

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

GUSTAVO KASPARY DE MORAES

**A CONEXÃO INEXISTENTE:**  
DAVID HUME, CAUSAÇÃO E IDEIAS RELATIVAS

PORTO ALEGRE

2022

Gustavo Kaspary de Moraes

**A CONEXÃO INEXISTENTE:**

DAVID HUME, CAUSAÇÃO E IDEIAS RELATIVAS

Trabalho de Conclusão de Curso de graduação apresentado ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título Bacharel em Filosofia.

Orientador: Eros Moreira de Carvalho

PORTO ALEGRE

2022

Gustavo Kaspary Moraes

**A CONEXÃO INEXISTENTE:  
DAVID HUME, CAUSAÇÃO E IDEIAS RELATIVAS**

Trabalho de Conclusão de Curso de graduação apresentado ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título Bacharel em Filosofia.

Orientador: Eros Moreira de Carvalho

Porto Alegre, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2022.

Resultado:

Banca Examinadora:

---

Eros Moreira de Carvalho  
Departamento de Filosofia  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

André Nilo Klaudat  
Departamento de Filosofia  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Carlota Salgadinho Ferreira  
Departamento de Filosofia  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

*“A Molly estava com aquele vestido cinzelefante com os botões cobertos do mesmo tecido. Ela não gostava daquele porque eu torci o tornozelo no primeiro dia que ela usou no piquenique do coro no monte Sugarloaf. Até parece que.”*

*James Joyce, Ulysses*

## RESUMO

Neste trabalho, discuto o que Hume, enquanto filósofo, quer dizer quando afirma que uma coisa é causa de outra. No *Tratado da Natureza Humana* e na *Investigação Sobre o Entendimento Humano*, Hume apresenta uma definição filosófica de “causa” que menciona somente as relações de contiguidade, sucessão e conjunção constante, deixando de fora, assim, a noção de conexão. Uma grande parte dos intérpretes conclui que aí está o significado de “causa” para Hume, que quando ele afirma ser uma coisa causa de outra, só quer dizer que essas coisas mantêm relações de contiguidade, sucessão e conjunção constante. Mas essa interpretação tradicional vem sendo contestada. Galen Strawson acusa-a de atribuir a Hume uma teoria do significado que o filósofo nunca sustentou. Strawson propõe, em troca, uma imagem alternativa da relação que há, para Hume, entre o significado de um termo e o conteúdo da experiência, uma imagem em que um termo pode ser significativo quando associado a uma ideia relativa de alguma coisa não dada na experiência. Em tal caso, o termo “conexão”, quando associado a uma ideia relativa, pode desempenhar uma função na semântica de “causa”, naquilo que Hume quer dizer quando afirma que uma coisa é causa de outra. No entanto, defendo que a interpretação de Strawson deve ser recusada. Tento mostrar que, ainda que aceitemos a imagem alternativa que Strawson propõe, uma compreensão adequada do funcionamento das ideias relativas revela que não existe uma ideia relativa de conexão. E, sendo assim, mesmo nessa imagem alternativa, “conexão” não pode fazer parte do significado de “causa”.

**Palavras-chave:** *David Hume; Causação; Ideias Relativas; Empirismo Conceitual; Galen Strawson.*

## ABSTRACT

In this work, I discuss what Hume, as a philosopher, means when he says that one thing causes another. In the *Treatise of Human Nature* and in the *Enquiry Concerning the Human Understanding*, Hume presents a philosophical definition of “cause” that mentions only the relations of contiguity, succession and constant conjunction, leaving out, therefore, the notion of connection. A large part of interpreters concludes that the definition expresses the meaning of “cause” for Hume, that when he says that one thing causes another he only means that these things keep relations of contiguity, succession and constant conjunction. But this traditional interpretation has been challenged. Galen Strawson accuses it of ascribing to Hume a theory of meaning that he never endorsed. Strawson proposes an alternative image of the relation there is, for Hume, between the meaning of a term and the content of experience, an image in which a term can be meaningful when associated with a relative idea of something not given in experience. In this case, the term “connection”, when associated with a relative idea, can play a role in the semantics of “cause”, in what Hume means when he says that one thing causes another. However, I defend that Strawson’s interpretation must be rejected. I will try to show that, even if we accept the alternative image that Strawson proposes, an adequate comprehension of how relative ideas work reveals that a relative idea of connection does not exist. And, therefore, even in this alternative image, “connection” can not be part of the meaning of “cause”.

**Keywords:** *David Hume; Causation; Relative Ideas; Conceptual Empiricism; Galen Strawson.*

## SUMÁRIO

|  |           |
|--|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO</b>  | <b>8</b>  |
| <b>PRIMEIRA PARTE — Impressões, Ideias e Ideias Relativas</b>  | <b>11</b> |
| CAPÍTULO I — Experiência e Clareza Conceitual                  | 11        |
| CAPÍTULO II — Para que serve o Princípio da Cópia?             | 15        |
| CAPÍTULO III — Ideias Relativas segundo Daniel Flage           | 22        |
| <b>SEGUNDA PARTE — Causação</b>                                | <b>29</b> |
| CAPÍTULO IV — A Ideia Positiva de Conexão Necessária           | 29        |
| CAPÍTULO V — Strawson e a Ideia Relativa de Conexão Necessária | 35        |
| <b>CONCLUSÃO</b>   | <b>46</b> |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>                              | <b>49</b> |

## INTRODUÇÃO

O que eu pretendo discutir neste trabalho é o que Hume, enquanto filósofo, quer dizer quando afirma que uma coisa é causa de outra — o que significam, em sua filosofia, os termos “causa” e “efeito”.

O recente debate dessa questão dividiu os comentadores em dois grupos: de um lado, a interpretação tradicional, e, do outro, a interpretação realista cética. Para o intérprete tradicional, “causa” e “efeito” significam, na filosofia de Hume, duas coisas contíguas que se sucedem em múltiplos casos. Para o realista cético, quando Hume afirma que uma coisa é causa de outra, ele está afirmando, além das relações de contiguidade, sucessão e conjunção constante, uma conexão entre elas. Como explicar essa diafonia?

Uma maneira de explicá-la remete ao que Don Garrett (1997, p. 33) chama de *empirismo conceitual*. De acordo com essa forma de empirismo, para que um termo tenha significado, ele precisa significar algo no conteúdo da experiência. Os limites da experiência são, assim, os limites do discurso significativo. Ver Hume como um empirista conceitual — como faz o intérprete tradicional — é comprometê-lo com a tese de que “conexão” não tem um significado que permita esse termo desempenhar alguma função na semântica de “X causa Y”. Pois uma das descobertas de Hume, como veremos, é a de que nossa experiência das causas e efeitos revela somente que essas coisas mantêm relações de contiguidade, sucessão e conjunção constante — e que o único elemento empírico, por assim dizer, que pode corresponder ao termo “conexão” é uma sensação interna da mente que não diz respeito às coisas causalmente relacionadas. De tal modo que “conexão” significa apenas essa sensação interna, não podendo fazer parte do significado de “causa” e “efeito”.

Mas diz o realista cético: ver Hume como um empirista conceitual é incorrer em anacronismo, atribuindo a um filósofo moderno uma teoria do significado que vai surgir apenas no século vinte, com o positivismo lógico. Na verdade, Hume concede a possibilidade de um termo ter significado ainda que não lhe corresponda nada no conteúdo da experiência. Os limites da experiência são, para Hume, os limites do conhecimento, não do discurso significativo. Portanto, mesmo que “conexão” não signifique um elemento empírico que possa ser atribuído às causas e efeitos, nada impede que esse termo signifique um aspecto da causação que não é dado na experiência. Em tal caso, “conexão” pode contribuir para o conteúdo semântico de “causa” e “efeito”.

Com as duas interpretações ao fundo, peço licença para explicar o que vou tentar fazer neste trabalho.

Estou interessado em *uma* interpretação realista cética: a de Galen Strawson. Strawson, como um intérprete realista cético, recusa que Hume seja um empirista conceitual, e propõe uma imagem alternativa da relação que há, em sua filosofia, entre o significado de um termo e a experiência. Nessa imagem alternativa, um termo pode significar algo não dado na experiência contanto que exista uma ideia relativa desse algo desconhecido. O que é uma ideia relativa? Veremos isso com calma. Por ora, basta o seguinte: uma ideia relativa de  $x$  permite que se pense e que se fale sobre  $x$  ainda que  $x$  não seja dado na experiência. Diz Strawson, então: Hume mostrou, é verdade, que não percebemos uma conexão entre as causas e efeitos, mas isso não impede que se pense e que se fale sobre a conexão como um aspecto desconhecido da causação, uma vez que existe, para Hume, uma ideia relativa desse aspecto. “Conexão” significa, assim, um aspecto desconhecido da causação, e quando Hume afirma ser uma coisa causa de outra, ele pode estar querendo dizer que existe uma conexão entre elas.

Agora, o que eu quero tentar mostrar é como, mesmo que aceitemos que Hume não é um empirista conceitual e adotemos, em troca, a imagem alternativa que Strawson propõe, essa imagem alternativa nos leva a uma conclusão igual à da interpretação tradicional. E isso porque, a meu ver, precisamente no caso da causação, não existe uma ideia relativa que permita o pensamento e a fala sobre um aspecto desconhecido dessa relação.

Aqui está um panorama geral do trabalho. Divido-o em duas partes. Na primeira,

1. O primeiro capítulo é para aquecer os motores. Apresento, em linhas gerais, noções básicas da filosofia de Hume, como a de impressão, a de ideia etc. Noções que nos acompanharão até o final.
2. No segundo, pergunto qual é a função do Princípio da Cópia, o primeiro princípio da filosofia de Hume. A pergunta é importante, pois dependendo de qual seja sua função, Hume deve ser considerado um empirista conceitual. Mas deixo a pergunta sem resposta, aceitando, em nome do argumento, que o Princípio da Cópia não tem uma função semântica — e que, para Hume, um termo pode ter significado ainda que não lhe corresponda algo no conteúdo da experiência, contanto que lhe corresponda uma ideia relativa.
3. Uma vez que aceitamos que um termo pode ser significativo graças a uma ideia relativa, precisamos examinar, então, em que consistem essas ideias relativas, quais condições precisam ser satisfeitas para que se arme uma ideia relativa de  $x$ . Aqui, sigo

de perto as observações do filósofo Daniel Flage, que aponta para uma condição que, a meu ver, impede que se arme uma ideia relativa de conexão.

Na segunda parte, nos endereçamos, finalmente, ao tema da causação em dois capítulos:

1. Em que reconstruo a análise de Hume da nossa ideia de causação. Não gasto muitas páginas nessa reconstrução, porque o ponto a ser extraído dela é aceito por Strawson: o único elemento empírico, por assim dizer, que pode corresponder ao termo “conexão” é uma sensação interna da mente que não diz respeito às causas e efeitos.
2. Em que reconstruo a interpretação de Strawson, seus argumentos em favor (i) da existência de uma ideia relativa de conexão e (ii) da tese de que quando Hume afirma que uma coisa é causa de outra ele está afirmando uma conexão entre elas. Argumento contra a existência de uma ideia relativa de conexão, e concluo que a interpretação de Strawson não responde de maneira satisfatória à nossa pergunta: “O que Hume quer dizer quando afirma que uma coisa é causa de outra?”.

## PRIMEIRA PARTE — Impressões, Ideias e Ideias Relativas

### CAPÍTULO I — Experiência e Clareza Conceitual

Em que pese a leitura de Hume como um filósofo puramente destrutivo, a Introdução do *Tratado* e a seção I da *Investigação* anunciam um projeto que exorta à rejeição da metafísica “falsa e adulterada” mas também ao cultivo da “verdadeira” metafísica (Cf. IEH I 12). Procurando esclarecer em que consiste essa falsa metafísica de que fala Hume, A. J. Passmore (1952, pp. 65-66) propõe a seguinte definição: “aquele modo de investigação abstrata, comum aos céticos e escolásticos modernos, fundada sobre um palavreado ambíguo e indefinido ou, somada a esse palavreado, sobre uma experiência escassa”. Na primeira parte do trabalho, quero apresentar em linhas gerais as intenções, métodos e princípios da filosofia de Hume à luz desses dois temas — a preocupação com a clareza conceitual e a experiência como fundamento da boa metafísica, em oposição ao “palavreado ambíguo” e à “experiência escassa” próprios da má metafísica.

Hume quer erigir um sistema completo das ciências, “construído sobre um fundamento quase inteiramente novo” (T, Intro, 6). Ao menos no que diz respeito às suas intenções explícitas, ele está mais para um fundacionista do que para um cético. O ponto de partida desse seu sistema total do saber é a análise da natureza e capacidade de nosso entendimento, o ramo da ciência do homem que Hume chama de “lógica” (*ibid.*, 5). O que explica essa porta de entrada é que, sendo a prática das demais ciências como a filosofia natural e mesmo as matemáticas dependente de nossas capacidades cognitivas, deve-se delimitar de antemão os limites precisos dessas capacidades. Mas precisamos notar que fazer da ciência dos limites propedêutica às demais ciências não é novidade entre os modernos.<sup>1</sup> Gueroult (2016, pp. 17-18, n. 1) chama atenção para o fato de que o “primado da reflexão sobre si” remonta a Descartes, e que esse princípio metodológico é “a marca da influência cartesiana sobre o empirismo”. Essa influência pode ser atestada na história do *Ensaio* de que nos conta Locke:

Passado alguns momentos de perplexidade, que não nos levaram a resolver as dúvidas que nos perturbavam, ocorreu-me que estávamos no caminho errado, e que, antes de nos lançarmos em investigações dessa natureza, seria bom examinarmos nossas próprias habilidades, para ver quais seriam ou não predispostas ao nosso entendimento. (LOCKE, 2012, pp. 8-9)

---

<sup>1</sup> Tampouco a valorização da “lógica” é novidade na filosofia. Plínio Smith (1995, Parte 2, Capítulo 6) compara o ceticismo de Hume ao de Sexto Empírico, e mostra que o itinerário filosófico de Sexto também tem como ponto de partida “os princípios e os modos de discernimento [do verdadeiro]”.

No entanto, se não há nada de inovador em começar pela “lógica”, ainda é preciso perguntar pelo fundamento da “lógica”, e aqui Hume e Descartes tomam caminhos distintos. Pois a metafísica cartesiana é culpada de pelo menos um dos pecados praticados pela má metafísica: na construção de seu sistema, Descartes concede, quando muito, um papel secundário à experiência. Uma tese sua que evidencia esse rebaixamento é a de que a alma sempre pensa, uma tese que pretende ser “uma vitória de considerações teóricas de alto nível contra aquilo que a ingênua observação sensível mostra” (GARRETT, 1997, p. 31). Em resposta, Locke apela à “ingênua observação sensível” e conclui que “um cochilo é suficiente para abalar a doutrina de que a alma sempre pensa” (2012, p. 106, §13). Também em Hume, como em Locke, é a experiência quem detém a última palavra no trato de questões metafísicas, algo já anunciado pelo subtítulo do *Tratado*.<sup>2</sup> Mais do que isso, Hume toma o método experimental como o fundamento da ciência do homem e da “lógica”, sendo, portanto, aquilo sobre o que repousa todo o seu sistema (Cf. T, Intro, 7).

E o primeiro serviço prestado à “lógica” pela experiência e observação é a descrição daquilo sobre o que opera nosso entendimento, tarefa necessária se se quer delimitar sua natureza e seus limites. O termo mais geral dessa taxonomia de objetos mentais é “percepção”: sentir e pensar envolvem a presença de uma percepção à mente — uma tese que revela, como diz Plínio Smith (1995, Parte 1, Capítulo 2), “uma herança de Hume não questionada”, sua adesão à teoria das ideias. Essa herança carrega consigo dois pressupostos raramente tornados explícitos por Hume. Primeiro, como já sugerido acima, o de que “não há pensamento ou atividade mental a menos que haja uma percepção presente à mente” (STROUD, 1977, p. 22).<sup>3</sup> Embora essa afirmação talvez não soe comprometedoras no que diz respeito ao estatuto ontológico daquilo que é percebido, Hume certamente a compreende como querendo dizer que a mente só entra em contato com o que é mental. Nisso consiste o segundo pressuposto, o de que “nada jamais está presente à mente senão *suas* percepções” (T 3.1.1.2, grifo meu).<sup>4</sup>

Deixando de lado questões de herança filosófica e voltando aos primeiros passos da “lógica”, a experiência e observação mostram que há uma diferença entre as percepções que

---

<sup>2</sup> *Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais.*

<sup>3</sup> Stroud é um comentador particularmente incomodado com essa maneira de compreender processos cognitivos. Ao contrário de outros intérpretes que veem na teoria das ideias a base *sine qua non* da filosofia de Hume, Stroud acredita que tomar o pensamento como “fundamentalmente uma questão de contemplar ou enxergar um ‘objeto’” (1977, p. 225) empobrece a capacidade explicativa da ciência do homem que Hume almeja construir. Cf. Stroud (1977, Capítulo X, seção II) e Stroud (2000, pp. 28-30).

<sup>4</sup> Para dar só um exemplo da argumentação em favor do mentalismo espalhada pelo *Tratado*, cf. (T 1.4.2.45).

aparecem à mente, uma diferença em seu grau de força e vividez. Chegamos, assim, às impressões, às ideias, às primeiras linhas da primeira parte do *Tratado*:

As percepções da mente humana se reduzem a dois gêneros distintos, que chamarei de IMPRESSÕES e IDEIAS. A diferença entre estas consiste nos graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram em nosso pensamento ou consciência. As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de *impressões*; sob esse termo incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma. Denomino *ideias* as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio [...]. Creio que não serão necessárias muitas palavras para explicar essa distinção. Cada um, por si mesmo, percebe imediatamente a diferença entre sentir e pensar. (T. 1.1.1.1)

Como o final da passagem diz, a distinção entre impressões e ideias corresponde à distinção entre sentir e pensar, uma distinção que deve ser “imediatamente” percebida por cada um de nós. Pelo menos para mim, é fácil constatar-la: passando pela ponte de Cachoeirinha, o marrom claro e o barulho do fluir do rio Gravataí aparecem fortes e vívidos. Contudo, quando penso no rio, como faço agora, suas cores e sons são fracos e apagados.

Outra distinção importante, que vale tanto para impressões como para ideias, é aquela entre percepções complexas e simples, que Hume explica por meio das noções de distinção e separação:

Percepções simples, sejam elas impressões ou ideias, são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação. As complexas são o contrário dessas, e podem ser distinguidas em partes. Embora uma cor, um sabor e um aroma particulares sejam todas qualidades unidas nesta maçã, é fácil perceber que elas não são a mesma coisa, sendo ao menos distinguíveis umas das outras. (T 1.1.1.2)

Também o marrom claro é distinguível e separável do barulho do fluir, daí a complexidade da percepção do rio Gravataí.

Mas o método experimental não se limita a categorizar percepções, pois ele também estabelece princípios entre elas. O primeiro deles é o que a literatura convencionou chamar de “Princípio da Cópia”: “todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão” (T 1.1.1.7). O Princípio da Cópia afirma duas relações entre impressões e ideias simples, uma relação de semelhança (“representam com exatidão”) e uma relação de causalção (“derivam de”). Conforme a relação de semelhança, para cada ideia simples há uma impressão simples que lhe assemelha em tudo exceto no grau de força e vividez. E já que percepções complexas são

decomponíveis em percepções simples, a relação de semelhança implica também que a diferença entre ideias e impressões em geral é apenas uma questão de grau, e não de natureza. Portanto, não há nada de essencialmente diferente entre aquelas percepções envolvidas no pensamento e aquelas envolvidas na sensação, o que significa dizer que Hume “trata todas as representações mentais como fundamentalmente *imagéticas* — isto é, como qualitativamente *semelhantes* ao conteúdo da experiência sensória e reflexiva” (GARRETT, 1997, p. 39). Hume não dedica muitas linhas à defesa dessa relação entre impressões e ideias, mas seu desafio a quem pretende recusá-la indica que é a experiência que deve determinar a sua validade: se alguém, por força da observação de suas próprias percepções, acusar um caso em que a relação não se mantém, deve apresentá-lo e o princípio será deixado de lado. Até lá, ele será aceito pela ciência do homem.

Quanto à relação de causa e efeito, a conjunção constante entre impressões simples e ideias simples é uma evidência de que há “uma forte conexão” (T 1.1.1.8) entre elas, isto é, que elas estão causalmente conectadas. Para decidir o que é a causa e o que é o efeito, Hume recorre ao critério da anterioridade temporal, haja vista que numa conjunção constante de coisas tomamos como causa aquela que vem primeiro. Mais uma vez por apelo à experiência, Hume mostra que as impressões simples antecedem no tempo as ideias simples. Uma das evidências empíricas que ele apresenta é a de que jamais temos uma ideia simples sem que nos seja dado de antemão, em algum momento passado, sua impressão simples correspondente, como quando dizemos que não adianta explicar o gosto de uma comida ou bebida para uma pessoa, sendo necessário que ela prove com seu próprio paladar. Nos termos de Hume: não adianta tentar comunicar a ideia do gosto na ausência de sua impressão correspondente.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Antes de avançarmos, permitam-me um breve parêntese. Para Galen Strawson, essa passagem, (T 1.1.1.8), mostra que Hume não compreende causa e efeito simplesmente como eventos ou objetos constantemente conjuntos (Cf. Strawson, 2014, pp. 153-8). Na passagem, Hume fala da conjunção constante entre impressões e ideias como uma *evidência* de que elas estão relacionadas causalmente — “claramente, então, a conjunção constante e a verdadeira conexão causal não são a mesma coisa” (*ibid.*, 156), pois, se fossem, a conjunção não seria uma evidência, mas uma prova da relação causal. Contudo, chamo atenção para o seguinte. (T 1.1.1.8) é anterior à análise da nossa ideia de causação, que só tem início na terceira parte do *Tratado*, nada impedindo, assim, que o texto deva ser lido retrospectivamente à luz do saldo final dessa análise. Cuja estrutura, aliás, para os intérpretes tradicionais, segue aquele padrão argumentativo conhecido como *empirismo reducionista*: Hume parte daquilo que, em geral, se toma como evidência de uma relação causal entre duas coisas quaisquer e conclui, no fim, que isso que se toma como evidência é precisamente no que consiste essa relação. É compreensível, portanto, que Hume trate, neste momento, a conjunção constante apenas como evidência, já que a argumentação reducionista tem como ponto de partida a aceitação geral do que conta, ao menos, como indício de que algo é o caso. Voltaremos em maior detalhe a essas questões na segunda parte do trabalho. (Para uma breve explicação do empirismo reducionista, e de sua presença na filosofia de Hume, cf. Garrett (1997, pp. 36-8).)

É aqui que entra em cena o tema da preocupação com a clareza conceitual. O “jargão metafísico” (Cf. IEH II 9), os termos empregados pela má metafísica são imprecisos e confusos, culminando numa “disputa infundável” entre os diferentes sistemas filosóficos. O Princípio da Cópia não só diagnostica o motivo dessa confusão como também prescreve o seu remédio — ora, ideias diferem de suas impressões na fraqueza e obscuridade com que aparecem à mente, o que leva o discurso filosófico a confundí-las umas com as outras e a empregar o mesmo termo a diferentes ideias. Mas o princípio garante que por mais obscura que seja a ideia, deve haver uma impressão vívida e forte que lhe assemelha e corresponde, bastando, dessa maneira, que seja rastreada essa impressão para que ela ilumine, por assim dizer, o que antes era fraco e obscuro. A esperança de Hume é que esse esclarecimento de ideias ponha fim às intermináveis disputas metafísicas, agora que seu “palavreado ambíguo” pode ser superado com o recurso ao Princípio da Cópia.

## CAPÍTULO II — Para que serve o Princípio da Cópia?

Pergunta: para além de um método de esclarecer ideias filosóficas, o Princípio da Cópia fornece um critério para julgar se um termo filosófico possui significado e, no caso de ele possuir, que significado é esse? Por exemplo, se quisermos compreender (como de fato queremos) o que Hume quer dizer por “causa” e “efeito”, podemos estar seguros de que o significado desses termos é determinado, em sua filosofia, dentro dos limites das impressões e ideias? Pelo menos é isso que sugere, à primeira vista, a passagem que encerra a Seção II da *Investigação*:

Portanto, sempre que alimentarmos alguma suspeita de que um termo filosófico esteja sendo empregado sem nenhum significado ou ideia associada (como frequentemente ocorre), precisaremos apenas indagar: *de que impressão deriva esta suposta ideia?* E se for impossível atribuir-lhe qualquer impressão, isso servirá para confirmar nossa suspeita. (IEH II 9)

Quase a mesma coisa é dita na Sinopse do *Tratado*:

Assim, sempre que uma ideia é ambígua, [o autor do *Tratado*] recorre à impressão, que deve torná-la clara e precisa. E quando suspeita que um determinado termo filosófico não possui nenhuma ideia vinculada a ele (o que é muito comum), sempre pergunta: *de que impressão essa presente ideia é derivada?* E caso não possa apresentar nenhuma ideia, ele conclui que o termo é completamente sem sentido. (T, Sinopse, 7)

Com efeito, uma parte considerável dos comentadores responde que, sim, o Princípio da Cópia deve ser compreendido como fornecendo tal critério. “A filosofia do século dezoito e dezoito — tanto a ‘empirista’ quanto a ‘racionalista’ — supõe que o conteúdo semântico do pensamento se dá em função do conteúdo de ideias”, diz Garrett (1997, p. 33). E sendo ideias cópias das impressões, o conteúdo semântico do pensamento deriva, em última instância, do conteúdo da experiência sensorial e reflexiva. Passmore afirma que a passagem da Sinopse pressupõe uma teoria do significado que desemboca num modo de fazer filosofia muito parecido àquele dos positivistas lógicos do século vinte (Cf. Passmore, 1952, p. 67). Ele diz que, em Hume, a busca por impressões é motivada desde o início pelo desejo de descobrir o significado de uma palavra. Se nenhuma impressão for encontrada, “então a palavra com que começamos *deve não ter sentido algum*” (*ibid.*, 68, grifo meu). Rosenberg também compara Hume ao positivismo lógico, naquela que para mim é a exposição mais clara dessa forma de interpretar a relação que há, na filosofia de Hume, entre as ideias e o significado de termos:

De acordo com a teoria de Hume, já que um termo nomeia uma ideia, o significado de um termo, no fim de contas, é determinado por um conjunto de impressões que causam a ideia que o termo nomeia, e termos sem esse *pedigree* são barulho sem significado. De fato, essa teoria do significado constitui um critério de significação cognitiva indistinguível daquele dos positivistas em sua primeira tentativa de construir um princípio de verificabilidade. (ROSENBERG, 1993, p. 66)

Na verdade, à parte a passagem da Sinopse e a passagem que encerra a Seção II, o *Tratado* e a *Investigação* raramente se endereçam a questões semânticas de maneira explícita. Não há em lugar nenhum uma teoria do significado a ser encontrada nessas obras. Os comentadores supõem, então, que a opinião de Hume quanto a essas questões deve estar alinhada à que Locke defende no *Ensaio*, da mesma maneira que estão alinhadas, nos dois, a “lógica” como ponto de partida e a experiência como fundamento de seus sistemas. No Livro III do *Ensaio*, de nome “Sobre as Palavras”, Locke expressa a principal tese de sua filosofia da linguagem — “palavras significam ideias”:

Os homens usam as palavras como marcas para recordar os próprios pensamentos, em prol da memória, e para mostrar suas *ideias* à vista de outros. Assim, *em sua significação primária ou originária, as palavras somente representam ideias na mente do homem que as usa*, por mais que as colha das coisas que supostamente representam com desatenção e descuido. A finalidade da fala é que sons, enquanto marcas, deem a conhecer *ideias* a

quem ouve. Palavras são marcas das *ideias* de quem fala. Enquanto tais, aplicam-se imediatamente apenas a *ideias* na mente de cada um; do contrário, são signos de concepções aplicadas a outras *ideias*: são, a um só tempo, signos e não signos, e nada significam. (LOCKE, 2012, p. 437, §2)

Percebam que o trecho ecoa as observações de Garrett, Passmore e Rosenberg: as palavras representam, se aplicam a, são marcas e signos de, estão por; em suma, *significam* ideias, e no caso de não haver ideia associada a uma palavra, ela nada significa.<sup>6</sup> Nesse sentido, o conteúdo semântico do pensamento parece, de fato, ser determinado pelo conteúdo de ideias. Até agora tudo indica que os comentadores estão certos em interpretar o Princípio da Cópia como fornecendo um critério para separar termos significativos dos não significativos, se Hume for da mesma opinião de Locke. Que ele seja da mesma opinião indica a maneira que as passagens da Sinopse e da *Investigação* tratam como equivalentes um termo sem significado e um termo sem ideia associada: “Portanto, sempre que alimentarmos alguma suspeita de que um termo filosófico esteja sendo empregado sem nenhum significado *ou* ideia associada [...]” (grifo meu).

No entanto, precisamos proceder com cuidado. Há dois aspectos da filosofia da linguagem de Locke que com frequência passam despercebidos mas que, bem compreendidos, esclarecem o escopo da tese “palavras significam ideias”. Em primeiro lugar, essa tese não vale para termos sincategoremáticos como “é” e “não é”, mas apenas para termos categoremáticos, como substantivos e adjetivos.<sup>7</sup> Termos como “é” e “não é” não precisam, portanto, estar associados a ideias para que sejam significativos, eles significam antes operações da mente sobre as ideias: a cópula significa a operação de afirmação, ao passo que “não é” significa a operação de negação (Cf. Locke, 2012, p. 512, §1). Agora, pelo menos aqui Hume não pode concordar com Locke. Numa longa nota da seção dedicada à natureza da crença, ele restringe todas as operações do entendimento à concepção de ideias:

Aproveitamos essa ocasião para observar um erro bastante apreciável, que, de tanto ser ensinado nas escolas, tornou-se uma espécie de máxima estabelecida, sendo universalmente aceito por todos os lógicos. Esse erro consiste na divisão usual dos atos do entendimento em *concepção*, *juízo* e *raciocínio*. [...] O que podemos afirmar, em geral, a respeito desses três atos

<sup>6</sup> Tomo essas expressões todas como querendo dizer a mesma coisa, o que pode soar uma forção de barra já que algumas delas (por exemplo, “são marcas e signos de”) sugerem uma relação entre palavras e ideias que não é bem semântica, mas semiótica. Walter Ott (2003, Capítulo 1, pp. 7-33) defende justamente isso: não há em Locke uma tese semântica, apenas semiótica. Todavia, para uma defesa da intercambialidade dessas expressões, e de que elas todas implicam uma relação semântica, cf. Kretzmann (1968).

<sup>7</sup> Kretzmann (1968, p. 180) sugere que, entre as palavras categoremáticas, verbos também não caem no escopo da tese semântica; Ott é categórico em dizer que, para Locke, verbos em geral não significam/ são marcas de ideias (2003, Capítulo 2, p. 37).

do entendimento é que, examinados de um ponto de vista apropriado, todos eles se reduzem ao primeiro, não sendo senão formas particulares de concebermos nossos objetos. Quer consideremos um único objeto ou vários; quer nos demoremos sobre esses objetos ou passemos a outros; e qualquer que seja a forma ou ordem em que consideremos, o ato da mente não excede uma simples concepção [...] (T 1.3.5, n. 6)

Eu havia dito que um dos pressupostos com que começam o *Tratado* e a *Investigação* é que o pensamento envolve a presença de uma percepção à mente. Melhor seria dizer que, em Hume, o pensamento *consiste* na concepção de uma percepção. Assim, a tese semântica de Locke deve ser levada às últimas consequências na filosofia de Hume: não há ato de afirmação ou de negação que conceda significado a termos sincategoremáticos, também esses termos devem significar ideias cuja origem está no conteúdo da experiência sensória e reflexiva.

Nos interessa muito mais o outro aspecto da filosofia da linguagem de Locke, que diz respeito à distinção entre ideias *positivas* e ideias *relativas*. Essa distinção permite a Locke escapar de duas consequências indesejadas que, num primeiro momento, parecem se seguir da tese “termos categoremáticos significam ideias”:

1. Que somos incapazes de falar com significado sobre o mundo para além de nossas próprias ideias. Porque todo termo categoremático significa uma ideia, parece que, assim que tentamos falar sobre alguma coisa que não seja uma ideia, deixamos de atribuir significado a nossos termos. Daí a réplica de John Stuart Mill: “Quando eu digo, ‘o sol é a causa do dia’, eu não quero dizer que a minha ideia do sol é a causa da minha ideia do dia” (Mill, 1858, p. 15, 1.2.1).
2. Que alguns termos filosóficos que Locke não está disposto a abandonar não têm, contudo, significado, já que não podem significar nada na experiência sensível ou reflexiva e tampouco, portanto, podem significar uma ideia.

Um desses termos é “substância”. Percebemos cores, sons, sabores, leveza e dureza, mas a experiência jamais revela aquilo que sustenta todas essas qualidades. Por causa disso, não há ideia, num sentido pleno da palavra, de substância como algo distinto das qualidades sensíveis. Ainda assim, Locke diz que há uma ideia “obscura e relativa” de substância como *aquilo que sustenta tais e tais qualidades que percebemos* (Cf. Locke, 2012, p. 305-6, §2-3). Ele sugere que o contato com as qualidades sensíveis, somado à crença de que deve haver algo que as sustente, torna possível o pensar e o falar sobre esse algo — esse *não se sabe o*

*quê*, do qual não se tem nenhuma ideia positiva — que sustenta essas qualidades (Cf. Locke, 1823, p. 20-1). Em vista dessas considerações, uma ideia relativa de  $x$  (substância, digamos) parece se armar quando se entra em contato com  $y$  (qualidades sensíveis) e se crê que  $y$  deve manter uma relação  $z$  (a relação de sustentação) com alguma coisa, o que permite pensar e falar sobre  $x$  justamente como essa coisa que se relaciona com  $y$ , mesmo que não haja nenhuma ideia positiva sua. Como quando uma vez, voltando para o estacionamento onde havia deixado minha bicicleta, notei que a roda estava torta e quebrada. Crente de que algo devia ter causado esse estrago, pensei nesse algo ainda que não o tivesse visto. É claro que, entretanto, meu pensamento envolvia uma ideia positiva, uma ideia de um carro ou de uma moto quaisquer, e por essa razão o exemplo não é dos mais ilustrativos, já que o caso da substância é mais complicado: a ideia relativa de substância deve possibilitar o pensamento e a fala sobre algo do qual não temos, nunca tivemos e nunca teremos uma ideia positiva, pois substâncias são, por princípio, imperceptíveis. Tomem, então, o exemplo dos poros da pele. Algumas pessoas pensam que, quando suam, isso se deve a poros minúsculos e imperceptíveis de nossa pele. Elas não têm nenhuma ideia positiva desses poros, o que não impede, à primeira vista, que sejam capazes de pensar e falar sobre eles, por força da experiência do suor e da crença de que algo deve tê-lo causado.<sup>8</sup>

Voltarei em maior detalhe à natureza das ideias relativas daqui a pouco. Por ora, basta que fique claro o seguinte: ideias relativas permitem que se pense e que se fale, de maneira significativa e inteligível, sobre coisas que não são dadas na experiência sensível ou reflexiva. Hume concorda com isso? Bem, se é verdade que a opinião de Hume quanto a questões semânticas está alinhada à de Locke, ele deve conceder a possibilidade de um termo significar uma ideia relativa. De fato, há no *Tratado* uma passagem que menciona expressamente uma ideia relativa de objetos externos:

O mais longe que podemos chegar no que diz respeito à concepção de objetos externos, que se os supõe *especificamente* diferentes de nossas percepções, é formar deles uma ideia relativa, sem pretender compreender os objetos relacionados. Falando de um modo geral, nós não supomos que sejam especificamente diferentes; apenas atribuímos a eles relações, conexões e durações diferentes. (T 1.2.6.9)

---

<sup>8</sup> É importante não confundir questões semânticas com epistemológicas: o que está em jogo aqui é apenas a possibilidade de pensar e falar de maneira significativa sobre algo imperceptível, o que não garante a justificabilidade de passar do perceptível ao imperceptível (do suor aos poros, das qualidades sensíveis à substância). De fato, a análise de Hume da inferência causal mostra que essa inferência só relaciona percepções, uma vez que ela exige a observação da conjunção constante entre causa e efeito. Para um estudo profundo de por que, para Hume, é injustificável a crença em um objeto “fora do campo perceptivo” (e das consequências desse ponto ao realismo cético), cf. Carlota Salgadinho (2019).

Mais para frente, comentando uma tese de Spinoza, Hume dá a entender quase a mesma coisa, que, por mais obscura que seja a ideia relativa de objetos externos, ela é uma alternativa à compreensão desses objetos como idênticos a percepções:

[...] lembremos que, como toda ideia é derivada de uma percepção anterior, é impossível que nossa ideia de uma percepção possa representar algo especificamente diferente daquilo que é representado pela ideia de um objeto ou existência externa. Qualquer diferença que possamos supor entre elas é incompreensível para nós; somos obrigados a conceber um objeto externo seja como uma mera relação sem um correlato, seja como a mesma coisa que uma percepção ou impressão. (T 1.4.5.19)

Se há ideias relativas na filosofia de Hume, então algo vai mal com a interpretação que enxerga no Princípio da Cópia um critério para julgar se um termo possui significado. Essa interpretação afirma que, para Hume,

- Todo termo significativo significa uma ideia. O Princípio da Cópia estabelece que ideias são cópias de impressões. Logo, todo termo significativo significa, em última instância, uma impressão. Para descobrir se um termo qualquer tem significado, basta procurar pela impressão que o termo significa. Se nenhuma impressão for encontrada, o termo é completamente sem sentido.

Só que, no caso de um termo significar uma ideia relativa, não é preciso que ele signifique uma impressão ou que, na ausência de uma impressão que lhe corresponda, ele seja descartado como completamente sem sentido. Não há impressão de substância e mesmo assim dá para falar nela como aquilo que sustenta tais e tais qualidades, conforme Locke. Podemos dizer que o termo “substância” ainda deve seu significado à experiência, na medida em que sua ideia relativa se arma a partir do contato com as qualidades sensíveis. A rigor, contudo, o termo não significa *algo* na experiência. Disso se segue que o Princípio da Cópia não é capaz de separar termos significativos dos não significativos, porque sempre tem a chance de um termo significar uma ideia relativa ao invés de uma impressão.

Neste momento, os comentadores podem bater o pé e lembrar mais uma vez as passagens da Sinopse e da Seção II da *Investigação*. “É manifesto”, podem alegar, “que Hume estabelece aí uma relação semântica entre impressões e termos, a saber, que na ausência de uma impressão um termo é ‘completamente sem sentido’, ‘sem nenhum significado’. Isso é o que as passagens literalmente afirmam!”

Galen Strawson chama de *tensão do significado* esta entre, de um lado, a aparente admissão das ideias relativas e, de outro, as passagens que restringem o pensamento e a fala ao conteúdo da experiência sensória ou reflexiva (Cf. Strawson, 2014, seção 12.1, p. 119). Uma tensão que, segundo Strawson, na verdade não existe: o que existe é uma ambiguidade nas expressões “completamente sem sentido” e “sem nenhum significado”. Para os filósofos de hoje em dia, um termo completamente sem sentido equivale a um barulho, um *flatus vocis*, como fala Rosenberg. Quando Hume afirma, por sua vez, que um termo ausente de impressão não tem sentido, ele só quer dizer que não somos capazes de compreender aquilo de que fala o termo, sem que isso implique a sua absurdidade (Cf. Strawson, 2000, p. 39). A ideia relativa de objetos externos mencionada em (T 1.2.6.9), por exemplo, não ajuda em nada na compreensão desses objetos supostamente distintos das percepções. Nisso, o termo associado a essa ideia relativa não tem significado. Mesmo assim, por meio dele pensamos e falamos sobre essas coisas, das quais não temos a mínima compreensão ou ideia positiva.

Strawson ainda explica que num projeto filosófico que pretende expurgar o jargão metafísico as ideias relativas são de pouca serventia (Cf. Strawson, 2014, seção 12.4, pp. 126-7). Elas permitem, é verdade, que o nosso discurso ultrapasse os limites da experiência, só que ao custo da confusão e obscuridade, e conseqüente incompreensão, com que falam de coisas imperceptíveis, como substâncias e objetos externos. O mais prudente é que a boa metafísica restrinja seu discurso àqueles termos aos quais correspondem impressões, impedindo, graças à força e à vividez dessas percepções, que a investigação termine em “sofismas e ilusão” (Cf. IEH XII 34), o que deixa entrever aquela função, e tão somente ela, do Princípio da Cópia, a de meramente separar ideias claras das confusas.

Já adianto aqui um problema que nos aguarda, se o Princípio da Cópia servir como uma peneira que separa ideias claras das confusas, ao invés de termos significativos dos não significativos. Queremos compreender o que Hume quer dizer quando afirma que uma coisa é causa de outra, o que “causa” e “efeito” significam em sua filosofia. Sua análise da nossa ideia de causação — que se dá por meio do Princípio da Cópia — só informaria, neste caso, a origem na experiência sensória e reflexiva das ideias positivas que constituem essa relação, sem levar em conta ideias relativas que de repente desempenham algum papel no significado de “X causa Y”. Nesse sentido, talvez Stroud tenha razão quando diz (*pace* Garrett, Passmore e Rosenberg) que Hume não está muito interessado em questões semânticas na sua procura pelas impressões que correspondem à nossa ideia de causação (e de corpo, e de mente) (Cf. Stroud, 1977, pp. 224-5). Então não é perda de tempo indagar assim a sua obra?

Uma coisa, desde logo, é patente: a preocupação com a clareza conceitual indica um aspecto normativo do projeto filosófico de Hume — ele está propondo um vocabulário em lugar de outro, em lugar do “palavreado ambíguo” próprio da má metafísica. Resta saber se esses vocabulários distinguem-se pelo seu grau de clareza ou, mais forte do que isso, pela significatividade de seus termos. Diante dessa bifurcação interpretativa, sugiro que deixemos de lado esse problema. Ou melhor: vamos aceitar, em nome do argumento, que Hume dá lugar às ideias relativas em sua filosofia e que nela, portanto, um termo pode ser significativo ainda que não lhe corresponda nenhuma impressão — que, enfim, o Princípio da Cópia não fornece um critério para determinar se um termo filosófico tem significado e que significado é esse. É que na segunda parte do trabalho eu vou defender que, precisamente no caso da relação de causa e efeito, não há ideia relativa que possa desempenhar algum papel no seu significado. Em especial, *não há ideia relativa de conexão necessária* (ou de poder, ou de energia, ou de força causais). Por isso, ao menos no que diz respeito à análise da causação, valer-se do Princípio da Cópia é determinar, no fim, o seu significado, na medida mesma em que apenas ideias positivas podem contribuir aí para o conteúdo semântico de “causa” e “efeito”.

Para que lá na frente fique claro que não há ideia relativa de conexão necessária, é preciso ainda uma última parada antes de partirmos para a questão deste trabalho. No próximo capítulo, irei apresentar as condições para que se arme uma ideia relativa do que quer que seja, condições que já foram esboçadas alguns parágrafos atrás mas que exigem, agora, um escrutínio mais cuidadoso.

### CAPÍTULO III — Ideias Relativas segundo Daniel Flage

Conhecemos algumas coisas como são em si mesmas; nossa concepção delas eu chamo de direta. Outras coisas não conhecemos como são em si mesmas, mas apenas que elas têm certas propriedades ou atributos, ou certas relações com outras coisas; nossa concepção delas é apenas relativa. (REID, 1969, p. 7)

[...] gravidade às vezes significa a *tendência* dos corpos a moverem-se em direção à Terra; às vezes significa a *causa* dessa tendência. No primeiro sentido, tenho uma noção direta e distinta da gravidade: eu a vejo, e a sinto, e sei perfeitamente o que ela é; mas essa tendência deve ter uma causa. Damos o mesmo nome à causa; e essa causa tem sido objeto de pensamento e especulação. Agora, que noção temos dessa causa quando pensamos e raciocinamos sobre ela? É evidente que pensamos nela como uma causa desconhecida de um efeito conhecido. Ela é, assim, uma noção relativa, essencialmente obscura, pois não nos dá a conceber o que a coisa é, mas apenas a relação que ela mantém com alguma outra coisa. Toda relação que uma coisa desconhecida mantém com alguma coisa pode nos dar uma noção

relativa da coisa desconhecida; e há muitos objetos de pensamento, e de discurso, dos quais nossas faculdades não podem nos dar nada melhor do que uma noção relativa. (REID, 1872, p. 314)

Começo com essas duas passagens de Thomas Reid só pra recordar alguns pontos. No léxico da teoria das ideias, o que Reid chama de “concepção direta” equivale à concepção de uma ideia positiva, e o que ele chama de “concepção relativa”, à concepção de uma ideia relativa. O exemplo da gravidade retoma as condições que esbocei no capítulo anterior: pensamos e falamos sobre a gravidade — essa coisa que não vemos nem sentimos — na medida em que entramos em contato com algo (a tendência dos corpos, o “efeito conhecido”) que presumimos estar relacionado (causalmente, neste caso) a outra coisa que escapa à nossa experiência. Assim, para nós a gravidade é *aquilo que causa a tendência dos corpos a moverem-se em direção à Terra*. A segunda passagem ainda fala da confusão e obscuridade próprias às ideias relativas, das quais alertava Strawson: a ideia relativa de gravidade não dá a conhecer que coisa é essa, mesmo que permita o “pensamento e especulação” a seu respeito. E acenando para o que vem a seguir, Reid enfatiza que a concepção relativa se dá por força da relação presumida entre a coisa conhecida e a desconhecida.

Até onde eu sei, Daniel Flage é quem com mais cuidado investiga a natureza das ideias relativas. Por isso, neste capítulo seremos guiados por suas observações.

Sua principal tese diz: ideias relativas funcionam, no âmbito cognitivo, de uma maneira análoga à das descrições definidas de Russell no âmbito lógico (Cf. Flage, 2000, p. 138; Flage, 1981, p. 155). A analogia é boa em mais de um sentido. Para Russell, as descrições permitem a fala, e o conhecimento, sobre coisas além dos dados dos sentidos (Cf. Russell, 2013, p. 118), o que deve lembrar Locke, ideias relativas e como ele escapa por meio delas à acusação de restringir o discurso significativo às ideias. Também: as expressões que usei para comunicar o conteúdo das ideias relativas foram, todas elas, descrições definidas: a substância é “aquilo que sustenta tais e tais qualidades”; pensei n’ “aquilo que entortou o pneu da minha bicicleta”; os poros da pele são “aquilo que causa o suor”; a gravidade é “aquilo que causa a tendência dos corpos a moverem-se em direção à Terra” — o que sugere que, da mesma maneira que as descrições definidas (Cf. *ibid.*, p. 113), ideias relativas discriminam uma e somente uma coisa.

Nós vimos que há uma relação íntima entre ideias e o significado dos termos, que, por assim dizer, ideias e palavras são como dois lados da mesma moeda. E agora Flage nos diz que o anverso linguístico das ideias relativas é semelhante às descrições definidas de Russell.

Que, em termos cognitivos, ideias relativas permitem a *concepção* de coisas não dadas na experiência e, em termos lógicos, suas expressões correspondentes, que se assemelham às descrições definidas de Russell, *significam* essas coisas imperceptíveis.<sup>9</sup> Se Flage estiver certo, então delimitar as condições para a inteligibilidade de uma descrição definida é já estar a meio caminho andado na delimitação das condições para que se arme um ideia relativa qualquer, bastando apenas que aquelas condições sejam “traduzidas” em termos cognitivos.

Tudo bem que Flage não afirma uma semelhança exata entre essas expressões e as descrições definidas de Russell, mas ainda assim soa estranho que haja, já no século dezoito, o interesse por algo parecido. Contra essa estranheza, ele recorre à obra de Antoine Arnauld e aponta aí o reconhecimento de entidades linguísticas que, se não idênticas às descrições definidas, ao menos lhes assemelham bastante. Vejam o que Arnauld fala da *determinação* de um termo geral:

Algumas determinações são nomes próprios: podemos juntar um termo geral com outras palavras de tal maneira que a ideia expressa tem, em sua extensão, apenas um indivíduo. Quando eu formo, por exemplo, a expressão complexa “o atual Papa”, determino o termo geral “papa” de tal maneira que a expressão complexa se aplica somente a Alexander VII. (ARNAULD, 1964, p. 60)

Essa passagem mostra, de acordo com Flage (2000, p. 144), que “havia alguma compreensão do uso de expressões denotativas já na segunda parte do século dezoito”. Também salta aos olhos aquele tipo de definição que Arnauld chama de *descrição*:

Às vezes definimos uma palavra identificando a causa, ou matéria, ou forma, ou propósito de qualquer referente da palavra definida. Por exemplo, definimos “relógio” como “uma máquina de ferro composta de várias rodas cujos movimentos regulares são usados para nos informar as horas”. (ARNAULD, 1964, p. 165)

---

<sup>9</sup> Strawson fala na contrapartida lógica de uma ideia relativa como fazendo *referência* a coisas imperceptíveis (Cf., por exemplo, Strawson, 2000, pp. 35-6). Por agora já deve ter ficado claro que evito o quanto posso entrar a fundo nas questões da filosofia da linguagem, como a da distinção entre sentido e referência. A meu ver, é melhor manter a discussão em termos corriqueiros, falando, simplesmente, de modo não muito comprometedor e por isso mesmo, porém, um pouco raso, numa palavra ou expressão como *significando* algo. A vantagem dessa decisão é que não corremos o risco de pensar a filosofia moderna por meio de noções contemporâneas. (Flage não é culpado desse anacronismo, no entanto? A resposta, no próximo parágrafo.) A desvantagem é que a discussão se torna imprecisa em alguns momentos. Por exemplo, no capítulo anterior eu falava da possibilidade de um termo significar uma ideia relativa, enquanto que, neste, eu falo de uma expressão associada ou correspondente a uma ideia relativa como significando uma coisa imperceptível. Vamos combinar o seguinte: de agora em diante, falaremos que a expressão *associada* ou *correspondente* a uma ideia relativa *significa* uma coisa imperceptível.

Embora a definição de relógio esteja mais para uma descrição indefinida (“*uma* máquina de ferro que...”), nada impede, à primeira vista, que ela seja construída à maneira de uma descrição definida (“*a* máquina de ferro que...”). Para que algo conte, enfim, como uma definição, Arnauld estabelece três condições:

1. Uma definição deve ser exaustiva, isto é, as palavras definidas devem fazer referência a todas as coisas referidas pelas palavras definidoras [...]
2. Uma definição deve ser adequada, isto é, as palavras definidoras devem fazer referência apenas àquelas coisas referidas pelas palavras definidas [...]
3. Uma definição deve ser informativa — isto é, as palavras definidoras devem expressar uma ideia mais clara e distinta que aquela expressa pelas palavras definidas [...] (ARNAULD, 1964, pp. 165-6)

Diz Flage que as duas primeiras condições, quando aplicadas a uma *descrição*, evocam a exigência de que descrições definidas devem discriminar uma e somente uma coisa. A terceira condição, no léxico da teoria das ideias: uma *descrição* deve ser composta apenas por palavras que signifiquem ideias positivas. Ora, Arnauld pede que as “palavras definidoras” expressem uma ideia clara — não podem, assim, significar ideias relativas, que são obscuras, mas tão somente ideias positivas, que, quando remetidas à sua origem na experiência sensória ou reflexiva, são fortes e vívidas. Daí que, para Flage, a terceira condição de Arnauld corresponde àquele “princípio fundamental na análise das proposições que contêm descrições” de que fala Russell, a saber, “*toda proposição que podemos compreender tem de ser completamente composta de constituintes com os quais estamos em contato*” (Russell, 2013, p. 117).

Se essas entidades linguísticas de Arnauld são a contrapartida lógica das ideias relativas, então as condições para sua inteligibilidade devem valer também para a conceitabilidade de uma ideia relativa. Traduzida em termos cognitivos, a terceira condição exige que as ideias a partir das quais se dá a concepção relativa de algo imperceptível sejam, todas elas, ideias positivas. Reid nos lembrou que uma ideia relativa de  $x$  (gravidade, por exemplo) se arma a partir do contato com  $y$  (a tendência dos corpos) mais a crença de que  $y$  deve manter uma relação  $z$  (a relação de causação) com outra coisa que não é dada na experiência. Pensamos e falamos sobre  $x$ , essa coisa que não vemos nem sentimos, graças a  $y$  e à relação  $z$ . A terceira condição de Arnauld determina, portanto, que deve haver uma ideia positiva não só de  $y$ , daquilo com que entramos em contato, como também da própria relação  $z$ , a fim de que se conceba relativamente  $x$ . Que, em outras palavras, deve haver uma ideia

positiva tanto do *relatum* conhecido quanto da relação que se presume entre ele e o *relatum* desconhecido.<sup>10</sup>

É precisamente por causa dessa condição que Berkeley descarta a suposta ideia relativa de substância material que Locke propôs. Vimos que para Locke, ainda que não haja uma ideia positiva de substância, pensamos e falamos nela como aquilo que sustenta tais e tais qualidades. Sua ideia relativa se arma a partir do contato com as qualidades sensíveis e a crença de que algo, que não percebemos, deve sustentá-las. Agora, como pede a terceira condição de Arnauld, a concepção relativa de uma substância material requer uma ideia positiva das qualidades sensíveis (até aí, tudo bem) e da relação presumida entre elas e a substância, isto é, uma ideia positiva da relação de sustentação. Mas Berkeley diz

[...] examinemos, rapidamente, a opinião aceita. Dizem que a extensão é um modo ou acidente da matéria, e que a matéria é um substrato que a sustenta. Mas peço que me expliquem o que se quer dizer quando se afirma que a matéria *sustenta* a extensão. Não temos uma ideia de matéria e, por isso, não podemos explicá-la, me dizem. A isso respondo que, embora não tenhamos uma ideia positiva da matéria, devemos ter ao menos uma ideia relativa sua, se empregamos essa palavra com algum significado; e embora não saibamos o que ela é, devemos supor que conhecemos a relação que ela mantém com os acidentes, e o que queremos dizer com “sustentá-los”. É evidente que “sustentar” não deve ser tomado, aqui, no seu sentido vulgar ou literal, como quando dizemos que um pilar sustenta um edifício. Em que sentido, então, deve ser tomado? (BERKELEY, 1964, p. 47, §16)

O descarte se dá com base no seguinte raciocínio. A uma palavra significativa corresponde uma ideia positiva ou, “ao menos”, uma ideia relativa — essa disjunção nós também estamos aceitando, mesmo que apenas em nome do argumento. A “opinião aceita” admite que não há uma ideia positiva de substância material, o que impede seu devido conhecimento (isso condiz, aliás, com Strawson: embora a ausência de uma ideia positiva não implique a absurdidade de um termo, implica, contudo, a má compreensão daquilo de que ele fala). Resta como única alternativa que haja uma ideia relativa de substância material, se a palavra tem significado. A matéria é aquilo que sustenta tais e tais acidentes, dizem. Berkeley exige, então, que se conheça a relação que ela presumidamente mantém com os acidentes, que se compreenda o que quer dizer “*x sustenta y*”; em suma, *que se tenha uma ideia positiva da relação de sustentação*. Se, como sugere a pergunta algo retórica que encerra a passagem, não

<sup>10</sup> O que não quer dizer que seja preciso perceber *in loco* a relação entre *y*, a coisa conhecida, e *x*, a coisa desconhecida (isso exigiria, eu acho, a percepção de *x*, ou seja, justamente o que não dá para fazer se só podemos concebê-lo relativamente). Que a presunção de uma relação entre essas duas coisas seja suficiente mostra que não é esse o caso. A terceira condição de Arnauld exige, isso sim, que a ideia da relação presumida tenha origem, em algum momento (não precisa ser *nesta*), no conteúdo da experiência sensória ou reflexiva, de tal maneira que, quando a articulo para conceber algo imperceptível, eu me valha de uma ideia positiva, e não de uma relativa.

há conhecimento nem da relação presumida, aí então a palavra é como um barulho sem significado.

Dando, porém, um passo a mais: o próprio Hume parece articular uma crítica muito semelhante em (T 1.4.5.6). A substância de nossas mentes é material ou imaterial?, é o problema que lhe interessa então, e ele o resolve por meio daquela estratégia que remonta pelo menos até Agostinho, a de, ao invés de apresentar uma resposta, mostrar a falta de sentido da questão mesma. Começa como Berkeley, afirmando que não há uma ideia positiva de substância, pois só entramos em contato com nossas próprias percepções e a substância é dita algo distinto delas. Nós, que já estamos educados na natureza das ideias relativas, poderíamos sugerir que o contato com as percepções, somado à crença de que elas devem inerir em alguma coisa, permite o pensamento e a fala sobre esse algo que não é dado na experiência. A substância mental é aquilo em que inerem nossas percepções. Hume prevê, talvez, essa sugestão e afirma que tampouco há uma ideia da relação de inerência: “A inerência a alguma coisa é supostamente necessária para sustentar a existência de nossas percepções. Nada parece necessário para sustentar a existência de uma percepção. Portanto, não possuímos ideia alguma de inerência.” Sem uma ideia da relação de inerência, não pode se armar a concepção relativa da substância mental e o termo não tem significado (no sentido forte de “não ter significado”, o sentido de Rosenberg, não o de Strawson). A questão da materialidade ou imaterialidade da substância mental é incompreensível, conclui Hume.

Há que insistir neste ponto: uma ideia relativa requer uma ideia positiva da relação a partir da qual ela é concebida. “No palavreado de Hume, tanto a ideia que provê a base para a ideia relativa quanto a ideia da relação devem ser cópias de impressões” (FLAGE, 2000, p. 146). Assim, o interlúdio pela obra de Flage nos ensinou que

- Uma ideia relativa de  $x$  se arma a partir do contato com  $y$  mais a crença de que  $y$  deve manter uma relação  $z$  com alguma coisa que não é dada na experiência. Para que se conceba relativamente  $x$ , deve haver uma ideia positiva tanto de  $y$ , da coisa com que se entra em contato, quanto de  $z$ , da relação que se presume entre  $y$  e a coisa não dada na experiência.

E, no anverso linguístico-lógico,

- A expressão correspondente a uma ideia relativa deve ser inteiramente composta de palavras que signifiquem ideias positivas, ainda que a expressão mesma signifique algo imperceptível (da mesma maneira que, para Russell, as proposições que contêm descrições devem ser compostas de constituintes com os quais entramos em contato).

É claro que esse não é o único requisito. A coisa imperceptível precisa existir e precisa manter, de fato, a relação presumida com a coisa percebida.<sup>11</sup> Se chamo atenção à terceira condição de Arnauld é porque acredito que, por força dela, devemos rejeitar a ideia relativa de conexão necessária proposta por Strawson, que é: *aquilo em virtude de que há uma conjunção constante entre dois eventos ou objetos quaisquer*. Percebemos a conjunção constante entre eventos ou objetos e acreditamos que deve haver alguma coisa em virtude da qual se dá essa conjunção constante, armando-se, assim, a ideia relativa de conexão necessária. Mas o que significa “em virtude de” — temos uma ideia positiva dessa relação? Esta questão nos ocupará na próxima parte.

---

<sup>11</sup> Ainda que não saibamos de nada disso. Essas condições podem ser satisfeitas mesmo que não haja um bom motivo para crer que elas são satisfeitas. De novo: a conceptibilidade/inteligibilidade de uma ideia relativa não garante a justificabilidade da crença que ela engendra.

## SEGUNDA PARTE — Causação

### CAPÍTULO IV — A Ideia Positiva de Conexão Necessária

Para começar de maneira ordenada, devemos considerar a ideia de causação e examinar qual sua origem. É impossível raciocinar de maneira correta sem compreender perfeitamente a ideia sobre a qual raciocinamos; e é impossível compreender perfeitamente uma ideia sem referi-la à sua origem, e sem examinar aquela impressão primeira da qual ela surge. O exame da impressão confere clareza à ideia; e o exame da ideia confere uma clareza semelhante a todos os nossos raciocínios.

Voltemos, assim, nosso olhar para dois objetos quaisquer, que chamaremos de causa e efeito, examinemo-los de todos os lados, a fim de encontrar a impressão que produz uma ideia de tamanha importância. (T 1.3.2.4/5)

Voltemos nosso olhar. Estou jogando sinuca, a partida vai acabar na próxima tacada: a bola preta está na reta da caçapa. A ponta do taco atinge o bolão, ele e a bola preta se chocam e ela cai no buraco.

*O movimento da bola branca causa o movimento da bola preta*

Sim, mas o que isso quer dizer? Ora, eu sei dizer o que vejo: a bola branca se move em direção à bola preta até as duas estarem juntas e, daí, o movimento da bola preta. É o que a minha experiência sensível mostra, uma coisa seguida da outra. Contiguidade e prioridade temporal são, justamente, as duas primeiras relações que Hume aponta no *Tratado* como essenciais às causas e efeitos (T 1.3.2.6/7). Toda causa é próxima espaço e temporalmente de seu efeito, e toda causa antecede no tempo o seu efeito. A terceira relação descoberta por Hume é a de conjunção constante: “contiguidade e sucessão não são suficientes para nos fazer declarar que dois objetos são causa e efeito, a não ser que percebamos que essas duas relações se mantêm em vários casos” (T 1.3.6.3). Também essa relação se verifica no caso das bolas de sinuca, pois já vi essa cena um monte de vezes, o movimento de uma seguido pelo movimento de outra.

O que importa mesmo é que, à primeira vista, contiguidade, sucessão e conjunção constante não esgotam o conteúdo da nossa ideia de causação. Eu não acredito somente que o movimento da bola preta se segue ao movimento da bola branca — acredito, também, que *deve* ser assim, que há um poder causal na bola branca responsável pelo movimento da bola preta. Uma força, energia, eficácia ou conexão necessária. As outras relações, dadas na

experiência, são bem claras, mas resta esclarecer essa ideia de poder ou conexão necessária que articulo em minha crença causal.<sup>12</sup>

Sabemos qual o remédio prescrito pelo Princípio da Cópia: pega a ideia obscura e procura pela impressão que lhe dá origem. Sendo a impressão forte e vívida, ela tornará clara a sua cópia. É assim que, na seção catorze da terceira parte do *Tratado*, e na seção VII da *Investigação*, Hume sai à procura pela impressão de poder, força, energia ou conexão necessária, tentando “fixar, se possível, o significado preciso desses termos” (IEH VII 3).

Lembrem-se, contudo, que nós aceitamos, em nome do argumento, que Hume dá lugar às ideias relativas em sua filosofia. Neste caso, se não houver impressão que corresponda aos termos sinônimos “poder”, “força”, “energia” ou “conexão necessária”, não devemos concluir, por isso, que esses termos não têm significado, que são *flatus vocis*, já que eles ainda podem estar associados a uma ideia relativa. De igual maneira, se nossa ideia de conexão necessária calhar de ser a cópia de uma impressão que não pode desempenhar nenhum papel no significado de “causa” e “efeito”, nada impede que uma ideia relativa de conexão necessária contribua para o conteúdo semântico dessa relação. A procura de Hume, seja qual for seu resultado, não decide nosso problema.

E ela começa pelo exame de casos “particulares e isolados” da interação entre corpos que tomamos como causalmente relacionados (Cf. T 1.3.14.1/ IEH VII 6). Como o das bolas de sinuca. Presto atenção à minha experiência sensível, mas só encontro aí o movimento de uma e, depois, o movimento da outra. Ainda que a minha crença causal ultrapasse as relações de contiguidade e sucessão, não percebo, nesse caso particular, nenhum poder ou conexão necessária entre os dois eventos. Hume conclui a mesma coisa; no entanto, suas razões não restringem-se à mera observação empírica. Na *Investigação*, ele diz

Não somos jamais capazes de conjecturar qual efeito resultará de um objeto na primeira vez em que ele nos aparece. Mas, se a mente pudesse discernir o poder ou energia de uma causa qualquer, poderíamos prever seu efeito mesmo sem nenhuma experiência e estaríamos aptos, desde o primeiro momento, a nos pronunciarmos com segurança sobre esse efeito, pelo simples recurso ao pensamento e raciocínio. (IEH VII 7)

E, no *Tratado*,

Devemos conceber distinta e particularmente a conexão entre a causa e o efeito; devemos ser capazes de afirmar, pela simples observação de um

---

<sup>12</sup> Por “crença causal” quero dizer apenas: a crença na relação causal entre duas coisas quaisquer, a crença de que X é causa de Y.

deles, que deve ser seguido ou precedido pelo outro. Essa é a maneira correta de se conceber um poder particular em um corpo particular [...] Ora, nada é mais evidente que o fato de que a mente humana não é capaz de formar uma tal ideia de dois objetos de modo a conceber uma conexão entre eles, ou a compreender distintamente o poder ou eficácia que os une. (T 1.3.14.13)

Como aponta Peter Kail (2007, p. 84), o argumento de Hume “tem como fundamento sua compreensão das consequências cognitivas que uma impressão de poder acarretaria”. Quais sejam: se percebo uma conexão ou um poder num corpo, devo ser capaz de inferir *a priori* o efeito que dele se segue e, portanto, devo ser incapaz de concebê-lo sem esse efeito ou seguido por qualquer outro efeito que seja — pois, para Hume, a marca da demonstração, isto é, do raciocínio *a priori*, está na impossibilidade de se conceber algo diferente daquilo que se infere.<sup>13</sup> Que nada disso é satisfeito já mostrou, a esta altura, sua análise da inferência causal (Cf. T 1.3.6.1/ IEH IV 6-11). Ela mostrou que porque toda causa é um evento distinto de seu efeito, a imaginação pode separá-los e concebê-los um sem o outro. O movimento da bola branca me leva a inferir o movimento da bola preta, é verdade, mas, com um pouco de esforço, imagino vários outros desenlaces: as bolas permanecem estáticas após o choque, a preta não sai do lugar enquanto que a branca volta pelo caminho em que veio, as duas, no momento do encontro, aniquilam-se... Tudo isso é extraordinário, porém concebível, o que atesta contra a *a prioricidade* dessa inferência.

Por que deveríamos aceitar esse condicional? Quer dizer, por que a impressão de poder ou conexão deveria implicar a capacidade cognitiva de inferir *a priori* seu efeito? Mais de um comentador insiste na estranheza dessa exigência. Para Mackie (1980, pp. 12-3), Hume confunde, aqui, duas maneiras distintas de compreender a noção de conexão: uma como aquilo que separa conjunções causais das acidentais, e outra como, agora sim, aquilo que observado em *x* me permite inferir, pela mera observação de *x*, o efeito que lhe acompanha. Compreendida da primeira maneira, conexão não parece acarretar nada no que diz respeito às capacidades cognitivas de quem a percebe. Não se segue, assim, da nossa incapacidade de realizar inferências causais *a priori*, que não percebemos alguma conexão entre corpos. Agora, como esse problema é marginal à nossa discussão, não precisamos resolvê-lo. Eu gostaria de sugerir apenas que o argumento de Hume é duplo, por assim dizer. Que mesmo que se rejeite esse condicional, e o *modus tollens* que vem junto, ainda resta o apelo ao conteúdo da experiência sensível, o fato de que quando prestamos atenção àqueles corpos que

---

<sup>13</sup> Sobre esse ponto, cf. Owen (1999, pp. 88-9).

acreditamos estarem causalmente relacionados, só encontramos aí sua contiguidade e sucessão.<sup>14</sup>

De volta à procura pela impressão de conexão necessária e ao seu próximo passo: o exame das operações da mente sobre o corpo. Eu desejo escrever estas palavras e meus dedos obedecem à minha vontade, pressionando tecla após tecla do computador. Certamente, o ato volitivo causa o movimento do corpo, e com isso eu não tenho em vista só que uma coisa acontece depois da outra, mas que há uma conexão entre elas, um poder responsável pela ação corpórea. O que a experiência reflexiva mostra, por acaso eu apreendo esse poder, essa conexão? Não, percebo tão somente que o evento físico se segue ao evento mental. Além disso — aqui entra, mais uma vez, considerações de âmbito cognitivo —, não sei por que meus dedos obedecem à minha vontade ao passo que alguns órgãos, como o coração ou o fígado, independem dela. Sem contar que ignoro os efeitos imediatos da volição: a atividade de certos músculos, certos nervos, que antecede a dos dedos. E não me é completamente desconhecido como a mente e o corpo podem interagir? Afirmo Hume que, se encontrasse um poder ou uma conexão quando ponho em movimento meu corpo, deveria saber dessas coisas todas (Cf. IEH VII 11-4).

A mente opera sobre suas percepções também, não apenas sobre o corpo. Quem sabe esteja aí a origem da nossa ideia de conexão necessária. Estou pensando no anfiteatro do Campus do Vale, creio ser responsável pelo surgimento dessa ideia. Se me perguntam como faço isso, respondo: não sei, a imagem do anfiteatro aparece depois que desejo que apareça, e isso é tudo. Tampouco consigo explicar por que tenho controle sobre algumas percepções e sobre outras, não — a imagem do anfiteatro responde à minha volição, a alegria que ela me traz é involuntária.

Portanto, seja por observação empírica, seja por considerações cognitivas, Hume descarta que se perceba algum poder ou conexão na interação entre corpos, mente e corpo, mente e suas ideias. Ora, investigou-se precisamente aquelas coisas que tomamos como

---

<sup>14</sup> O que não funciona se interpretamos o texto como Helen Beebee, para quem Hume aceita que os corpos *parecem* conectados, sendo o condicional um esforço para mostrar que, diferente do que aparenta, não percebemos uma conexão entre eles, ao menos não naquela segunda maneira de compreender essa noção (Cf. Beebee, 2006, pp. 88-9). Neste caso, a experiência sensível revela, ao fim e ao cabo, algo além da contiguidade e sucessão. E quando Hume diz que não, que ela não revela? Bem, esta tese deve ser lida como restrita à primeira vez que observamos tais e tais corpos causalmente relacionados (Cf. *ibid.*, 76). Mas, a meu ver, Hume não a restringe no tempo. Ele parece sustentar, na verdade, que *seja quando for*, se prestarmos atenção à experiência sensível descobriremos apenas aquelas duas relações. Leia (T 1.3.2.9), por exemplo: “O movimento de um corpo é visto como a causa, por impacto, do movimento de outro corpo. Quando consideramos atentamente esses objetos, tudo que vemos é que um corpo se aproxima do outro; e que seu movimento precede o movimento do outro, porém sem um intervalo perceptível. É inútil atormentarmo-nos com mais pensamentos e reflexões sobre esse assunto. Não podemos ir mais longe considerando este caso particular.”

causalmente relacionadas, e nelas não foi encontrado esse poder, cuja ideia, contudo, parece ser parte imprescindível de nossas crenças causais. Daí porque

[...] levando-se tudo em conta, não parece haver em toda a natureza um único exemplo de conexão que seja concebível por nós. Todos os acontecimentos parecem inteiramente soltos e separados. Um acontecimento segue outro, mas jamais nos é dado observar qualquer liame entre eles. Eles parecem *conjugados*, mas nunca *conectados*. (IEH VII 26)

Alguém talvez queira concluir: não há ideia de conexão necessária então, ao menos não uma ideia positiva, se lá onde esperávamos encontrar sua impressão nos deparamos meramente com a contiguidade e sucessão entre eventos ou objetos. No entanto, começamos reconhecendo que nossas crenças causais ultrapassam essas duas relações, que a nossa ideia de causação parece envolver algo a mais...

Perto de encerrar sua busca, Hume chama atenção para o fato de que, sim, atribuímos uma conexão entre tais e tais coisas, mas somente após termos observado sua conjunção constante. Essa pista acaba levando à impressão da qual nossa ideia de conexão necessária é uma cópia. Permitam-me colocar o desfecho nas palavras do próprio Hume:

Parece então que essa ideia de uma conexão necessária entre acontecimentos surge de uma multiplicidade de casos assemelhados de ocorrências desses acontecimentos em constante conjunção, e essa ideia nunca poderia ter sido sugerida por nenhum desses casos particulares, ainda que examinado sob todos os possíveis ângulos e perspectivas. Mas não há, numa multiplicidade de casos, nada que difira de cada um dos casos individuais, os quais se supõe serem exatamente semelhantes, a não ser que, após uma repetição de casos semelhantes, a mente é levada pelo hábito, quando um dos acontecimentos tem lugar, a esperar seu acompanhante habitual e a acreditar que ele existirá. Essa conexão, portanto, que nós *sentimos* na mente, essa transição habitual da imaginação que passa de um objeto para seu acompanhante usual, é o sentimento ou impressão a partir da qual formamos a ideia de poder ou conexão necessária. (IEH VII 28)

Isso na *Investigação*. Agora no *Tratado*:

Embora os diversos casos semelhantes que originam a ideia de poder não se influenciem mutuamente e jamais possam produzir no *objeto* uma nova qualidade que pudesse ser o modelo dessa ideia, a *observação* dessa semelhança produz uma nova impressão *na mente*; e é essa impressão que é seu modelo real. Após termos observado a semelhança em um número suficiente de casos, sentimos de imediato uma determinação da mente a passar de um objeto àquele que usualmente o acompanha, e a concebê-lo mais intensamente em função dessa relação. Tal determinação é o único efeito da semelhança e, portanto, deve ser o mesmo que o poder ou a

eficácia, cuja ideia é derivada da semelhança [...] A necessidade, portanto, é o efeito dessa observação, e é apenas uma impressão interna da mente, uma determinação a levar nossos pensamentos de um objeto a outro. (T 1.3.14.19)

Procuramos no lugar errado. A conexão não está nas coisas, não é uma relação que elas mantêm para além da contiguidade, sucessão e conjunção constante. O que ela é, mesmo, é essa determinação que a mente sente ao passar de um objeto a outro — que sinto quando sou levado a inferir, por exemplo, o movimento da bola preta tendo percebido o movimento da bola branca. Em outras palavras, aquilo que faltava aos casos particulares, e que surge, todavia, da observação de sua conjunção constante, tem a ver comigo: é a inferência causal que começo a realizar e, concomitante a ela, a impressão interna de determinação.

Esclareceu-se, assim, a nossa ideia de conexão necessária. Ela consiste em quê?

Ela é uma cópia daquela impressão interna de determinação, que a mente sente ao ser levada a inferir, do aparecimento de uma coisa, a existência de outra.

Hume perguntou, no começo de sua análise da ideia de causação, quais relações são essenciais às causas e efeitos. Essa determinação que a mente sente, é uma delas?

Não, a determinação que sentimos é “algo que existe na mente, e não nos objetos” (T 1.3.14.22). Atribuí-la àquelas coisas que chamamos de causa e efeito é análogo a, supondo que cores só existam na mente, dizer que o vermelho é uma qualidade da maçã. Em vista disso, a ideia positiva de conexão necessária não pode fazer parte da ideia de causação, se queremos que esta seja a ideia de uma relação entre coisas.

E, por tabela?

Por tabela, os termos sinônimos “poder”, “força”, “energia”, “conexão necessária”, quando significam essa ideia positiva, não podem desempenhar nenhum papel no conteúdo semântico de “causação”, se queremos que esta palavra signifique uma relação entre coisas.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> “Não podem” comporta uma ambiguidade: não podem porque não devem ou porque são incapazes? Parecemos articular a ideia positiva de poder ou conexão em nossas crenças causais, o que indica que somos capazes de pensá-la, significativamente, como pertencendo às coisas, ainda que não devêssemos. Porém, uma resposta adequada exige maior clareza quanto ao conteúdo dessa ideia positiva, extrapolando os limites deste trabalho. Por enquanto, teremos que nos contentar com o seguinte: ao afirmarmos que uma coisa é causa de outra, não podemos, pelo menos num sentido normativo, estar afirmando uma conexão entre tais coisas, se “conexão” significa, aqui, a ideia positiva de conexão, aquela determinação que diz respeito, não às coisas, mas à mente que as percebe.

## CAPÍTULO V — Strawson e a Ideia Relativa de Conexão Necessária

No clímax de sua análise, Hume propõe uma definição filosófica de causa, uma definição que aponta apenas àquelas relações descobertas pelo exame das coisas que comumente chamamos de causas e efeitos. Causa é

‘Um objeto anterior e contíguo a outro, tal que todos os objetos semelhantes aos primeiros mantêm relações semelhantes de anterioridade e contiguidade com os objetos semelhantes ao último’. (T 1.3.14.35)

*um objeto seguido de outro, tal que todos os objetos semelhantes ao primeiro são seguidos por objetos semelhantes ao segundo. Ou, em outras palavras, tal que, se o primeiro objeto não existisse, o segundo jamais teria existido. (IEH VII 29)<sup>16</sup>*

Diante dessa definição, o que nos impede de concluir que aí está o significado de “causa”, que quando Hume afirma ser uma coisa causa de outra, afirma somente essas relações? Quer dizer, uma definição não deve entregar justamente isto, as condições necessárias e suficientes para a boa aplicação de um termo?

O que nos impede é a concessão que fizemos, a de que, para Hume, existem ideias relativas; e que um termo é significativo se lhe corresponde uma ideia positiva *ou uma ideia relativa*. Que, portanto, um termo não tem de significar, em todos os casos, algo no conteúdo da experiência sensível ou reflexiva. Concedido isto, ao aplicar o Princípio da Cópia à ideia de causa e efeito, buscando, assim, seu lastro na experiência, Hume só nos esclareceu as ideias positivas que constituem essa relação. Sim, Hume mostrou que a nossa ideia positiva de conexão necessária não pode fazer parte da ideia de causação. Mas deixou aberta a possibilidade de haver uma ideia relativa de conexão necessária e de, havendo, os termos sinônimos “poder”, “força”, “energia”, “conexão necessária”, quando associados a essa ideia relativa, contribuírem para a semântica de “X causa Y”.

Além do mais, vocês devem lembrar que uma das condições de Arnauld para que algo conte como uma definição é que as palavras definidoras expressem ideias claras. Leia-se: os termos que compõem uma definição não podem estar associados a ideias relativas, que são confusas. Nesse sentido, a definição de causa proposta por Hume é compatível com a existência de uma ideia relativa de conexão necessária, haja vista que os termos associados a

---

<sup>16</sup> Percebam que, diferente do *Tratado*, a *Investigação* não menciona a relação de contiguidade. Contudo, continuarei falando como se para Hume ela pertencesse à ideia de causação, por força da simplicidade.

ela não constariam, de qualquer forma, nessa definição, ainda que desempenhem algum papel no que Hume quer dizer quando afirma que uma coisa é causa de outra.

Então ainda está por ser decidido se a definição de causa equivale ao significado de “causa”, decisão que passa pela existência ou não de uma ideia relativa de conexão necessária.

A *Investigação* sugere que exista. Ai, imediatamente após apresentar a definição de causa, Hume reclama de sua imperfeição, porquanto deixa de fora “aquela circunstância na causa que lhe proporciona uma conexão com seu efeito” (IEH VII 29). Hume descobre que a conexão está na mente e reclama de sua definição silenciar quanto à conexão entre os objetos. Como atenuar essa dissonância? Uma conjectura possível é a de que “conexão”, na passagem acima, significa outra coisa que a ideia positiva de conexão necessária, de modo que Hume não está falando, ali, da determinação que sentimos ao realizar inferências causais. Está falando do quê, então? Mais adiante, em uma nota de rodapé do mesmo parágrafo...

Quando consideramos aquela particularidade *desconhecida* de um objeto, pela qual se fixa e determina o grau ou quantidade de seu efeito, nós a denominamos o poder do objeto.

De fato, a *Investigação* contém várias passagens em que “conexão” e seus termos sinônimos parecem significar, não uma impressão interna de determinação, mas um aspecto das causas que nos é desconhecido. Peço licença para citar três delas:<sup>17</sup>

[...] a natureza tem nos mantido a uma boa distância de todos os seus segredos, só nos concedendo o conhecimento de umas poucas qualidades superficiais dos objetos, enquanto mantém ocultos os poderes e princípios dos quais a influência desses objetos depende inteiramente. (IEH IV 16)

[A natureza] implantou em nós um instinto que leva adiante o pensamento em um curso correspondente ao que ela estabeleceu para os objetos externos, embora ignoremos os poderes e as forças dos quais esse curso e essa sucessão regulares de objetos totalmente depende. (IEH V 22)

O cenário do universo está em contínua mutação, e os objetos seguem-se uns aos outros em sucessão ininterrupta, mas o poder ou força que põe toda essa máquina em movimento está completamente oculto de nossa vista e nunca se manifesta em nenhuma das qualidades sensíveis dos corpos. (IEH VII 8)

---

<sup>17</sup> Peço licença para citar só três dessas passagens. Galen Strawson as cita *ad nauseam*, tanto da *Investigação* quanto do *Tratado*. Cf. Strawson (2014, seção 14.2; seção 17).

Nós sabemos como é possível o pensamento e a fala sobre coisas não dadas na experiência sensória ou reflexiva: por meio de ideias relativas. Sabemos também dos elementos necessários para que se armem: uma ideia relativa de  $x$  se arma a partir do contato com  $y$  mais a crença de que  $y$  mantém uma relação  $z$  com alguma coisa que escapa à experiência. Pensamos e falamos sobre  $x$ , que não percebemos, graças ao contato com  $y$  e à relação  $z$  presumida entre  $y$  e  $x$ . Agora, se Hume fala de um aspecto das causas que nos é desconhecido — denominando-o de conexão ou poder —, deve haver uma ideia relativa desse aspecto, por meio da qual seja permitido, ao menos, pensar e falar acerca dele. E isso exige, por sua vez, o contato com algo que se crê relacionado a esse aspecto desconhecido. Vamos lá conferir as três passagens.

1. Na primeira, Hume diz: conhecemos certas qualidades dos objetos; desconhecemos, contudo, os poderes dos quais dependem essas qualidades. Ora, parece que daí se extrai os elementos necessários à ideia relativa de conexão ou poder. Percebo certas qualidades dos objetos e creio que elas mantêm uma relação de dependência com alguma coisa que escapa à minha experiência. Conexão ou poder é *aquilo de que dependem tais e tais qualidades dos objetos*.
2. Aqui, o elemento conhecido é a sucessão regular de objetos, sua conjunção constante; e o desconhecido, os poderes ou forças dos quais depende essa conjunção constante. Dependência é, de novo, a relação presumida entre as duas coisas. Volto ao exemplo: uma bola de sinuca indo em direção a outra, indo e indo até estarem contíguas... o movimento desta outra bola de sinuca. Já vi essa cena inúmeras vezes, nunca, porém, o poder que fez com que um evento tenha sempre se seguido ao outro. Ainda assim, pareço ser capaz de falar desse poder como *aquilo de que depende a conjunção constante entre tais e tais eventos*.
3. A terceira passagem é bem semelhante à segunda. Mas me parece que “o cenário do universo” abarca a totalidade das conjunções constantes que observamos, ao invés de algumas em particular — o que podemos chamar de a regularidade do universo ou, pelo menos, a porção de regularidade que observamos. Assim, conexão ou poder é *aquilo de que depende a regularidade do mundo*.

Galen Strawson expressa nestas palavras a ideia relativa de conexão necessária:

- *aquilo em virtude de que o mundo é regular em seu comportamento; ou, o que dá no mesmo, aquilo em virtude de que há uma conjunção constante entre dois eventos ou objetos quaisquer.*<sup>18</sup>

Segundo Strawson, por meio dessa ideia relativa *concebemos* a conexão que há entre uma causa e seu efeito — ou seja, concebemos relativamente aquilo em virtude de que há uma conjunção constante entre os dois. No anverso linguístico-lógico, “conexão” e seus termos sinônimos, quando associados a essa ideia relativa, *significam* aquilo em virtude de que um evento ou objeto qualquer se segue a outro em múltiplos casos. Portanto, nosso discurso não tem de se restringir às relações encontradas na experiência, uma vez que a ideia relativa de conexão necessária permite o pensamento e a fala sobre esse aspecto da causação que não percebemos. Hume, quando afirma que uma coisa é causa de outra, pode muito bem querer dizer que, além de serem contíguas e de se sucederem em vários casos, há uma conexão entre elas, algo em virtude de que estão constantemente conjuntas.

Contudo, Strawson já nos alertou para como uma ideia relativa de *x*, embora permita o pensamento e a fala sobre *x*, não ajuda em nada na sua compreensão.<sup>19</sup> Diferentemente de uma ideia positiva, uma ideia relativa não dá a conhecer a coisa de que é uma ideia. Assim, a ideia relativa de conexão necessária permite ao nosso discurso ultrapassar os limites da experiência, só que ao custo de sua confusão e obscuridade, não nos deixando conhecer essa coisa em virtude da qual o mundo é regular em seu comportamento. Para colocar o ponto nos termos lógicos de nossa discussão, o referente da expressão “aquilo em virtude de que há uma conjunção constante entre dois eventos ou objetos quaisquer” pode ser um monte de coisas.<sup>20</sup> Ele pode ser uma qualidade desses eventos ou objetos; neste caso, parece correto dizer deles que são dotados de um poder ou força. Mas talvez o referente seja algo que lhes é extrínseco. Vai ver aquilo responsável por sua conjunção constante seja deus, como queriam os ocasionalistas. Vai ver tudo o que acontece neste mundo seja resultado de um sorteio, como imaginou Jorge Luis Borges em *A Loteria da Babilônia*. De qualquer forma, o que importa

<sup>18</sup> Cf. Strawson (2014, seção 6.5, p. 46; 2000, p. 37).

<sup>19</sup> Cf., mais uma vez, Strawson (2014, seção 12.4, pp. 126-7).

<sup>20</sup> Permitam-me usar “referente” ao invés de “significado” aqui, correndo o risco de anacronismo e descumprindo o acordo que fizemos em capítulos anteriores. É que “referente”, pelo menos nesse parágrafo, torna o texto menos ambíguo. Além do mais, Strawson fala da contrapartida lógica de uma ideia relativa como fazendo referência a coisas imperceptíveis, e, por isso, talvez seja conveniente falarmos da mesma maneira por enquanto, já que estamos apresentando a sua interpretação.

notar é que não sabemos ao que estamos fazendo referência quando usamos essa expressão, se a uma qualidade daqueles eventos ou objetos que comumente chamamos de causas e efeitos, se à vontade divina, ou se a ainda outra coisa.

Para Strawson, esse ponto torna o texto de Hume consistente. Seu raciocínio é o seguinte. Hume nos diz que o saldo final de sua investigação é um saldo cético.<sup>21</sup> Ora, afirmações céticas têm a forma “não sabemos se X existe” ou “não sabemos o que é X”. Mas vamos supor que não haja uma ideia relativa de conexão necessária — vamos supor que haja somente aquela ideia positiva, e que “conexão” significa apenas uma determinação que a mente sente ao realizar inferências causais. Em tal caso, Hume pode concluir que certamente não existe uma conexão entre os eventos ou objetos constantemente conjuntos, pois a conexão é uma sensação da mente, não uma qualidade das coisas. Esta não é uma conclusão cética, porém. Agora, supondo que somos capazes de pensar e falar sobre a conexão necessária como algo em virtude de que há uma conjunção constante entre esses eventos ou objetos, Hume mostrou, então, que esse algo não é dado na experiência, que não temos uma ideia positiva sua. Que, havendo tão só uma ideia relativa, não sabemos que coisa é essa. Este, sim, é um desfecho cético, na medida em que afirma nossa ignorância quanto à natureza da conexão responsável pela regularidade do mundo.<sup>22</sup>

“Mas peralá, Strawson”, alguém talvez queira intervir, “Seguindo teu raciocínio, a conclusão de Hume não deveria ser a de que não sabemos se existe uma conexão entre as coisas? Porque a outra conclusão — ‘não sabemos o que é a conexão’ — parece afirmar que ela existe, seja lá o que for. Hume afirma, é verdade, a existência de muitas coisas, e isso não depõe contra seu ceticismo — mas ele afirma somente a existência de coisas observáveis, respeitando o fundamento da boa metafísica: a experiência. Se sua investigação mostrou que não encontramos em nossa experiência algo em virtude de que o mundo é regular em seu comportamento, não seria o caso de suspender o juízo quanto à existência dessa coisa?”<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Cf. IEH VII 28/29: “[...] Nenhuma conclusão pode estar mais em conformidade com o ceticismo do que as que trazem revelações relativas à fraqueza e estreita limitação da razão e capacidade humanas. E que exemplo mais forte da surpreendente ignorância e fraqueza do entendimento poderia existir do que esse que acabamos de expor? [...]”

<sup>22</sup> Cf., por exemplo, Strawson (2014, seção 3, pp. 15-6; 2000, p. 34).

<sup>23</sup> Retoma-se aí uma tecla em que venho batendo desde a primeira parte do trabalho: a ideia relativa de  $x$  não garante a justificabilidade da crença em  $x$ . A questão é pertinente nesse momento do texto, pois se Hume suspende o juízo quanto à existência de uma conexão, então, ainda que seja possível pensar e falar sobre essa conexão, Hume não afirma que ela existe quando diz que uma coisa é causa de outra. Em outras palavras, mesmo que “conexão” e seus termos sinônimos, quando associados à ideia relativa de conexão necessária, sejam capazes de contribuir para a semântica de “X causa Y”, eles não contribuem, contudo — se for o caso que Hume suspende o juízo acerca da existência desse aspecto desconhecido da causalção.

“Não”, imagino Strawson respondendo, “Basta que se conceda que o mundo é regular em seu comportamento. Daí, duas são as hipóteses: ou bem existe algo responsável por essa regularidade ou bem não existe algo responsável por essa regularidade. De fato, não dá para decidir entre uma delas apelando à experiência, mas considere a hipótese de que não existe nada por trás da regularidade do mundo. Se assim for, então é um completo acaso que os mesmos eventos ou objetos sempre se sigam uns aos outros, que, de momento a momento e de aeon a aeon, o mundo continue a se comportar da mesma maneira. A hipótese é simplesmente implausível. Ao contrário, dada a regularidade do mundo, nada mais razoável do que supor algo em virtude de que o mundo é regular desse jeito, ainda mais levando em conta que tal suposição não nos compromete quanto à natureza desse algo. Hume faz precisamente isso. Afirma a existência de uma conexão entre aquelas coisas que comumente chamamos de causas e efeitos — algo em virtude de que estão constantemente conjuntas —, suspendendo o juízo apenas no que diz respeito à natureza dessa conexão. Nunca lhe passou pela cabeça que talvez a regularidade do mundo não dependa de nenhum ‘poder ou força que põe toda essa máquina em movimento’.”<sup>24</sup>

Percebam como a interpretação de Strawson relaciona os temas semântico, metafísico e epistemológico da filosofia de Hume de maneira a desembocar na tese exegética de que, para Hume, causação envolve mais do que contiguidade, sucessão e conjunção constante. Começando pelo tema semântico: existe, para Hume, uma ideia relativa de conexão necessária, uma ideia relativa por meio da qual seu discurso ultrapassa os limites da experiência e alcança um aspecto da causação que não percebemos. Quando associados à ideia relativa de conexão necessária, os termos “conexão”, “poder”, “força”, “energia” significam esse aspecto não dado na experiência. Que aspecto? Aquilo em virtude de que há uma conjunção constante entre as coisas que comumente chamamos de causas e efeitos. Aqui entra o tema metafísico: Hume afirma a existência de uma conexão entre essas coisas constantemente conjuntas. Sim, essa conexão é inobservável, mas afirmar sua existência afasta a boa metafísica da hipótese absurda segundo a qual o mundo é regular em seu comportamento por puro acaso. E, para encerrar, o tema epistemológico nos ensina a lição que deve ser extraída da investigação de Hume. Não uma lição semântica, do tipo “‘conexão’ significa uma impressão interna de determinação”, tampouco uma lição metafísica, do tipo

---

<sup>24</sup> Cf., em especial, Strawson (2014, seção 22.2, pp. 204-5; seção 9, pp. 95-6). Sobre a absurdidade da hipótese de que não existe nada por trás da regularidade do mundo, cf. Strawson (2014, seção 5). Sobre a afirmação de que Hume nunca cogitou tal hipótese, cf. Strawson (2014, seção 9, p. 96; seção 22.2, p. 208). Sobre Hume afirmar a existência de uma conexão entre as coisas, cf., em especial, Strawson (2014, seção 14.2; seção 17).

“não existe uma conexão entre as coisas”, mas uma lição cética: não sabemos o que é essa conexão responsável pela regularidade do mundo.

Portanto, Strawson respondeu à nossa pergunta. O que Hume quer dizer quando afirma que uma coisa é causa de outra?, nós perguntamos. E sua resposta foi: Quando Hume afirma que uma coisa é causa de outra, ele quer dizer que elas mantêm relações de contiguidade, sucessão e conjunção constante, *e que há uma conexão entre elas, algo em virtude de que estão constantemente conjuntas*. Em termos cognitivos, pode-se dizer que a ideia relativa de conexão necessária faz parte da ideia de causação. Em termos lógicos, que “conexão” e seus termos sinônimos, quando associados à ideia relativa de conexão necessária, fazem parte do significado de “causação”.

Devemos nos contentar com essa resposta? Primeiro, quero chamar atenção para como ela depende do tema semântico. É apenas na medida em que, supostamente, existe uma ideia relativa de conexão necessária que Strawson pode sustentar que “conexão” e seus termos sinônimos desempenham algum papel no significado de “causação”. Senão, esses termos significariam somente aquela ideia positiva, aquela determinação que sentimos ao realizar inferências causais, não podendo contribuir, assim, para a semântica de “X causa Y”. Proponho que examinemos mais uma vez, antes de aceitarmos a resposta de Strawson, se existe mesmo uma ideia relativa de conexão necessária.

Strawson nos diz que a conexão necessária é *aquilo em virtude de que há uma conjunção constante entre dois eventos ou objetos quaisquer*. À primeira vista, aí estão os elementos necessários para que se arme uma ideia relativa: há algo conhecido (a conjunção constante), há algo desconhecido (a conexão necessária) e há uma relação presumida entre as duas coisas (a relação *em virtude de*). Entramos em contato com a conjunção constante entre dois eventos ou objetos quaisquer e cremos que existe alguma coisa em virtude da qual eles estão constantemente conjuntos. Pensamos e falamos sobre a conexão necessária como essa coisa, que não vemos nem sentimos.

No entanto, há ainda uma condição a ser satisfeita: a terceira condição de Arnauld. Como era mesmo a terceira condição de Arnauld? Nós vimos na primeira parte do trabalho: as ideias a partir das quais se dá a concepção relativa de algo imperceptível devem ser, todas elas, ideias positivas. E, na contrapartida lógica, a expressão correspondente a uma ideia relativa deve ser inteiramente composta de palavras que signifiquem ideias positivas, ainda que a expressão signifique algo imperceptível. Por isso, para que se arme uma ideia relativa de *x*, é preciso que haja uma ideia positiva tanto do *relatum* conhecido quanto da relação presumida entre ele e o *relatum* desconhecido. No palavreado de Hume, as ideias que

compõem uma ideia relativa precisam ser, diferentemente da própria ideia relativa, cópias de impressões. Voltando à conexão necessária, se a concebemos relativamente, deve haver, então, uma ideia positiva da conjunção constante e da relação *em virtude de*. Ora, nossa experiência nos mostra um mundo regular em seu comportamento — do fogo sempre se seguiu o calor, por exemplo. Temos, dessa maneira, uma ideia positiva da conjunção constante entre dois eventos ou objetos quaisquer (o que, pensando bem, não é nenhuma surpresa; afinal, esse é o elemento conhecido). Mas e quanto à relação *em virtude de*?

Pensem nas situações em que faz sentido dizer que uma coisa existe ou acontece em virtude de outra. Vou dar um exemplo: se me perguntam como melhorei da gripe, posso responder que foi em virtude do remédio que tomei. Ou, se me perguntam como cheguei no horário da aula, posso responder que foi em virtude do motorista do T10, que estava com pressa. A rigor, não há nada de errado com o emprego da locução “em virtude de” nessas situações, mas não é assim que ordinariamente falamos. Mesmo nas situações em que faz sentido dizer que uma coisa existe ou acontece em virtude de outra, preferimos usar a expressão “por causa de”. Assim, eu responderia, na verdade, que melhorei por causa do remédio, que cheguei no horário por causa do motorista. Essa preferência não acarreta nenhuma perda semântica; quero dizer que “em virtude de” e “por causa de” são expressões sinônimas. E que, sendo sinônimas, “aquilo em virtude de que há uma conjunção constante entre dois eventos ou objetos quaisquer” pode ser traduzido para “aquilo por causa de que há uma conjunção constante entre dois eventos ou objetos quaisquer”. No fim de contas, a relação presumida entre a conjunção constante e a conexão necessária é a relação de causa e efeito. Logo, a ideia relativa de conexão necessária proposta por Strawson, para que se arme, exige uma ideia positiva da relação de causação.

A meu ver, isso implica que ou bem não existe uma ideia relativa de conexão necessária ou bem essa ideia relativa não faz parte da ideia de causação nem desempenha algum papel no significado de “causação”. O argumento que vou propor em favor dessa tese talvez seja o mais intrincado deste trabalho. Por isso, peço que avancemos com calma. Primeiro, vou apresentá-lo nos termos cognitivos de nossa discussão.

Suponham que, como sustenta Strawson, a ideia relativa de conexão necessária faça parte da ideia de causação. Neste caso, a nossa ideia de causação não é uma ideia positiva, porque uma das ideias que a compõem é uma ideia relativa. Mas, se não temos uma ideia positiva da relação de causação, a ideia relativa de conexão necessária não pode se armar, uma vez que, conforme pede a terceira condição de Arnauld, para que ela se arme deve haver

uma ideia positiva da relação presumida entre a conjunção constante e a conexão necessária. Portanto, não existe uma ideia relativa de conexão necessária.

Supondo, entretanto, que a nossa ideia de causação seja composta somente pelas ideias positivas de contiguidade, sucessão e conjunção constante, temos, então, uma ideia positiva da relação de causação. Neste caso, a terceira condição de Arnauld é satisfeita: há uma ideia positiva da relação presumida entre a conjunção constante e a conexão necessária. Assim, a ideia relativa de conexão necessária pode se armar. Contudo, apenas na medida em que supomos, de antemão, que ela não faz parte da ideia de causação.

Em qualquer uma das situações supostas, a ideia relativa de conexão necessária não faz parte da ideia de causação, seja porque essa ideia relativa não existe, seja porque ela existe mas ao custo de que se conceda, antes, que a ideia de causação é composta somente pelas ideias de contiguidade, sucessão e conjunção constante.

Vou apresentar, agora, o argumento nos termos lógicos de nossa discussão. Suponham que, como sustenta Strawson, os termos “conexão”, “poder”, “força”, “energia” façam parte do significado de “causação”. Neste caso, “causação” não significa uma ideia positiva, porque um dos termos que contribuem para seu conteúdo semântico significa algo imperceptível. Mas, se “causação” não significa uma ideia positiva, a expressão “aquilo por causa de que há uma conjunção constante entre dois eventos ou objetos quaisquer” não pode significar algo imperceptível, uma vez que, conforme pede a terceira condição de Arnauld, para que essa expressão signifique algo imperceptível, ela deve ser inteiramente composta de palavras que signifiquem ideias positivas. Portanto, essa expressão e os termos que lhe são sinônimos — “conexão”, “poder”, “força”, “energia” — não significam algo imperceptível.

Supondo, entretanto, que os únicos termos que fazem parte do significado de “causação” sejam os termos “contiguidade”, “sucessão” e “conjunção constante”, então “causação” significa uma ideia positiva. Neste caso, a terceira condição de Arnauld é satisfeita: todas as palavras que compõem a expressão “aquilo por causa de que há uma conjunção constante entre dois eventos ou objetos quaisquer” significam ideias positivas. Assim, essa expressão e seus termos sinônimos podem significar algo imperceptível. Contudo, apenas na medida em que supomos, de antemão, que “conexão”, “poder”, “força”, “energia” não fazem parte do significado de “causação”.

Em qualquer uma das situações supostas, “conexão” e seus termos sinônimos não fazem parte do significado de “causação”, seja porque esses termos não significam algo imperceptível — e, significando somente uma ideia positiva de determinação, não podem fazer parte do significado de “causação” —, seja porque eles significam algo imperceptível

mas ao custo de que se conceda, antes, que os únicos termos que fazem parte do significado de “causação” são os termos “contiguidade”, “sucessão” e “conjunção constante”.

O argumento que eu tinha em mente era esse. Mas talvez um diagnóstico mais simples seja o de que a interpretação de Strawson é circular.<sup>25</sup> Sim, isso: a interpretação de Strawson é circular, pois pretende que a ideia relativa de conexão necessária faça parte da ideia de causação quando, na verdade, essa ideia relativa só se arma a partir da ideia de causação. Ela é circular, pois pretende que “conexão” e seus termos sinônimos desempenhem algum papel no conteúdo semântico de “causação” quando, na verdade, esses termos dependem do conteúdo semântico de “causação” para que possam significar algo além da ideia positiva de conexão necessária. Para tornar esse ponto claro, imaginem o seguinte diálogo:

— O que significam os termos “causa” e “efeito”?

— Dois eventos ou objetos contíguos que se sucedem em múltiplos casos, e dos quais é verdadeiro dizer que há uma conexão entre eles.

— O que significa “conexão”?

— Algo por causa de que há essa conjunção constante entre os dois eventos ou objetos.

A última resposta lança mão justamente do termo que se pretende definir. Imaginem, contudo, este diálogo:

— O que significa “conexão”?

— Algo por causa de que há uma conjunção constante entre dois eventos ou objetos quaisquer.

— O que significam os termos “causa” e “efeito”?

— Dois eventos ou objetos contíguos que se sucedem em múltiplos casos.

Aqui, não me parece que haja alguma circularidade, e “conexão” pode significar algo imperceptível, mas, de novo, ao custo de que se conceda que “conexão” não faz parte do significado de “causa” e “efeito”.

Então, não. A meu ver, não devemos nos contentar com a resposta de Strawson. Porque ou bem não existe uma ideia relativa de conexão necessária ou bem essa ideia relativa

---

<sup>25</sup> Esse diagnóstico de circularidade é apontado por Kenneth Winkler em sua resposta a Strawson. Cf. Winkler (2000, pp. 62-3).

não faz parte da ideia de causação nem desempenha algum papel no significado de “causação”. Seja como for, os termos “conexão”, “poder”, “força”, “energia” não podem contribuir para a semântica de “X causa Y”. Portanto, quando Hume afirma que uma coisa é causa de outra, ele não pode estar querendo dizer que existe uma conexão entre elas, algo por causa de que estão constantemente conjuntas.

## CONCLUSÃO

Para encerrar, vou tentar esquematizar o argumento central do trabalho:

1. A um termo significativo corresponde uma ideia positiva ou uma ideia relativa.
2. A ideia positiva de conexão é a ideia de uma determinação que a mente sente ao realizar inferências causais.
- : . 3. “Conexão”, quando significa essa ideia positiva, não pode fazer parte do significado de “causação”. (2)
4. Ou bem não existe uma ideia relativa de conexão ou bem essa ideia relativa existe mas ao custo de que se conceda que ela não faz parte da ideia de causação nem desempenha algum papel no significado de “causação”.
- : . 5. Se não existe uma ideia relativa de conexão, então “conexão” significa apenas a ideia positiva de conexão e não pode fazer parte do significado de “causação”. (1, 2, 3)
- : . 6. Se existe uma ideia relativa de conexão, então “conexão”, quando associado a essa ideia relativa, não faz parte do significado de “causação”. (4)
- : . 7. “Conexão” não faz parte do significado de “causação”. (1, 3, 5, 6).

Nós aceitamos (1) em nome do argumento. Aceitamos, em nome do argumento, que Hume não é um empirista conceitual, para quem todo termo significativo precisa significar uma ideia positiva, algo no conteúdo da experiência sensível ou reflexiva. Adotamos, em troca, uma imagem alternativa da relação que há, em sua filosofia, entre o significado de um termo e a experiência: um termo significativo pode significar ou uma ideia positiva ou, quando associado a uma ideia relativa, algo não dado na experiência.

Ao adotarmos essa imagem alternativa, para que pudéssemos determinar se “conexão” desempenha ou não, na filosofia de Hume, algum papel na semântica de “X causa Y”, tivemos que investigar não só a ideia positiva de conexão como, também, uma suposta ideia relativa de conexão.

Quanto à ideia positiva, vimos como Hume mostra, em sua análise da nossa ideia de causação, que percebemos apenas que aquelas coisas que comumente chamamos de causas e efeitos mantêm relações de contiguidade, sucessão e conjunção constante, e que o único elemento empírico, por assim dizer, que corresponde ao termo “conexão” é uma determinação

que sentimos ao realizar inferências causais (2). Essa determinação, como diz Hume, “é algo que existe na mente, não nos objetos”. Assim, quando “conexão” significa essa ideia positiva de determinação, o termo não pode fazer parte do significado de “causação” (3).

No caso da ideia relativa de conexão, tentei mostrar que a única situação em que essa ideia relativa pode se armar é naquela em que, justamente, ela não faz parte da ideia de causação nem desempenha algum papel no significado de “causação” (4). Não cabe reconstruir aqui o argumento. O que importa notar é que, portanto, existindo ou não existindo uma ideia relativa de conexão, chegamos no mesmo veredito: se essa ideia relativa não existe, então “conexão” significa apenas a ideia positiva de conexão e não pode fazer parte do significado de “causação” (5); se essa ideia relativa existe, então “conexão” significa algo além da ideia positiva de conexão, mas apenas na medida em que o termo “conexão”, quando associado a essa ideia relativa, não faz parte do significado de “causação” (6).

Assim, as duas únicas fontes de significado para “conexão” não permitem que esse termo desempenhe algum papel no conteúdo semântico de “causação” (7). Mesmo adotando a imagem alternativa proposta por Strawson, acabamos numa conclusão igual à da interpretação tradicional: para Hume, “causa” e “efeito” significam apenas dois eventos ou objetos contíguos que se sucedem em múltiplos casos.

Agora, essa não precisa ser a *nossa* conclusão. Quer dizer, a interpretação de Strawson, a imagem alternativa que ele propõe, é apenas uma versão do realismo cético. Então, ao invés de concluirmos que Hume, quando afirma que uma coisa é causa de outra, só quer dizer que essas coisas mantêm relações de contiguidade, sucessão e conjunção constante, proponho uma conclusão mais modesta: se Hume afirma uma conexão entre as causas e efeitos, o que lhe permite fazer isso é outra coisa que a existência de uma ideia relativa de conexão.

Mas antes de apagar as luzes, cabe ainda falar das investigações que podemos realizar daqui em diante. Strawson não afirma tão somente que existe uma ideia relativa de conexão — ele afirma, também, que existe uma ideia relativa dos corpos externos e da mente. Diz Strawson que tampouco o significado desses termos é determinado, na filosofia de Hume, dentro dos limites da experiência. Que tal perguntarmos, então, o que significam, para Hume, “corpo” e “mente”? Mas aqui uma coisa me parece certa: não dá para responder essa questão aceitando, em nome do argumento, que Hume não é um empirista conceitual. Pois considerem, por exemplo, a suposta ideia relativa de corpo: aquilo que causa tais e tais percepções. Entramos em contato com tais e tais percepções e cremos que elas mantêm uma relação de causa e efeito com algo não dado na experiência. Se aceitarmos que “causa”

significa apenas as ideias positivas de contiguidade, sucessão e conjunção constante, então há uma ideia positiva da relação presumida entre as percepções e os corpos. Nada impede, assim, que a ideia relativa de corpo se arme. Não, esse problema, para ser decidido, exige que se decida, antes, se Hume é ou não um empirista conceitual — se, para Hume, um termo significativo tem de sempre significar algo dado na experiência. De nossa parte, ficamos por aqui.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARNAULD, A. **The Art of Thinking**. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1964.

BEEBEE, Helen. **Hume on Causation**. Nova York: Routledge, 2006.

BERKELEY, George. **The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne**. Vol. II. Ed. por A. A. Luce e T. E. Jessop. Londres: Thomas Nelson, 1964.

CRAIG, Edward. **The Mind of God and the Works of Man**. Oxford: Clarendon Press, 1987.

FLAGE, Daniel. Hume's Relative Ideas. Em: **Hume Studies**, vol. 7, n.1, pp. 55-73, 1981.

FLAGE, Daniel. Relative Ideas Revisited: A Reply to Thomas. Em: **Hume Studies**, vol. 8, n. 2, pp. 158-171, 1982.

FLAGE, Daniel. Relative Ideas Re-viewed. Em: READ, Rupert e RICHMAN, Kenneth A. (Eds). **The New Hume Debate**. Londres: Routledge, 2000.

FLAGE, Daniel. **Berkeley's Doctrine of Notions: A Reconstruction Based on his Theory of Meaning**. Londres: Routledge, 2015.

GARRETT, Don. **Cognition and Commitment in Hume's Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

GUEROULT, Martial. **Descartes Segundo a Ordem das Razões**. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

KAIL, Peter J. E. **Projection and Realism in Hume's Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

KRETZMANN, Norman. The Main Thesis of Locke's Semantic Theory. Em: **The Philosophical Review**, vol. 77, no. 2, pp. 175-196, 1968.

LOCKE, John. **Ensaio Sobre o Entendimento Humano**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MACKIE, J. L. **The Cement of the Universe: A Study of Causation**. Oxford: Oxford University Press, 1980.

MILL, John Stuart. **A System of Logic, Ratiocinative and Inductive**. Nova York: Harper & Brothers Publishers, 1858.

OTT, Walter R. **Locke's Philosophy of Language**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

OWEN, David. **Hume's Reason**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

PASSMORE, J. A. **Hume's Intentions**. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.

READ, Rupert e RICHMAN, Kenneth A. (Eds). **The New Hume Debate**. Londres: Routledge, 2000.

REID, Thomas. **The Works of Thomas Reid, D. D.** 3<sup>a</sup> edição. Edinburgh: Maclachlan and Stewart, 1872.

REID, Thomas. **Essays on the Active Powers of the Human Mind**. Cambridge, Massachusetts: MIT PRESS, 1969.

ROSENBERG, A. Hume's Philosophy of Science. Em: NORTON, David Fate (Ed). **The Cambridge Companion to Hume**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

RUSSELL, Bertrand. **Os Problemas da Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2013.

SALGADINHO, Carlota. O não realismo cético de Hume. Em: **Dois Pontos (UFPR)**, vol. 16, pp. 1-14, 2019.

SALGADINHO, Carlota. Ideias relativas, conceptibilidade e ceticismo na teoria causal de Hume. Em: **Sképsis**, vol. 22, pp. 21-39, 2021.

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

STRAWSON, Galen. David Hume: Objects and Power. Em: READ, Rupert e RICHMAN, Kenneth A. (Eds). **The New Hume Debate**. Londres: Routledge, 2000.

STRAWSON, Galen. **The Secret Connexion: causation, realism, and David Hume**. Rev. Oxford: Oxford University Press, 2014.

STROUD, Barry. **Hume**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977.

STROUD, Barry. 'Gilding or staining' the world with 'sentiments' and phantasms'. Em: READ, Rupert e RICHMAN, Kenneth A. (Eds). **The New Hume Debate**. Londres: Routledge, 2000.

WINKLER, Kenneth P. *The New Hume*. Eds: READ, Rupert e RICHMAN, Kenneth A. (Eds). **The New Hume Debate**. Londres: Routledge, 2000.

WRIGHT, John P. **Hume's 'A Treatise on Human Nature'**: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.