhum papel a desempenhar neste caso, Cf. T: 260). Assim seria o pensamento que constrói a identidade da mente.

A dificuldade para Hume, a sua explicação de nossas idéias de seres pensantes, de eus, de consciências empíricas, é em suas próprias palavras nada mais do que a dispersão das "percepções particulares".

Tendo assim dispersado todas as nossas percepções particulares, quando procedi a explicar o princípio de conexão, que as une e nos faz atribuir-lhes uma identidade e simplicidade reais; sou sensível, que minha explicação é muito defeituosa, (...) (Ap: 635).

É neste ponto que Hume reconhece que sua explicação da identidade pessoal através dos princípios de associação - identidade, como todas as outras crenças naturais

sendo ilusória - dispersou "todas nossas percepções particulares". Mas, antes que vejamos o que este desapontamento pode significar, até mesmo para reconhecer sua cogência, é importante esclarecer qual era o objetivo de Hume, no que consistia sua vitória cética antes do reconhecimento da dificuldade maior: seu combate à metafísica racionalista.

O que Hume tinha alcançado era uma radical dissolução da determinação cartesiana da alma como uma substância inextensa, apreensível através da introspecção. Porque tendo se posto a perseguir esta entidade,

cuja essência ou natureza consiste somente em pensar e que, a fim de existir, não precisa de lugar, nem depende de qualquer coisa material (Descartes, 1951: 62),

Hume reconhece que está perseguindo uma quimeira:

De minha parte, quando entro mais intimamente no que eu chamo meu "eu", sempre tropeço em alguma percepção particular de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Eu nunca consigo capturar meu "eu" em qualquer momento sem uma percepção e nunca consigo observar qualquer coisa senão a percepção (T: 252).

Se suprimirmos todas nossas percepções (como faz o sono profundo temporariamente e a morte definitivamente), de modo que se torne impossível pensar, sentir, amar, ou odiar, "eu deveria estar completamente aniquilado, nem concebo o que mais é requerido para me tornar um perfeita não-entidade" (T: 252)

Contra a pretensão racionalista da introspecção Hume expõe sua "incapacidade".

Se qualquer um, sob uma reflexão séria e não preconceituosa, pensa que tem uma noção diferente de "si mesmo", eu preciso confessar que não posso raciocinar com ele por muito tempo. Tudo que posso conceder-lhe é que tanto ele pode estar certo quanto eu e que nós somos essencialmente diferentes neste particular (...). Mas, pondo de lado alguns metafísicos deste tipo, eu me atreveria a afirmar do resto da humanidade que eles não são nada senão um feixe ou coleção de percepções diferentes, (...) (T: 252).

Neste ponto Hume apresenta sua metáfora, acima citada, da mente como um teatro. Mas, embora seja certo que como personagens, nossas percepções "passam, repassam, deslizam adiante, e misturam-se uma variedade de posturas e situações" (T: 253), o essencial a respeito deste drama é que ele não ocorre em lugar algum. O teatro da mente não tem palco, ele é somente cena, sem cenário, ele somente tem personagens, mas não sabemos de que materiais eles, nem suas vestes, são feitos. Este poderia ser um ponto no qual os problemas começam.

Mas, a comparação com o teatro pode ser de fato somente uma metáfora e parece ser com respeito à solução positiva do problema da identidade pessoal - através de associacionismo - que Hume reconhece o que ele concebe como sua dificuldade maior: a explicação da consciência. Agora podemos voltar ao desapontamento de Hume.

Mas o que pode haver de tão especial a respeito da consciência que traz problemas para a estratégia geral de Hume. Ele considera suas explicações da crença na eficiência

causal e na realidade exterior satisfatórias (ao menos, não admite explicitamente uma dificuldade, embora em relação à crença também tenha suas reservas, como vimos no cap.5). Mas, por outro lado, há a indicação explícita de Hume de que o problema é com dois de seus princípios, "viz, que todas nossas percepções são existências distintas, e que a mente nunca percebe qualquer conexão real entre existências distintas" (Ap: 636). A solução, de acordo com Hume, seria ou que nossas percepções inerissem em algo simples e individual, ou que a mente percebesse alguma conexão real entre elas. Acima nós consideramos o espírito da seção 6 ("Da Identidade Pessoal") e vimos que era cético, contra o cartesianismo, contra a substância, precisamente a pensante. No *Appendix*, onde as dificuldades são reconhecidas, não há nenhuma indicação de que se deva abandonar o resultado cético, portanto, não parece razoável supor, dados os resultados da análise da causalidade e exterioridade, que Hume iria abandonar o resultado anticartesiano do tratamento da identidade pessoal. Portanto, a passagem sobre a possível "solução" racionalista deve ser entendida como irônica. Ainda mais que os princípios em questão só podem ser considerados com relação ao problema da mente descobrir alguma conexão real entre nossas percepções⁸.

No espírito cético, que dominava o tratamento da identidade pessoal, o procedimento de Hume não podia ser diferente: a identidade da mente não é menos ilusória do que aquela dos objetos externos. Nós acreditamos nelas na medida em que tomamos séries interrompidas de percepções como séries ininterrompidas das mesmas. De acordo com Strawson (Cf. 1968: 170), a analogia que fundamenta a extensão do tratamento humeano da identidade do objetos para a identidade da consciência é defeituosa; falando a verdade, há uma falta total de analogia. Por outro lado, Stroud

(1977: 136 e ss.) põe a "solução" humeana para funcionar e mostra que ela não explica o que é o verdadeiro coração do problema: o fato de nossas percepções serem nossas ou a distinção entre os feixes que somos.

Para Strawson (Cf.loc. cit.), no caso dos objetos exteriores, a explicação da identidade parece satisfatória, na medida em que, para explicar por que acreditamos que algumas percepções são percepções de um mesmo corpo, Hume apela para a suposição de um mecanismo que tem um campo de percepções para trabalhar sobre, do qual seleciona então as apropriadas para a produção da ilusão da identidade. Mas, no caso da identidade pessoal, as percepções sobre as quais o mecanismo humeano (causalidade e semelhança) é suposto trabalhar não podem ser selecionadas para o propósito de se ficcionar a identidade. Neste caso, a operação natural não pode excluir nenhuma percepção do conjunto das percepções que forma o eu. O mecanismo humeano é neste caso inútil, porque o problema para o qual ele deveria dar uma resposta não é senão o problema fútil de oferecer "critérios de identidade da pessoa a serem aplicados no campo da experiência interna para determinar se uma experiência corrente é ou não a sua própria" (ibidem).

A dificuldade de Hume pode ser expressa, de acordo com Stroud (Cf. 1977: 129 e ss.), através das questões: o que é que espera um B, dado um A e uma conjunção constante entre As e Bs? o que é que ficciona uma experiência continuada com o objetivo de garantir a identidade dos objetos? A resposta de Hume, de acordo com as soluções para os problemas da causalidade e exterioridade, é: uma série ou feixe de percepções. Mas, no caso da identidade pessoal, esta resposta não é suficiente, ela não

responde a dificuldade de explicar a natureza do eu, dificuldade que podemos ver se introduzirmos "eu" no texto de Hume, que normalmente está na terceira pessoa.

A identidade que eu atribuo a mim mesmo, é somente uma identidade fictícia (...) (T: 259).

(...)Identidade(...) é meramente uma qualidade, que eu atribuo às minhas diferentes percepções, por causa da união de suas idéias na imaginação, quando eu reflito sobre elas (T: 260).

A resposta de Hume não é suficiente por que - supondo que somos diferentes feixes de percepções, na verdade, cada um de nós é um destes feixes - nós não podemos dizer que tudo o que é o caso, quando eu acredito que *p* é o caso, é que uma idéia vivaz ou crença de que *p* é o caso ocorre em algum feixe. É necessário que a crença de que *p* é o caso ocorra em um feixe particular, o feixe que sou eu. Este é o problema de Hume, a saber, oferecer uma explicação da identidade de mentes particulares ou consciências empíricas. Este ponto precisa ser considerado com cuidado, segundo Stroud (Cf. 1977: 132-3). A dificuldade de Hume não seria a de que ele não ofereceu critérios suficientes para a identificação de mentes ou consciências individuais - que na visão de Strawson precisam necessariamente assegurar que minhas experiências são minhas - Hume não ofereceria análises (condições para a aplicação de certos termos que, uma vez satisfeitas, logicamente poderiam implicar que estamos na presença de uma pessoa; Stroud explica a situação no caso da causalidade, em suma, ele não vê problemas com o funcionamento dos princípios naturais). Portanto para Stroud, não existem conexões que valham num conjunto de percepções fazendo que pensemos que um tal conjunto é uma pessoa, há somente as operações de alguns princípios que têm tal resultado. O

mecanismo concebido por Hume como uma explicação da ficção da identidade pessoal não é considerado fútil. Ele funciona: o problema pareceria residir em algum outro lugar, pareceria que precisa haver algo com as percepções sobre as quais este mecanismo trabalha. O problema pareceria dever residir numa tese filosófica, sintomaticamente uma sobre a natureza das "percepções" (Cf. Stroud, 1977: 138-9).

Segundo este autor (Cf. op. cit.: 135-7), no caso da causalidade, nós acreditamos na eficiência causal na medida em que estamos expostos, que observamos, a certos fatos, a conjunção constante de objetos, a aparição de um objeto, a crença na aparição de outro, e assim, na eficiência causal entre eles. Portanto, pareceria que é somente necessária a exposição a certos fatos, aqueles apropriados para por em funcionamento os princípios de associação entre idéias, para então se acreditar na eficiência causal. A suposição naturalística de Hume seria a de que tudo isto acontece no compasso da experiência de uma pessoa, sem ser necessário que a pessoa tenha previamente a esta experiência qualquer idéia de si mesmo como uma pessoa idêntica. Mas, Stroud se interroga (Cf. op. cit.: 136), no caso da consciência ou auto-consciência o que acontece? Não é justamente este fato - que os "dados" sobre os quais nós contruímos nossas crenças são nossas percepções - que precisa ser explicado? Não é este o problema fundamental para qualquer um que deseja explicar como nós adquirimos a idéia de identidade pessoal dos "dados" sobre os quais os princípios de associação trabalham? As regularidades se apresentam, elas dão a partida para a operação dos princípios de associação, mas as regularidades - se Hume deseja fazer justiça à complexidade dos fenômenos, às coisas como elas parecem ser, isto é, que somos muitas pessoas, consciências, que acreditam nas suas identidades pessoais - precisam ser regularidades

para alguém (pessoas, consciências) a fim de que este "alguém" possa acreditar na sua própria identidade. As percepções passadas (nossas) que dão lugar à crença na nossa identidade através da memória (semelhança na explicação de Hume) não são todas as percepções que existem. Por que acreditamos que algumas percepções particulares (nossas) são o campo de visão de um pensamento reflexivo particular (o nosso)? que são as únicas a formar uma mente ou consciência? Portanto, parece ser uma condição necessária para o funcionamento da explicação associacionista (no caso da identidade pessoal, mas também no caso da causalidade e exterioridade) uma restrição das percepções ao âmbito daquelas que pertencem a uma pessoa que se pensa a si mesma como idêntica através dos tempos. Por que as percepções se apresentam a si mesmas, quando consideradas reflexivamente, como conjuntos individuais de feixes separados uns dos outros? por que a visão reflexiva das percepções não abrange todas as percepções que há, ao invés de estar restringida a um subconjunto delas? por que acontece isto se as percepções são existências distintas e podem existir independentemente? se todas as percepções se apresentam a si mesmas para a mente sem conexões entre elas? se, equivale a dizer, uma das assunções fundamentais da teoria das idéias é verdadeira?

A causa alegada por Hume para o seu lamento é ter dispersado todas as nossas percepções, ele vê isto como um problema por causa de sua incapacidade de tornar aqueles dois princípios consistentes ou de abandonar um deles: que nossas percepções são existências distintas e que a mente nunca percebe nenhuma conexão entre percepções. A dificuldade não é entretanto tornar estes dois princípios, supostamente diferentes, consistentes, porque eles são na verdade dois lados de uma mesma moeda,

um numa linguagem mais lógica e outro numa mais epistemológica: o que ambos têm em comum é que se pronunciam sobre a natureza das percepções. Neste sentido eles permitem que identifiquemos o modelo de explicação da natureza humana com o qual Hume começou sua investigação. Resumidamente, ele considera todos os atos mentais ou eventos como presenças na mente de certos objetos chamados percepções, entre todas estas percepções não existem quaisquer relações ou conexões, um fato que parecia fundamental para a explicação de todos os fenômenos mentais mais complexos: crenças na causalidade e na exterioridade por exemplo. Este modelo privilegia o item que está na mente: nada é percebido senão o que está na mente que percebe (Cf.: Kemp Smith, 1966:40). Talvez seja sobre a concepção de "percepções" deste modelo que Hume está tendo dúvidas. É certo que ele nunca considerou explicitamente a possibilidade de abandonar a teoria das idéias, mas poderia haver outra alternativa se ela não explica um dos fatos mais fundamentais - de que existem relações internas entre nossas percepções atuais que são memórias de percepções anteriores - para qualquer explicação da experiência? A explicação deste aspecto parece requerer, de acordo com o desapontamento de Hume, um modelo que não contenha somente idéias como itens básicos, isto é, cópias, mas também operações do tipo "eu penso que ...". Itens, estes últimos, que permitem uma explicação satisfatória da consciência empírica, da identidade pessoal, ou, ao menos, que permitam o começo de uma explicação satisfatória, já que poder-se-ia duvidar que seja possível dar alguma explicação da identidade pessoal sem apelo a corpos ou a exterioridade. Mas, de qualquer maneira, a teoria das idéias não pode permitir estas operações⁹, pelo menos enquanto contiver como suposto fundamental a separabilidade das percepções, Hume sabe disto e o lamenta; mas, ao mesmo tempo, para a nossa dificuldade, apelando mais uma vez para

as vantagens das posições céticas, quer tirar proveito da sua fraqueza, esquecendo-se que seu ceticismo é a parte negativa de sua filosofia. Neste sentido, pensamos ser correta a identificação da filosofia teórica de Hume como um naturalismo cético, ou seja, pensamos ser correta a tensão que a qualificação "cético" introduz no naturalismo filosófico de Hume.

Queremos ainda fazer uma observação sobre esta que pensamos ser a filosofia de Hume, a saber, o naturalismo cético. A discussão em torno do ceticismo em Hume, e eventualmente acerca da divisão do pensamento humeano em duas partes, uma positiva e a outra negativa, já chegou ao ponto dos filósofos começarem por estabelecer uma classificação das interpretações de Hume, das quais distinguem então a sua (Cfr. Olaso: 1978; Junqueira Smith: 1990). A nossa leitura de Hume não partiu de ceticismo antigo, nem pirrônico, nem acadêmico, mas da própria filosofia de Hume no *Treatise*, ou seja, do que nos pareceu serem os problemas para uma investigação da natureza humana e de suas soluções. Neste sentido, não nos interessou averiguar se e em que medida Hume é pirrônico, acadêmico ou outra alternativa. Nos interessaram os resultados que Hume julgou ter estabelecido com argumentos céticos e também o próprio limite que ele impôs a estes argumentos. Nos interessou como estes resultados e as dificuldades que Hume explicitamente admitiu, para os estabelecimento dos mesmos, podem determinar a identidade de sua filosofia. Portanto, não nos parece plausível ignorar a postura de Hume frente a filosofia natural newtoniana, as suas dificuldades na caracterização da crença, o paradoxo a respeito da filosofia ao final da quarta parte, nem a admissão mais explícita de que a abordagem da identidade pessoal era inadequada. Mas, levar isto em consideração significa averiguar como estes pontos

se relacionam com o propósito da investigação da natureza humana, a saber, estabelecer os limites do entendimento humano, o que se concentra nas formas de justificação do que pretendemos saber especialmente do ponto de vista filosófico; portanto, na nossa opinião, levar em consideração estes pontos significa qualificar a filosofia humeana, ou seja, estabelecer o naturalismo cético humeano.

Notas:

1. Esta não é a interpretação de Olaso (1978), que sustenta ser esta posição humeana inconsistente. Além disso, esta caracterização humeana do ceticismo, total e excessivo, como pirrônico seria um erro. A intenção humeana, no entanto, nos parece clara, Cf. T: 183, citado p.128.

2. Estes pontos são discutidos num número da revista filosófica *Aquiles*, quais sejam, regras e justificações, a partir da história de Lewis Carroll: *O que a Tartaruga disse a Aquiles*. A tartaruga faz as vezes do cético radical de Hume. Interessante é notar que assim como em Hume este ceticismo não tem vez, senão heurísticamente; os editorialistas da revista também acham que o verdadeiro herói filosófico é Aquiles, apesar de ser "o anti-herói que, há mais de dois mil anos, vem perdendo regularmente as paradas a que se arrisca" (Apresentação: 3). Além disso, o espírito da revista nos parece humeano, devemos começar a abandonar a pretensão de ter alguma coisa a dizer sobre os inaccessíveis objetos da ontologia tradicional, os objetos são indissociáveis do modo de sua constituição no processo de conhecimento (Cf. loc. cit.).

3. Esta "reflexão" é que constitui o alvo principal das críticas de Hume. Lembremo-nos que o ceticismo radical compartilha com o dogmatismo do suposto da da força da argumentação racional: é este suposto, expresso aqui na racionalidade da "reflexão" cética, que Hume diagnostica como a fonte de erros na filosofia, impomos à natureza das coisas o que é próprio da maneira de conhecê-las (Cf. p.138 acima).

4. Estas são as principais características, segundo Strawson (Cf. 1985: 10 e ss.), da filosofia de Hume, a saber, sua posição não tenta refutar o ceticismo indiretamente tornando-o ininteligível ou auto-anulatório, nem pretende combatê-lo diretamente na base de considerações ou racionalistas ou teológicas ou quase-científicas. Hume afirma que os argumentos que pretendem sustentar o ceticismo são totalmente ineficazes e que, inversamente, os argumentos contra o ceticismo são inúteis. Isto importa em que simplesmente não podemos evitar de acreditar na eficiência causal, na existência dos corpos, etc. E para expressá-lo Hume se utiliza do conceito de "natureza" (Cf. T: 183, 187, passim). Cf. também, a respeito desta estratégia anti-cética, Carrion (1988: 121).

5. É neste contexto que Strawson (Cf. 1985: 12 e ss.) recusa a leitura de um Hume naturalista ao qual importariam a psicologia empírica, o estudo do desenvolvimento infantil. O naturalismo humeano, segundo Strawson, é análogo ao de Wittgenstein, ou melhor, o contrário. Ao Wittgenstein de *On Certainty*, das proposições revisáveis à luz da experiência e razão e das proposições "fora de dúvida", o que equivale à distinção humeana entre o que vale a pena pesquisar e o que temos que tomar por garantido nos nossos raciocínios. As imagens wittgensteinianas não são as humeanas da "determinação da natureza", mas de crenças que estão além da justificação ou injustificação, de proposições que subjazem todas as questões e pensamento, das coisas que de fato não são postas em dúvida, de crenças que não são fundadas, mas que no sistema de nossos jogos de linguagem pertencem aos fundamentos, etc. E o mais importante a respeito desta comparação é a similaridade das estratégias: o cético total não deve ser enfrentado argumentativamente, as suas questões estão definitivamente fora do domínio da competência crítica e "racional", no sentido de que é a partir dele

que se define a área desta competência. A estratégia correta em relação ao cético é a demonstração de que seu ponto é inútil, irreal, uma pretensão descabida (veremos isto adiante); esta é então a prova possível do naturalismo, negativamente, a prova da impossibilidade da fundamentação racional última e, alternativamente a descrição de como estas crenças fundamentais funcionam, qual é o papel que desempenham no condicionamento do nível em que há decisões, há a averiguação da verdade e da falsidade (em relação à causalidade, vimos a afirmação de Hume de que o princípio da uniformidade não pode ser justificado pela experiência por que, ao contrário, ele é condição da experiência). Um ponto análogo é apresentado por Faria (Cf. 1984: 19) quando a respeito do paradoxo cético de seguir uma regra afirma que a solução da interpretação dos enunciados, ou da justificação das ações, depende (supõe) ou tem como condição um acordo prévio acerca do que conta como "aplicação da regra". É a relação interna entre a regra e a aplicação que não admite uma justificação última, ela é um fato, não objetável, uma determinação da natureza (Cf. Souza: 1988: 107). "Uma relação interna não necessita de justificação. A gramática delimita exatamente as fronteiras do sentido. Qualquer descrição da realidade apresentada para justificar a gramática pressuporia já as regras gramaticais. Isto não quer dizer, é claro, que quando a justificação acaba estejamos diante de um ato irracional, mas apenas que a tarefa da filosofia não é explicar (justificar), mas descrever" (Souza, ibidem). "Hume não pretende afirmar que a filosofia nunca lança dúvidas sobre a justificação racional de nossas crenças comuns, mas apenas que a filosofia não é realmente capaz de alterá-las (...). Hume, na verdade, não pretendia subverter nossas crenças, mas mostrar que são determinadas, de forma não-racional, (...), pela *Natureza*, contra a *Razão*. Não se trata, porém, de uma defesa das crenças do senso comum, mas da necessidade de explicitá-las, classificá-las, indicar sua influência em nosso agir, em nossas práticas, para, desta forma, evitar 'ilusões metafísicas'" (Souza, op. cit.: 109-10). E a qualificação deste empreendimento contra a razão tem a ver com a justificação dos fundamentos da experiência humana: "A lição do ceticismo é que a base da experiência humana, da relação do homem com o mundo, não é o conhecimento" (Souza, op. cit.: 110).

6. Ver a este respeito Carrion (1988: 116-9), que considera o diagnóstico do ceticismo, a insatisfatoriedade da posição cognitivista, como consistindo numa análise conceitual. Neste caso devemos em consequência discordar de Strawson (Cf. 1985: 13) no aspecto de que ao nível crítico, filosófico, Hume nos apresentaria um ceticismo irrefutado, pois, parece-nos que o naturalismo é a resposta humeana ao nível crítico ou justificacionista. Assim, parece-nos que o paralelo, e a diferença, entre Hume e Kant está no naturalismo e no idealismo transcendental. A tensão não é entre naturalismo e ceticismo assim como é entre realismo empírico e idealismo transcendental (Cf. cap.1: ...), mas entre naturalismo e ceticismo ao nível filosófico. Neste sentido, o naturalismo cético de Hume é capaz ao mesmo tempo de decidir as questões do *quid facti* e do *quid juris* (Cf. Carrion, op. cit.: 121).

7. Cf. Stroud (1977: 17 e ss.). Para Kemp Smith (Cf. 1966: 73-6) a insatisfação expressada no *Appendix* é devida ao reconhecimento da dificuldade de tratar a identidade do eu como observador, como executor de atos conscientes que dão acesso a impressões de sensação e de reflexão, na medida em que Hume pretende estabelecer uma estática e uma dinâmica da mente. A dificuldade estaria no choque entre o reconhecimento dos "dados" a serem explicados - de influência hutchensoniana - e os métodos de explicação: o associacionismo natural - de influência newtoniana. Este choque Kemp Smith também vê, como já vimos, no tratamento humeano de outros tópicos do *Treatise*, por exemplo, a crença (Cf. op. cit.: 553-60), e, na medida em que credita a Hume uma versão modificada da teoria das idéias (Cf. op. cit.: 3-20), ele vê a solução do problema numa influência mais decisiva de Hutchenson: o naturalismo que reconhece a prioridade das paixões sobre as determinações do entendimento. É interessante notar que Kemp Smith reconhece que "a insatisfação humeana é com a atomicidade das percepções" (Cf. op. cit.: 73), mas ele não segue a

indicação até a insuficiência da teoria das idéias, por que sua intenção maior é desautorizar a interpretação ultra-cética de Reid-Beattie (Cf. op. cit.: 3-20) e assim estabelecer o naturalismo humeano de influência hutchensoniana inclusive no que diz respeito ao eu.

8. Nosso tratamento da questão é diferente do de Stroud (Cf. 1977.:127-40), insistimos no ataque humeano à substância pensante cartesiana, na vitória do ceticismo: no criticismo das pretensões da razão, e assim vemos o naturalismo de uma outra maneira.

9. Isto na verdade não está muito longe da exigência kantiana de que o conceito fundamental para qualquer explicação da experiência não é o de idéia, mas o de juízos uma exigência que ressalta a atividade do pensamento, a síntese da imaginação, ao invés da passividade da mente ao formar "figuras". Nossa opinião é que Hume estava preparado para isto, embora não conseguisse incorporar este resultado subjacente à sua posição cética terrorista. Cf. sobre este ponto Buchdahl (1988: 373), especialmente a consideração de que o ceticismo humeano no princípio, e talvez somente no princípio, funciona sob a suposição de que o significado de um conceito é dado pelo objeto que ele representa: é o sentido da exigência humeana de uma impressão da qual a idéia de necessidade é derivada.

Bibliografia

1) Textos de David Hume:

T: *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Ed. Selby-Bigge/P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1978.

E: *Enquiry Concerning Human Understanding*, Ed. Selby Bigge/P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975.

A: *An Abstract of A Book Lately Published, Entitled A Treatise of Human Nature*
in: T: 645-62.

Ap: *Appendix* in: T: 623-39.

2) Textos sobre Hume ou afins:

- AYER, Alfred.

1981 *Hume*

Lisboa: Dom Quixote (trad.: Maria L. Pinheiro).

- BAKER, G.P. & HACKER, P.M.S.

1984 *Language, Sense & Nonsense*

Oxford: Blackwell.

- BENNETT, Jonathan.

1971 *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*

Oxford: Clarendon Press.

- BUCHDAHL, Gerd.
1988 *Metaphysics and the Philosophy of Science, The Classical Origins Descartes to Kant*
London: MacMillan.

- CARRION, Rejane.
1979 "Hume e as 'Causas Ocultas'" in: *Revista Latino-americana de Filosofia*, V, 3 (novembro), pp.263-72.
1988 "Depois do Ceticismo" in: *Manuscrito*, XI, 2, pp. 113-23.

- CHAPPELL, V.C. (ed.)
1968 *Hume: A Collection of Critical Essays*
London: MacMillan.

- DESCARTES, René.
1951 *Discours de la Méthode*
Paris: Union Generale d'Editions.
1979 *Meditações de Filosofia Primeira*
São Paulo: Abril Cultural (trad.: J. Guinsburg e Bento Prado Jr.).
1984 *Princípios de Filosofia*
Lisboa: Guimarães Ed. (trad.: Alberto Ferreira).

- DELEUZE, Gilles.
1977 *Empirismo y Subjetividad*
Barcelona: Gedisa (trad.: Hugo Acevedo).

- EWING, A.C.
1984 *As Questões Fundamentais da Filosofia*
Rio de Janeiro: Zahar (Trad.: Luis A. Cerqueira Alberto Oliva).

- FARIA, Paulo.
1984 "O Caderno de Aquiles" in: VV.AA.: 1984:
Aquiles, 1, pp.17-20.

- GOODMAN, Nelson.

- 1983 *Fact, Fiction and Forecast*
Cambridge: Harvard U.P.
- JUNQUEIRA SMITH, Plínio.
1990 "O Ceticismo Naturalista de David Hume" in:
Manuscrito, XIII, 1, pp.69-86.
- KANT, Immanuel.
1968 *Logik* (Herausgegeben von G.B. Jäsche)
Berlin: Walter de Gruyter (Kants Werke: Band IX)
- 1980a *Crítica da Razão Pura*
São Paulo: Abril Cultural (trad.: Valério Rohden e Udo Moosburger).
- 1980b *Prolegômenos*
São Paulo: Abril Cultural (trad.: Tania Bernkoff).
- KEMP SMITH, Norman.
1966 *The Philosophy of David Hume, A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*
London: MacMillan.
- KENNY, Anthony.
1963 *Action, Emotion and Will*
London: Routledge & Kegan Paul.
- KNEALE, W.C.
1949 *Probability and Induction*
Oxford: Oxford U.P.
- LOCKE, John.
1952 *An Essay Concerning Human Understanding* in:
Locke, Berkeley and Hume
Chicago: Encyclopaedia Britannica, pp.83-395.

- MONTEIRO, João Paulo.
 - 1978 "Indução e Hipótese na Filosofia de Hume" In: *Manuscrito*, I, 2, pp.85-112.
 - 1984a *Hume e a Epistemologia* s. l.: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
 - 1984b "A Teoria e o Inobservável" in: --- : 1984a, pp.19-64.
 - 1984c "Prazer e Realidade: Hume e Freud" in: --- : 1984a, pp.183-203.
 - 1984d "Conjecturas Naturais" in: --- : 1984a, pp. 205-39.
 - 1984e "Kant Leitor de Hume" in: --- : 1984a, pp.91-108.

- NUYEN, A.T.
 - 1990 "Sense, Reason and Causality in Hume and Kant" *Kant Studien*, 1, pp.57-68.

- OLASO, Ezequiel de.
 - 1978 "Otra Vez sobre el Escepticismo de Hume" In: *Manuscrito*, I, 2, pp.45-63.

- POPPER, Karl.
 - 1972 *A Lógica da Pesquisa Científica* São Paulo: Cultrix.

- PORCHAT PEREIRA, Oswaldo.
 - 1986 "Ceticismo e mundo Exterior" in: *Análise* Lisboa, 4, pp.75-109.

- SANFÉLIX, Vicente.
 - 1986 *Hume (Antología)* Barcelona: Península.

- SOUZA, Danilo M. de.
 - 1988 "Ceticismo Semântico" in: *Manuscrito*, XI, 2, pp. 95-112.

- STRAWSON, Peter F.

1968 *The Bounds of Sense*

London: Methuen.

1974 "Imagination and Perception" in: --- : *Freedom and Resentment*

London: Methuen, pp.45-65.

1985 *Skepticism and Naturalism: Some Varieties.*

New York: Columbia U.P.

- STROUD, Barry.

1977 *Hume*

London: Routledge & Kegan Paul.

- VV.AA.

1984 *Aquiles*, 1, Porto Alegre: Mercado Aberto.

- WOLFF, Robert Paul.

1968 "Hume's Theory of Mental Activity" in: CHAPPELL:

1968, pp.99-128.

- WOLLHEIM, Richard.

1977 *Freud*

São Paulo: Cultrix (trad.: Álvaro Cabral).