

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Andrea Cachel**

**Regras Gerais e Racionalidade em Hume**

**São Paulo**  
**2010**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**Andrea Cachel**

## **Regras Gerais e Racionalidade em Hume**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. João Paulo G. Monteiro.

**São Paulo**

**2010**

Andrea Cachel

**Comissão Julgadora**

**Prof. Dr. João Paulo G. Monteiro (USP)**  
**Orientador**

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Livia Guimarães (UFMG)**

**Prof. Dr. Eduardo Barra(UFPR)**

**Prof.<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Sara Albieri(USP)**

**Prof. Dr. Roberto Bolzani(USP)**

## Dedicatória

À minha mãe, que me deixou no  
percurso de realização desta tese.

# Agradecimentos

Ao meu pai, Orlei Cachel, e à minha irmã, Elaine Cachel,  
pelo apoio incondicional.

Às minhas amigas que, juntamente com minha família, e  
principalmente no último ano da tese, deram-me toda  
força e amor deste mundo: Aninha, Malu, Débora,  
Valéria, Mariane e Anita.

Aos meus amigos que amam a filosofia assim como eu e  
que, pelos debates estabelecidos comigo, qualificaram  
imensamente meu trabalho: Eduardo Barra,  
Marília, Flávio, Erickson, Sílvio, Gabriel, Anice, Livia  
Guimarães e Marquinhos Balieiro.

Aos professores que leram, discutiram, corrigiram e  
incentivaram minhas pesquisas: professores Eduardo  
Barra e Livia Guimarães (de novo), professora Sara  
Albieri, professores Rolf Kuntz e Roberto Bolzani.

Ao professor João Paulo Monteiro, orientador exigente e  
incansável, porém incentivador e amigo.

À CAPES, pela Bolsa concedida no primeiro ano da  
pesquisa, e, à FAPESP, pelo auxílio essencial dado  
através da Bolsa concedida nos últimos três anos do  
doutorado.

*Que a mim pois seja dado saborear o momento, antes que ele se propague pelo restante  
do mundo!*

*Virginia Woolf*

## RESUMO

CACHEL, A. Regras Gerais e Racionalidade em Hume. 2010. 279 f. Tese (Doutorado)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Hume, no Tratado da Natureza Humana, afirma haver duas formas de o hábito atuar na produção de inferências, a saber, conforme princípios regulares e irregulares da imaginação. Em decorrência, estipula determinadas regras gerais para marcar a atuação do hábito no primeiro modo, restringindo a ela o espaço da causa e efeito. A intenção desta tese é investigar o estatuto dessas regras, bem como as suas consequências quanto ao estabelecimento das fronteiras entre a razão e a imaginação. Trata-se de questionar, inicialmente, qual é o parâmetro que permite uma separação, nos juízos, entre operações regulares e irregulares da imaginação, considerando-se que Hume mostra não haver uma justificativa racional para a relação de causa e efeito. Em contrapartida, pretende-se indicar em que medida uma nova noção de racionalidade experimental é configurada a partir da interposição desse novo critério, bem como discutir como é também a estabilização do agir do entendimento sobre a imaginação que se encontra no horizonte da normatividade instaurada pela regulação, via regras gerais do juízo.

**Palavras-chave:** regras gerais; racionalidade; imaginação; entendimento.



## ABSTRACT

CACHEL, A. General Rules and Rationality in Hume. Hume. 2010. 279 f. Thesis (Doctoral)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

In "A Treatise of Human Nature", Hume claims that there are two manners through which custom influences the production of inferences, namely, according to regular and irregular principles of imagination. Consequently, he stipulates certain general rules in order to point out the influence of custom on the first manner, circumscribing the realm of cause and effect to it. This thesis investigates these rules as well as their consequences regarding the establishment of the boundaries between reason and imagination. Considering that, according to Hume, there is not any rational justification to the cause-effect relationship, first we must question which is the parameter that allow us to separate, in reasoning, regular and irregular operation of the imagination. On the other hand, we intent to point in what extend a new notion of experimental rationality is constituted from the intervention of this new criteria. We also intent to discuss how the estabilization of understanding act works over imagination, which is placed in the range of normativity established by regulation, through the general rules of judgment.

**Key Words:** general rules; racionality, imagination, understanding.

## SUMÁRIO

<i>Introdução</i> .....	10
Capítulo I	
<i>A Imaginação em Hume</i> .....	30
I.1 Conceber e Imaginar .....	32
I.2 Funções e Princípios da Imaginação .....	46
I.3 Imaginação: Da Fantasia ao Raciocínio .....	63
Capítulo II	
<i>A razão experimental em Hume</i> .....	82
II.1 A ruptura entre razão <i>a priori</i> e razão experimental .....	84
II.2 Inferência Causal e Imaginação .....	97
II.3 Inferência Causal e Hábito .....	105
II.4 As Regras Gerais e a Relação de Causa e Efeito .....	118
Capítulo III	
<i>Regras Gerais e Racionalidade em Hume</i> .....	129
III.1 As Regras Gerais no <i>Tratado</i> .....	131
III.2 As Regras Gerais na <i>Investigação</i> .....	140
III.3 O Estatuto das Regras Gerais .....	161
Capítulo IV	
<i>Os Efeitos da Normatividade</i> .....	192
IV.1 Naturalidade e voluntariedade .....	193
IV.2 A crença como critério epistêmico .....	214
IV.3 Do pensamento vulgar ao científico .....	238
<i>Considerações Finais</i> .....	252
<i>Bibliografia</i> .....	276

## INTRODUÇÃO

Em que deve consistir propriamente a introdução de uma tese? Introduzir ao seu interlocutor um assunto desenvolvido ao longo de quatro anos: essa talvez represente uma das tarefas mais difíceis de ser realizada no âmbito do desenvolvimento de uma pesquisa de doutorado. A dificuldade que se coloca não diz respeito ao cumprimento dos requisitos formais de uma introdução de uma tese, mas sim ao sentido mesmo a ser dado ao olhar do leitor, desde o início da leitura a ser realizada. Evidentemente será preciso direcionar esse olhar ao objeto da tese, tornando-se indispensável um esboço da questão propriamente dita. Mas é a ligação necessária a ser estabelecida entre um campo incerto de leitores e um trabalho que nos acompanhou nos últimos quatro anos o maior desafio desta introdução. Como transpor para aquele que lê este trabalho o envolvimento que tivemos com o conteúdo da tese? Quais serão os meios a serem utilizados para não pressupormos que o leitor tem, de imediato, o mesmo interesse e a mesma intimidade que o autor do trabalho tem por e com seu objeto?

Compor a familiaridade e a novidade, a certeza e a dúvida, o estar próximo e distante, e, já nesse momento, despertar o interesse do leitor para apreciar aquilo que entendemos como algo que a filosofia humeana pode nos oferecer para reflexão parece ser o desafio imediato deste primeiro contato com o nosso leitor. Trata-se de dar visibilidade ao tema a ser analisado, sem deixar, ao mesmo tempo, de manter ativo no leitor o desejo de desvelar. Permitir que esse leitor se insira no universo dos problemas abordados e criar as condições para que ele possa ser envolvido por eles é o objetivo central desta introdução, a qual visa criar um elo nosso com o leitor, sobretudo a partir da tentativa de incitar a disponibilidade neste para se deixar seduzir pela filosofia humeana.

E quem será especificamente o leitor desta tese? Essa também é sempre uma questão essencial que nos colocamos ao apresentar a pesquisa. Se

a introdução pretende criar um elo entre autor e leitor, não é tarefa dispensável a tentativa de imaginar quem tem o potencial para se dispor, da forma como acabamos de mencionar. E, nesse caso, parece que não podemos deixar de perceber que teremos que lidar sempre com dois perfis bem distintos de possíveis interlocutores da tese, o que exige a capacidade de conciliar funções diferentes do trabalho a ser exposto. É claro que uma tese, em geral, debate mais diretamente com leitores já versados na obra do autor analisado e, mais do que isso, por vezes, nas próprias questões que a circundam. Porém, entendemos que o intuito de ser veículo também para aqueles que não são especialistas no filósofo a que se dedica a tese não deve ser esquecido. Não podemos perder de vista a possibilidade de atingirmos aqueles que poderão ter nossa tese como um dos primeiros contatos com a filosofia humeana e que devem ter uma compreensão adequada dessa filosofia a partir da sua leitura.

E nem sempre é fácil unir interesses tão diversos. Como não perder de vista a especificidade do tema e das nossas teses concernentes a ele e, ao mesmo tempo, manter a inteligibilidade da leitura a ser realizada por um público mais amplo? Em realidade, entendemos que o aprofundamento de uma questão deve sempre aproveitar os níveis anteriores, de forma a preservar a compreensão de cada etapa. Assim, ainda que represente a abordagem de questões bem específicas, esta tese pretende também contribuir para o entendimento da filosofia humeana como um todo. E isso porque intentamos apreender o movimento no qual as ideias humeanas aparecem, o que, em nossa opinião, pode auxiliar o leitor menos versado no tema específico da nossa tese a perceber o desenvolvimento da filosofia humeana como um todo, naquilo que funda os próprios temas relativos às ideias a serem defendidas por nós.

Captar esse movimento será para nós, então, fundamental. E isso, pensamos, não tem razão de ser apenas relativamente a um dos possíveis públicos interlocutores da tese, mas também para o estabelecimento mesmo das ideias que queremos defender. Hume é um autor que tem a característica peculiar de sintetizar o passado e apontar um futuro filosófico que por vezes lhe

é muito distante temporalmente. Nesse sentido, sua filosofia concentra temas relacionados com toda a tradição da filosofia moderna, mas que também, em certa medida, já procuram romper com essa mesma tradição. É sempre nessa remissão ao seu tempo, mesclada com a indicação de alguns rumos a serem seguidos pelos filósofos posteriores, que se situam as ideias humeanas. Nem sempre o potencial de ruptura está claro e, por isso, é sempre uma tarefa interessante apontá-lo, sem pretender extrapolar os limites que o texto do autor estabelece. Vislumbrar as possibilidades que já estão dadas no texto humeano, por outro lado, consiste em um trabalho fascinante. E é esse fascínio que esperamos que o leitor possa perceber ao longo desta tese. Todo fascínio comporta uma atmosfera de mistério e, em certa medida, não pudemos deixar de transpor essa atmosfera no modo como expusemos os temas ao longo do trabalho. Se certas teses já poderiam estar colocadas desde o início, e não o foram, é porque isso faz parte do fascínio. Envolver o leitor nesse perceber das questões aos poucos, até ser tomado por elas, foi algo inevitável.

Ademais, o próprio texto humeano exige esse modo de abordagem. Isso porque, por vezes, a tentativa recorrente de ler Hume a partir de uma classificação de sua filosofia leva o leitor a perder a dinâmica do texto. Como acabamos de mencionar, as teses humeanas colocam-se na interface entre a remissão ao seu próprio contexto filosófico e a ruptura com certos elementos desse mesmo contexto. A percepção dessa interface, em geral, exige o cuidado de não se perder de vista o percurso de ruptura, o qual, na filosofia humeana, encontra-se por vezes velado ou tão somente rascunhado. Em grande parte dos assuntos, a positividade da construção de novos conceitos não pode ser inteiramente compreendida se a dinâmica de dissolução de alguns pressupostos não for apreendida ao mesmo tempo em que se capta o nascimento desses novos conceitos. É na própria dissolução que aparecem os fragmentos da positividade.

No caso específico do tema a ser discutido aqui, era-nos fundamental que as teses fossem um ponto de chegada e que o movimento mesmo da ruptura pudesse ser o marco inicial da discussão. Isso não significa

que não tenhamos pressupostos estabelecidos desde o início do trabalho. É preciso que o leitor tenha claro que ela se insere no contexto de um debate muito recente acerca da filosofia humeana, qual seja, aquele que privilegia o sentido de normatividade instaurado pelas suas posições. Duas tradições anteriores podem ser destacadas no âmbito das interpretações sobre a filosofia humeana. Ao longo da consolidação dos comentários a respeito da obra de Hume, ceticismo e naturalismo marcaram-se como posições notadamente atribuídas a esse autor. Em geral, a interpretação cética sustenta que a análise humeana resulta na constatação de que não há base racional para uma série de crenças cognitivas. Em especial, no que tange ao assunto a ser explorado, a tradição cética normalmente argumenta que, para Hume, a própria racionalidade experimental não teria um fundamento racional, baseando-se tão somente em tendências da natureza humana, o que, nessa tradição, seria equivalente a uma suspensão de juízo quanto à racionalidade<sup>1</sup>. O naturalismo, via de regra, representa posição oposta a essa, destacando que o deslocamento que Hume faz das crenças, da razão para o hábito e até mesmo para a Natureza, é o ponto relevante de sua análise, o qual possivelmente anteciparia algumas posições epistemológicas contemporâneas<sup>2</sup>. Nesse caso, embora o ceticismo pudesse ser considerado algo característico de parte da discussão humeana, ele, contudo, teria como função apenas preparar o campo para a

---

<sup>1</sup> Podemos citar como representantes da tradição cética mais recente, apenas em caráter ilustrativo e não com finalidade de esgotar o tema, as interpretações de FOGELIN (1993), POPKIN (1980) e, no Brasil, SMITH (1995).

<sup>2</sup> A qualificação de um ou outro autor na tradição interpretativa *naturalista* é sempre problemática. Mas podemos nos apoiar, para um resumo da questão, na apresentação que SMITH faz do tema (1995, p. 169- 197). SMITH cita KEMP-SMITH, STROUD, MONTEIRO, MALL, e, em certa medida, NOXON e WRIGHT, como exemplos da tradição interpretativa *naturalista*. Cada um a seu modo argumentaria que a filosofia humeana não é integralmente cética. Kemp-Smith destacaria em que medida são as crenças naturais aquilo que Hume quer enfatizar e não a falência do entendimento (p. 169). Stroud, de forma semelhante, argumentaria que é a explicação psicológica ou naturalística o ponto central da filosofia humeana (p.169). Monteiro, por sua vez, mostraria que em Hume o homem é encarado como parte da natureza, a qual orienta o conhecimento e as paixões humanas (p. 170). Mall identificaria na ciência da natureza humana uma contraposição ao ceticismo (p.170). Noxon e Wright, cada um a seu modo, veriam no esboço dos princípios de associação um projeto positivo, o qual poderia ser qualificado como *naturalístico* (p. 171-172).

consolidação de uma etapa positiva, consubstanciada nos elementos destacados pela tradição naturalista.

Porém, se não pudemos deixar de perceber que a filosofia humeana continha elementos dessas duas posições, percepção que é distinta da tentativa de se qualificar uma filosofia como essencialmente voltada a uma ou outra tradição interpretativa<sup>3</sup>, aos poucos fomos constatando o aparecer de uma dimensão que nos parecia não poder ser esgotada pelas tradições cética e naturalista. No acompanhamento do percurso do texto humeano, seja do *Tratado*, seja da *Investigação*<sup>4</sup>, sempre havia perguntas cujas respostas não poderiam ser dadas pelo enquadramento da filosofia humeana no ceticismo ou no naturalismo tradicional. E, de certa forma, algumas das questões ainda não respondidas pareciam apontar exatamente para os aspectos explorados por aqueles que passam a reconhecer a perspectiva normativa da filosofia humeana.

Uma dessas questões, por exemplo, era o próprio sentido de crença em Hume e sua diferença com a ideia de ficção. Para Hume ficção são apenas fábulas e monstros – os quais mesmo no calor de uma apresentação artística não adquiririam força e vivacidade comparáveis às inferências causais – e toda inferência forte e vivaz é causalmente originada, ou há elementos externos à concepção da ideia para classificá-la como uma ficção? Por extensão, entrava em jogo, também, a investigação quanto à possibilidade de se estabelecer, na filosofia humeana, uma diferença entre crença justificada e crença não justificada, pensando-se, na hipótese de uma resposta afirmativa para o problema, qual seria o critério derradeiro para as diferenciar. Em apenas um

---

<sup>3</sup> Cabe destacar que não temos a intenção de debater a correção do enquadramento de Hume em uma ou outra tradição, ou mesmo de apontar quais teses o enquadrariam no *ceticismo* e quais permitiriam que o qualificássemos como *naturalista*. Mesmo assim, como destacaremos nas considerações finais (ver nota 182), em alguma medida parte de nossas ideias parecem colaborar com a tradição naturalista, ainda que em um sentido que vai além dos elementos tradicionais apontados por ela.

<sup>4</sup> Para referências a esses textos utilizaremos nesta tese as seguintes edições, doravante referidas como *Tratado* e *Investigação*: HUME, D. (2000). *A Treatise of Human Nature*. ed. Norton/Norton. Oxford University Press; HUME, D. (1999). *An Enquiry concerning Human Understanding*. ed. Tom Beauchamp. Oxford University Press.

dos temas que se destacavam no contexto de uma problematização acerca da filosofia humeana já começava a ficar clara a necessidade de se pensar em uma outra perspectiva dessa filosofia. Pois, a pergunta que nos ficava acompanhando no decorrer da leitura do texto humeano era, se pudéssemos dar uma resposta positiva para a questão de haver uma distinção entre crenças justificadas e não justificadas, como poderíamos estabelecer os critérios de demarcação, simplesmente destacando a crítica humeana à razão tradicional ou à fundamentação que ele faz da inferência causal no hábito? E essa pergunta passou a implicar o reconhecimento de que era necessário investigar, no caso de descobrirmos um critério para essa demarcação, o que ele representaria do ponto de vista da constituição de uma racionalidade experimental que não é apenas a negação da razão demonstrativa, tampouco uma atuação direta do hábito ou da Natureza. Qual Hume emergiria do enfrentamento desse problema, o que era apenas um exemplo dos vários possíveis, consistia em algo que movimentava nosso pensamento.

Mais especificamente, foi a descoberta da temática das regras para se julgar sobre a causa e efeito que nos fez achar impossível ignorar essa nova dimensão da filosofia humeana. E aqui, antes mesmo de explicarmos por que essa temática nos suscitou o desejo de pesquisar o normativismo humeano, cabe deixarmos claro para o leitor da tese as suas duas bases conceituais mais diretas. É no encontro entre as produções de Annette Baier e Fred Wilson<sup>5</sup> que esta tese se coloca. Interessante destacar que no começo do desenvolvimento do tema a ser explorado não conhecíamos os textos desses autores. Mesmo no tempo da escrita do projeto da tese só tínhamos contacto com partes dos seus livros ou citações indiretas aos mesmos. Assim, a proposta de um estudo sobre as regras gerais foi anterior à leitura desses comentadores. Contudo, do ponto de vista de seus pressupostos teóricos, não cronológicos, podemos dizer que a tese os tem como seu fundamento. Mais do que isso, ela, em certa perspectiva,

---

<sup>5</sup> Mais diretamente as seguintes obras: BAIER, A. (1991) *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Londres: Harvard University Press; WILSON, F (1997). *Hume's Defence of Causal Inference*. Toronto: University of Toronto Press.



pretende, além de trazer essa discussão para o ambiente acadêmico local, realizar uma interface entre esses autores, explorando todas as possibilidades do entrecruzamento entre aquilo que se destaca em Baier e Wilson.

Entendemos que Baier tem o mérito de ressaltar a existência de um espaço de reflexividade em Hume, o qual estabelece consequências que não são meramente classificatórias, constituindo-se, portanto, no que qualificaremos ao longo da tese também como *normatividade*. Ela procura, embora tenhamos que reconhecer que nem sempre obtendo total sucesso<sup>6</sup>, mostrar em que medida o que dá unidade ao *Tratado* é o movimento de revisão dos hábitos, ou seja, a capacidade de corrigir certas opiniões, a partir de uma reflexão apoiada nos aspectos e tendências da natureza humana que atuam na constituição dessas opiniões. Essa correção se revelaria na moral, no conhecimento, nas paixões, portanto, em todos os aspectos discutidos no *Tratado*, dando unidade ao texto como um todo. O sujeito humeano constituir-se-ia como essencialmente social e seria no âmbito de interação entre os sujeitos, referendada pela experiência e pela própria estrutura afetiva humana, que se possibilitaria uma revisão de crenças naturais, a qual, de certo modo, instituiria uma progressividade dos sentimentos. Nessa perspectiva, Baier, esteja ela inserida diretamente na tradição naturalista ou não<sup>7</sup>, ressalta não apenas a naturalidade da formação da inferência causal (no exemplo que nos concerne mais diretamente), mas também em que medida essa mesma naturalidade, quando exposta ao caráter social da natureza humana, pode servir de base para a correção das crenças e para a consequente progressividade da racionalidade experimental.

---

<sup>6</sup> Certos comentadores, como MACINTYRE (1993) e OWEN (1999; p.197-223), criticam partes da análise de Baier. MacIntyre argumenta que Baier não discute cuidadosamente a diferença entre os hábitos que podem ser revisados pela reflexão e aqueles que são imunes a ela, tais como os expostos na parte IV do primeiro livro do *Tratado*. Em sua opinião, uma suposta diferença entre razão isolada e razão imersa na sociedade não daria conta desse problema. OWEN (1999, p. 201-204), por sua vez, considera insatisfatória a explicação de Baier para a questão do ceticismo quanto à razão.

<sup>7</sup> Em nossa opinião, a revisão dos hábitos, sugerida por Baier, parece não se contrapor à interpretação naturalista, na qual ARAÚJO (2003; p. 307), por exemplo, a insere. MACINTYRE, contudo, entende que a normatividade sugerida por ela a afasta dessa tradição (1993; p.320).

Já Wilson revela vários elementos importantes no âmbito do tema da separação entre inferências justificadas e não justificadas. A necessidade de se encontrar um critério de separação entre elas, o tipo de justificação que se pode oferecer nesse caso, a ideia de *ciência* que se pode ter a partir disso, são alguns dos assuntos trazidos à tona por esse autor. O seu livro analisa de forma bem detalhada os vários itens relativos à inferência causal<sup>8</sup>, procurando extrair certas consequências dos mesmos para a temática do sentido da crítica humeana à ideia de razão. A questão da possibilidade de se justificar indutivamente o princípio *das mesmas causas os mesmos efeitos e vice-versa*<sup>9</sup>, por exemplo, é algo que parece só ser enfrentado mais consistentemente a partir do texto desse autor. E Wilson tem o mérito de já esboçar em que medida determinada resposta para questões como essa implica a necessidade de se considerar a possibilidade de uma configuração de um novo tipo de racionalidade, o que por si só representaria um enfoque bastante distinto daquele que enquadra a filosofia humeana a partir do resultado negativo representado pela crítica a um tipo de razão e algo parcialmente novo em relação ao destaque dado ao papel dos princípios da natureza humana, para não falar da Natureza enquanto tal, na constituição de certas crenças. Mostrar em que medida os fundamentos de uma justificação de certas inferências causais podem configurar um sentido mais positivo para o âmbito da racionalidade experimental é um ganho obtido a partir da leitura de Wilson, o qual pode ser ampliado quando colocado em sintonia com as potencialidades da filosofia humeana reveladas por Annette Baier.

E a interface entre Wilson e Baier não necessita da simulação inicial de um campo de confluência do qual se possa partir. Essa confluência já era bastante evidente. Isso porque esses dois autores têm em comum o fato de

---

<sup>8</sup> MONTEIRO (2003; p. 10-11) entende que a abordagem de Wilson é ainda inserida demasiado em uma tradição que não consegue superar a tendência de fazer a filosofia humeana resultar em “associacionismo”. Isso porque Wilson ainda incluiria a inferência causal entre os princípios associativos da imaginação. Concordamos com Monteiro, mas consideramos que a obra de Wilson, destacada a diferença entre inferência causal e associação causal, pode ser útil para a própria superação desse associacionismo.

<sup>9</sup> Discutiremos mais especificamente esse tema mais adiante. Nesse sentido, ver páginas 162-192.

apresentarem como aspecto central de uma discussão sobre a razão a interposição das regras para se julgar sobre a causa e efeito, ou regras gerais do juízo. Tanto em Baier quanto em Wilson, as regras gerais do juízo são os itens que conferem um significado bem distinto para a filosofia humeana, para além dos aspectos constantemente explorados do seu “ceticismo” ou “naturalismo”. Em Baier, elas representam uma possibilidade de revisão de certas etapas constituídas pelo hábito e pela imaginação. Uma tal revisão instauraria um tipo de *necessidade* diferenciado da necessidade subjetiva e as consequências dessa revisão não seriam banais. Em Wilson, as regras gerais do juízo são parâmetros que podem medir o grau de racionalidade das inferências causais. Num e noutro caso, são as regras gerais os conceitos chaves das teses a serem estabelecidas, em geral quase sempre com ineditismo.

E esse é o ponto exato a partir do qual a trajetória da nossa tese cruzou com a dos textos desses autores, de modo a encontrar neles o seu fundamento teórico. No mestrado, estudamos a questão da crença nos corpos na filosofia humeana, buscando mostrar como o problema enfrentado por Hume é conferir inteligibilidade para a crença vulgar de que algumas de nossas percepções são contínuas e distintas. No contexto dessa discussão, o “embate” entre razão e imaginação emergia constantemente. Tratava-se sempre de mostrar em que sentido Hume qualificava essa crença como proveniente da imaginação e não da razão. Os campos da inteligibilidade e da justificação, sustentávamos, eram distintos e nossa dissertação centrou-se no primeiro, explicando os modos como a filosofia humeana pretendeu tornar a matéria inteligível à mente humana, ainda que tenha ressaltado a origem não racional dessa crença. Ao término da dissertação, o que realmente ainda ficava por ser esclarecido era a diferença entre o conflito entre razão e imaginação no âmbito dos temas discutidos sobretudo na parte iv do primeiro livro *Tratado* e aquele que aparece no espaço das análises empreendidas na parte iii desse livro e nas seções da *Investigação* pertinentes às inferências causais. Se no caso da crença nos corpos a distinção entre inteligibilidade e justificação correspondeu à

diferença entre as ações da imaginação e da razão na constituição de certas crenças, como entender essa separação no âmbito da análise da causa e efeito, tendo em vista que a mesma mostra claramente que a razão experimental não tem base na racionalidade enquanto tal? Se pretendemos ter esclarecido na dissertação o sentido do conflito entre razão e imaginação na questão da crença nos corpos, era-nos ainda uma temática a ser explorada a diferença entre razão e imaginação na constituição das inferências causais. Chamava-nos atenção o fato de que a mesma imaginação que se opunha à razão na discussão sobre o ceticismo quanto aos sentidos era também a faculdade envolvida na temática da inferência causal<sup>10</sup>. E aí ficava a pergunta quanto à própria ideia de *razão* e *imaginação*, a qual não poderia ser a mesma para o contexto da discussão sobre a crença nos corpos e para aquele pertinente às inferências causais.

Na tentativa de busca de uma resposta para essa pergunta, percebíamos que várias questões ainda mereciam uma discussão mais aprofundada. Qual seria exatamente a participação da imaginação e do hábito na produção de inferências causais era uma delas. Isso porque já vislumbrávamos que compreender exatamente o espaço de cada uma dessas “faculdades” na formação das inferências causais poderia significar um passo importante quanto ao maior detalhamento do sentido de *imaginação*, quando contraposto à *razão*, enquanto algo que já é produto da intervenção do hábito sobre aquela. Além dessa problemática, a própria questão da dupla definição de causa e efeito, qual o papel da definição natural e da filosófica, ainda pareciam não totalmente esclarecidas. Novamente, nesse caso, estávamos diante da dificuldade de se precisar os campos de atuar da imaginação e da razão, a qual nos remetia mais uma vez à própria necessidade de se pensar se é mesmo possível as separar, tendo em vista toda a já conhecida análise humeana sobre o fundamento da inferência causal. Ademais, o já citado problema de se distinguir crença e ficção, também se destacava a partir de uma análise mais

---

<sup>10</sup> Não queremos sustentar com essa afirmação que a inferência causal é inteiramente fundada na imaginação. Apenas temos a intenção de destacar que essa era uma primeira impressão que tínhamos em um contato mais superficial com o problema.

detida sobretudo da parte iii, do primeiro livro, do *Tratado*, e da *Investigação*. Colocava-se diante de nós, agora, a dificuldade quanto à própria ideia de justificação, tendo em vista que ela implicaria o enfrentamento do debate acerca da possibilidade ou não de existência de justificação no âmbito de algo que Hume já mostrara não se poder pleitear um embasamento da razão *a priori*.

Quanto a esse debate, o horizonte vislumbrado era o de termos que nos preparar para o questionamento quanto à formação de uma nova ideia de racionalidade experimental, caso quiséssemos supor a possibilidade de se falar na diferença entre crença justificada e não justificada, em um aspecto distinto daquele encontrado no contexto da análise da crença nos corpos. E esse problema mais geral, assim como todos os temas correlatos a ele, acabou por convergir em uma discussão que nos parecia não muito explorada, especialmente no Brasil<sup>11</sup>, qual seja, a pertinente às regras gerais do juízo, que é precisamente, como já mencionamos, o ponto central da análise sobre a causa e efeito tanto em Baier como em Wilson. A ideia de interpor certas regras para fazer uma revisão nas inferências, a partir do estabelecimento do que pode ou não ser causa ou efeito de outro objeto, parecia-nos ser a chave para a compreensão das várias dúvidas que ainda tínhamos sobre a questão da racionalidade experimental em Hume. Isso porque, no limite, ao tentarmos entender a diferença entre a imaginação propriamente dita e a razão provável, ao procurarmos ponderar se toda crença é justificada, ao pensarmos as limitações dos componentes da definição natural de causa e efeito, era uma análise mais detida sobre as regras para se julgar sobre a causa e efeito ou critérios para se diferenciar os entendimentos humanos que ficava faltando, representando a chave de compreensão dos problemas.

Tipicamente a temática das regras gerais tem sido abordada a partir do texto do *Tratado*. É nele que aparece pela primeira vez a contraposição entre regras gerais da imaginação e regras gerais do juízo,

---

<sup>11</sup> Podemos indicar como exceções algumas produções recentes de LIMONGI: 2009; 2006.

apresentando-se estas últimas também posteriormente como regras para se julgar sobre a causa e efeito. Como veremos na tese, regras gerais da imaginação são apresentadas no *Tratado* como decorrentes da aplicação de princípios irregulares da imaginação e as regras gerais do juízo dos seus princípios regulares, destacando-se, ainda, que cada uma delas está correlata ao pensamento vulgar e científico. Uma seção é dedicada às regras gerais do juízo ou regras para se julgar sobre a causa e efeito e nela Hume elenca oito regras, as quais, segundo ele, permitir-nos-ia avaliar se um objeto pode, realmente, ser causa ou efeito de outro objeto. Entre essas regras, além dos três elementos básicos da “definição filosófica” de causa (anterioridade da causa em relação ao efeito, conjunção constante e contiguidade espaço-temporal), constam, textualmente, a regra *das mesmas causas os mesmos efeitos e vice-versa* e suas derivações<sup>12</sup>.

Um dos desafios, estabelecidos no contexto do processo de orientação, era pensar se essa problemática havia desaparecido totalmente da *Investigação*. Ora, se o texto considerado por Hume a verdadeira expressão de sua filosofia não abarcasse mais a temática, talvez pudesse ser um pouco exagerado dar a ela tamanha importância como a que pretendemos ter dado nesta tese, ainda que não fosse inválido o destaque de seu valor no *Tratado*. O estímulo da orientação revelou-se providencial. Não apenas pudemos estender a presença da ideia de regulação para a obra epistemológica de Hume como um todo<sup>13</sup>, como compreender que a percepção do modo como as regras gerais do juízo apareciam na *Investigação* era um dos elementos importantes para se perceber o papel normativo (e não apenas classificatório ou pragmático) das regras para se julgar sobre a causa e efeito. Segundo mostraremos na tese, essas aparecerão, nessa obra, como critérios para se diferenciar os entendimentos humanos, além de marcarem presença na discussão de assuntos

---

<sup>12</sup> A análise do estatuto dessas regras é objeto da tese como um todo e, mais particularmente, dos capítulos III e IV.

<sup>13</sup> Nos referimos aqui apenas à epistemologia, mas não ignoramos que essa temática também está presente em outros âmbitos, tais como o da estética e o da moral. Mencionaremos essa presença nos outros âmbitos nas páginas 156-160.

como o da liberdade ou necessidade das ações humanas e o dos milagres. E, vale destacar aqui na Introdução, a fim de que o leitor possa em outras oportunidades refletir sobre o tema, que acabamos por perceber, também, que o modo distinto, ainda que não anacrônico, como as regras gerais são trabalhadas no *Tratado* e na *Investigação* acaba por refletir a diversidade do próprio escopo dessas obras. Talvez a sua utilização mais aplicada na *Investigação* possa significar um emergir mais direto da ideia de racionalidade experimental nessa obra.

Uma das etapas finais da discussão sobre causalidade no *Tratado* é precisamente o estabelecimento dessas regras para se julgar sobre a causa e efeito. Como dissemos, elas aparecem antes da seção a elas diretamente dedicada, em oposição às regras gerais da imaginação. No contexto dessa oposição, elencar regras do juízo tem como função separar dois tipos distintos de generalização, a saber, aquelas derivadas dos preconceitos e as efetivamente causais. Na *Investigação*, o propósito, além desse que já aparece no *Tratado*, é mostrar como os entendimentos humanos apresentam diferenças, ainda que a base das inferências causais e de algumas a serem classificadas como não causais sejam igualmente a experiência e o hábito. Ademais, destaca-se nas outras seções a função que as regras gerais do juízo têm quanto ao controle dos limites das inferências causais, assim como da crença a elas correlata.

Tendo em vista as funções que as regras gerais do juízo possuem, tanto no *Tratado* como na *Investigação*, já ficava evidente a necessidade de se aprofundar a discussão referente ao seu estatuto. Alguns autores realizam essa discussão<sup>14</sup>, além de Baier e Wilson, mas ainda nos parecia fundamental examinar em maiores detalhes a própria diferença entre regras gerais do juízo e da imaginação e, em contrapartida, a distinção entre princípios regulares e irregulares da imaginação.

---

<sup>14</sup> Temos em mente as análises de PASSMORE (1952, p.52), NOXON (1973, p. 81-90), ZABEEH (1995, p.68) e de BEAUCHAMP e BEAUCHAMP (1995), por exemplo, as quais serão discutidas no nosso terceiro capítulo.

Mas em que consiste exatamente a discussão sobre o estatuto das regras gerais do juízo? Mais adiante na tese pretendemos apresentar uma resposta para qual seja esse estatuto e aqui nos parece interessante já esclarecer o leitor quanto ao próprio sentido da pergunta. Ora, no âmbito das exposições sobre a origem da inferência causal, Hume mostrara que a mesma é fundada na atuação do hábito e da experiência sobre a imaginação. Não perceberíamos os poderes causais, tampouco deduziríamos a conexão necessária supostamente existente entre causa e efeito. A transição entre causa e efeito, provocada pelo hábito a partir de um estímulo de uma conjunção constante, faria com que conectássemos na mente ou imaginação esses dois objetos. Isso, a princípio, parecia sugerir um privilégio da subjetividade na constituição de inferências causais. Além disso, do ponto de vista do que a experiência oferece para essa constituição, Hume destaca que percebemos apenas três relações entre os objetos entre os quais estabeleceremos (pela atividade do hábito) uma relação de causa e efeito: contiguidade espaço-temporal, anterioridade da causa sobre o efeito e conjunção constante. As regras gerais do juízo apresentam critérios adicionais a esses e aí é inevitável a pergunta sobre o parâmetro pelo qual eles podem ser estabelecidos. Essa pergunta, de certo modo, revela uma surpresa quanto à tentativa humeana de regular as inferências causais por meio de regras que detalham o princípio *a mesma causa produz sempre o mesmo efeito e o mesmo efeito decorre senão da mesma causa*.

É preciso ficar claro que é essa regra (tendo em vista que as regras 5 a 8 decorrem dela) que parece apresentar as maiores dificuldades quanto à definição de seu estatuto. Isso porque as três primeiras regras apresentam aquilo que Hume mostrara ser oferecido pela experiência, porém a quarta regra, assim como as que decorrem dela, são elementos novos. O que permite o estabelecimento desses elementos para se dizer que uma relação é realmente causal é o questionamento e as sugestões, em geral, vão desde uma total arbitrariedade, ou expressão de um psicologismo incoerente, até uma



justificação objetiva a qual mostraria que, no limite, a causa e efeito é justificada indutivamente<sup>15</sup>.

Se lembrarmos o que acabamos de afirmar, a saber, que as regras gerais estão diretamente relacionadas a temas como a diferença entre crença justificada e crença não justificada, crença e ficção, funções das definições filosófica e natural da causa e efeito, o leitor já pode vislumbrar porque nossa tese é intitulada *Regras Gerais e Racionalidade em Hume*. Uma discussão sobre o estatuto das regras gerais do juízo, afinal, implica diretamente um debate sobre o estatuto da racionalidade experimental na filosofia humana, como um todo. E o que essa tese pretende mostrar, e nesse sentido agregar à discussão já estabelecida por Baier e Wilson, é o impacto que a regulação possui para a constituição das faculdades enquanto tal e não apenas na justificação de certas inferências causais ou sua classificação como “racionais” ou não.

Pensamos que a tese tem o mérito de mostrar como a normatividade instaurada pela regulação da causa e efeito é um último passo na produção de regularidades no funcionamento da imaginação. As regras gerais do juízo se fundam na noção de uma reflexividade, consistente na volta do juízo sobre si mesmo. Analisar o que representa essa reflexividade para a determinação de certos campos em que a atuação da faculdade de imaginar se dará de forma distinta é um dos trabalhos essenciais desta tese. Perceber a importância de se extrair as consequências dessa noção de reflexividade (e depois da normatividade que ela pode instaurar) trouxe à tona o fato de que, na filosofia humeana, cada domínio da instauração e correção das inferências causais comporta também a possibilidade de se falar do desenvolvimento paulatino de novas faculdades. Como elas apareciam no texto humeano, de certa forma, como internas a um certo “atuar” da imaginação, o que a tese pretendeu revelar foi a necessidade de se indicar mais claramente essa constituição de atividades (qualificadas por Hume como *da imaginação*), enquanto também a formação do que aparecerá nos autores posteriores a Hume

---

<sup>15</sup> Como já mencionamos, analisaremos essas propostas nas páginas 162-192.

como faculdades demarcadas. Não se trata, vale ressaltar, de procurar estabelecer limites estanques em uma filosofia que, justamente, procura não estabelecê-los, nem de pretender problematizar aleatoriamente a filosofia humeana a partir de exceções ou pequenas incompatibilidades que o texto possa apresentar. Certamente o próprio Hume não tem a intenção de oferecer critérios rígidos de separação entre *faculdades*. Entretanto, compreender e procurar precisar as fronteiras entre essas faculdades parece ser uma forma de se dialogar com Hume, apontando os limites ou as possibilidades do seu texto, e, assim, entendendo-o melhor.

E foi precisamente para não correr o risco de perder o sentido humeano do que chamamos da exposição da formação paulatina de novas faculdades que a tese pretendeu acompanhar o movimento dessa formação. Pensar acerca da nova acepção de *racionalidade*<sup>16</sup> que se pode estabelecer a partir da regulação das inferências, via regras gerais que representam a aplicação do juízo sobre si mesmo, exige a compreensão de em que sentido essa racionalidade se insere em um âmbito de atividades da imaginação e dissocia-se, por sua vez, de outros espaços de ação dessa mesma faculdade, e a percepção de como a produção de inferências causais já representa uma interposição de outro domínio – o do hábito – sobre a imaginação. Assim, a análise de toda a temática da crítica humeana à ideia de que a razão experimental seja fundamentada em uma razão *a priori*, assim como do significado da inserção das inferências no âmbito de certos trabalhos da imaginação, é o pré-requisito para o estabelecimento de uma tese que pretende, de certo modo, mostrar aquilo que está para além desses elementos. Embora o foco do trabalho seja discutir as implicações desses elementos que ultrapassam a dissolução humeana do conceito tradicional de razão experimental, optamos por não partir dessas implicações. Tínhamos a percepção de que normalmente uma incompreensão quanto ao estatuto das regras gerais originava-se na

---

<sup>16</sup> Vale esclarecer já aqui que o próprio termo “racionalidade” não deixa de ser problemático. Sobre isso ver nossa nota 63.

incompletude das análises, em primeiro lugar, do espaço inicial da questão, a saber, o das atividades da imaginação na filosofia humeana. Ao não se entender a função representativa dessa faculdade em Hume, muitas vezes toma-se a afirmação humeana de que a causa e efeito é interna à imaginação de forma equivocada. Isso gera um círculo vicioso e não permite a compreensão de que a inferência causal é já um outro domínio de atividades e, em contrapartida, que na regulação via regras gerais também não há a simples reprodução dos processos já captaniados pela imaginação e pelo hábito. Ademais, entender a dinâmica do texto humeano, a partir do indeterminado da imaginação até as formas de determinação da reflexividade sobre ela, é essencial para que se possa perceber o próprio sentido que Hume confere à ideia de progressividade. Embora esse percurso do indeterminado ao determinado não signifique que as distinções entre fantasia e racionalidade, por exemplo, são mutáveis, ele faz parte, de outra forma, do próprio processo de constituição de campos distintos do atuar da imaginação, conforme argumentaremos. Ao discutir o estatuto das regras gerais do juízo e seus impactos para a constituição de um espaço de racionalidade experimental, a tese também acompanha a formação daquilo que poderíamos qualificar de novas “faculdades” ou novas facetas da própria imaginação. É afinal, no espaço que vai da liberdade e indeterminação da imaginação à constituição de uma atividade que determina a ação do *entendimento* sobre a imaginação que se insere esta tese.

Nossos quatro capítulos da tese delineam esse percurso. No primeiro capítulo, pretendemos realizar um aprofundamento da função representativa assumida pela *imaginação* na filosofia humeana. Dessa forma, deve-se investigar a centralidade dessa faculdade na filosofia de Hume, os diversos princípios e funções qualificados como a ela pertinentes, o sentido do associacionismo humeano (e de seu atomismo), e, ainda, as possibilidades iniciais de distinção de estatutos epistêmicos no interior do campo de aplicação dessa faculdade. Na filosofia humeana, como veremos, a racionalidade se insere diretamente no âmbito das atividades da imaginação. Isso não significa

uma restrição das inferências causais ao associacionismo da imaginação. Porém, compreender esse aspecto já implica a análise dos temas que indicamos acima e que não podem estar ausentes nesta tese. Em que medida a racionalidade faz ou não parte de certos campos da imaginação é algo que exige a discussão da própria extensão do campo inicial qualificado como pertinente à imaginação. É partindo dessa totalidade que poderemos, nos outros capítulos, compreender a demarcação paulatina de outros setores ou mesmo faculdades no interior desse campo que, a princípio, é indeterminado.

E o primeiro âmbito de delimitação a ser examinado é o da constituição das inferências causais. Nosso segundo capítulo estará dedicado à relação de causa e efeito e sua interconexão com a imaginação em Hume, além de a uma análise mais detida do que representa a atuação do hábito sobre esta. Um dos problemas pertinentes às regras gerais é entender como se pode pensar em uma regulação no interior do associacionismo humeano, associacionismo esse que para muitos está ligado à formação das inferências causais. Dessa forma, é essencial pensar o mecanismo de formação das inferências causais, separando os níveis distintos (psicológico e epistemológico) que compõem essa formação. Trata-se de investigar temas como a exata medida da participação da imaginação na constituição das inferências e o sentido da noção de *hábito* e sua função como fundamentador da relação de causa e efeito. Essa etapa do trabalho terá como função sobretudo indicar os caminhos para a dissolução de certos problemas quanto ao estatuto das regras gerais, compreendendo-se em que medida a constituição de um campo de racionalidade experimental, via intervenção do hábito sobre a razão, já é a sobreposição de algo distinto do campo próprio do associacionismo. Estará vislumbrado o caminho para a investigação do próximo nível de atividades a serem qualificadas como da imaginação, em um contexto geral, mas que já parecem o esboço de uma limitação da indeterminação de suas ações. Isso porque, ainda no segundo capítulo, mostraremos em que medida as regras gerais aparecem como um novo critério de demarcação entre imaginação e racionalidade experimental. A

distinção entre regras gerais do juízo e da imaginação, dessa forma, bem como as funções exercidas pelas primeiras, já serão objeto de uma primeira aproximação.

Essa aproximação prepara o terreno para a análise mais detida do estatuto das regras gerais do juízo e de suas consequências (ponderado o critério de onde elas partem) para a constituição de mais um limite no interior das atividades da imaginação. Se defendemos que a interposição, pelo juízo, de certas regras, além de marcar mais definitivamente o espaço da racionalidade experimental, institui um âmbito de normatividade no interior daquilo que anteriormente estava inserido no espaço de atividades da imaginação, não poderíamos deixar de problematizar o próprio fundamento da distinção entre racionalidade e não racionalidade e, em consequência, da ideia de normatividade. Nosso terceiro capítulo, então, dedicar-se-á a essa tarefa.

Após discutirmos o estatuto das regras gerais, abordaremos mais diretamente (já sob o impacto desse estatuto investigado) as consequências do seu papel de *normatização* para a configuração de uma nova ideia de racionalidade. Em nosso último capítulo, portanto, entram em questão a dualidade entre naturalidade e voluntariedade, a ideia de regulação da crença e, por fim, a diferença entre juízo vulgar e científico, na filosofia humeana. Estaremos prontos para avaliarmos as consequências das conclusões extraídas das abordagens precedentes, no que tange à diferença entre razão e imaginação na filosofia de Hume, tentando, assim, estabelecer uma maior precisão quanto a essas noções e suas atividades na teoria do conhecimento humeana.

Como já dissemos, o movimento do texto humeano não deixa de ser um dos temas implícitos da tese. Queremos que a progressividade que identificamos na constituição dos vários campos de estabilidade da imaginação possa ser sentida ao longo da leitura. E, cabe aqui destacar: essa progressividade é fundamental. É ela que diferencia enormemente o que pretendemos defender quanto à filosofia humeana e uma suposta pretensão de estabelecer determinações de certas faculdades sobre a imaginação, de forma *a*

*priori*. É importante que o leitor entenda que identificar o que chamamos de novos campos e de novas faculdades não tem a pretensão de fazer com que se perca esse tão destacado movimento existente na filosofia humeana. É ele que confere uma fluidez a essa filosofia. É no interior dessa fluidez que queremos identificar certas permanências, dando pinceladas mais intensas, a fim de tornar mais evidente aquilo que por vezes está apenas delineado.

## Capítulo I

### A Imaginação em Hume

Pretendemos nesta tese perceber qual o espaço destinado à racionalidade experimental, a partir da interposição de regras gerais do juízo, no contexto de uma filosofia que traz de forma muito marcante a presença da *imaginação*. De modo geral, razão e imaginação parecem estar intimamente relacionadas, não sendo possível ignorar que uma análise da racionalidade em Hume implica uma compreensão mais aprofundada da própria ideia de *imaginação*. Por isso, torna-se central, nesse contexto, compreender de que realmente falamos quando nos reportamos à imaginação nessa filosofia, para que, mais tarde, consigamos entender em que medida a racionalidade experimental estará inserida em certos campos de atividades da imaginação e de que modo ela implica uma oposição a outros.

Essa tarefa implica inicialmente analisar o contexto do debate sobre o papel representativo da imaginação no qual se inserirá a filosofia humeana. Perceber a centralidade da imaginação na representação, para Hume, significa entender parte de suas tentativas de apresentar certos debates em um vocabulário decorrente dessa centralidade. Nesse sentido, nossa primeira seção tem como escopo introduzir uma pequena parte do contexto de discussão sobre a identidade entre conceber e imaginar, mostrando de que forma ele se consolida com a filosofia humeana. Dessa forma, o papel da imaginação enquanto faculdade representativa por excelência em Hume estará em questão nesse momento.

Percebendo esse papel da imaginação na produção de idéias, poderemos avaliar de que modo Hume aprofunda a sua centralidade, fazendo emergir de sua filosofia o apontamento de uma série de funções e princípios da

imaginação, nem sempre analisados pelos seus antecessores. Os pressupostos de sua filosofia, os princípios que pontuam suas análises e os próprios limites desses, assim, tornam-se objeto de análise, a fim de que se possa, tendo percebido o sentido de *imaginação* em Hume, iniciar a compreensão da noção de *razão*. É dando positividade para certos âmbitos de ação da imaginação que poderemos, mais tarde, perceber em que medida a racionalidade experimental já representará a interposição de algo externo à associação, por isso nosso foco nela nesse momento.

Nossa terceira seção indicará a dificuldade de se precisar e determinar os limites de cada uma das atividades desenvolvidas pela imaginação, de cada um dos setores resultantes de seus princípios e mecanismos distintos, esses analisados na segunda seção. Ela tem como função já apresentar a dificuldade que existe na determinação do espaço da racionalidade experimental, a partir dessa própria extensão das funções da imaginação na filosofia humeana. Primeiro mostraremos a correlação inicial entre essas faculdades, para que possamos no próximo capítulo entender os primeiros passos da sua distinção, passos esses que também pontuarão um novo nível de regularidade, ao qual se seguirá a regulação pelas regras gerais do juízo.

Vale ressaltar aqui que embora a discussão sobre imaginação na filosofia humeana encontre-se mais pormenorizada no *Tratado*, seus pressupostos centrais são assimilados pela *Investigação*, ainda que essa pareça ser mais concisa na análise dessas questões<sup>17</sup>. Assim, evidentemente este capítulo encontra respaldo em grande parte em textos do *Tratado*, sem deixar de incluir os textos da *Investigação* no seu bojo. Mesmo que nossa análise, a ser

---

<sup>17</sup> Embora a *Investigação* não se dedique com o mesmo vigor à teoria das ideias, seus pressupostos ainda são centrais nessa obra, como destaca FLEW (1961 p. 36), que mostra como a identificação entre significado de um termo e imagem e conseqüentemente o entendimento de um significado à capacidade de possuir uma imagem adequada é extremamente relevante também na *Investigação*. Como observa STROUD (1995, p.17) Hume adota a teoria das ideias de seus predecessores (além de Locke, Descartes e Berkeley), não sendo essa teoria propriamente humeana, o que explicaria o fato de a *Investigação* não se preocupar muito em justificá-la, embora parta de seus pressupostos.



posteriormente realizada, da causa e efeito inverte essa relação, posto que a *Investigação* parece apresentar a formulação mais exata e madura do problema da causalidade, a compreensão da análise da imaginação mais específica do *Tratado* parece ser fundamental para a discussão sobre a causa e efeito, tendo em vista que, além de desenvolver alguns pressupostos plenamente aplicados pela *Investigação*, como já ressaltamos, esclarece os motivos de alguns problemas interpretativos quanto ao estatuto da causa e efeito e do raciocínio experimental em Hume.

### I.1- Conceber e Imaginar

O debate acerca da restrição ou não do ato de conceber ao de imaginar e a subsequente enumeração menos ou mais restrita de faculdades pertinentes à concepção não é, evidentemente, algo que aparece de forma original na filosofia de Hume. Esse debate vem desde a filosofia aristotélica e, na filosofia moderna, âmbito no qual se insere a filosofia humeana, é retomado em virtude da polêmica pertinente às ideias inatas. A divergência entre alguns autores quanto a essas ideias é suficientemente conhecida, representando um dos pontos de discordância entre alguns autores dedicados à questão do conhecimento nesse período da filosofia. Embora de modo geral todos os autores tenham defendido posições semelhantes quanto ao fato de se ressaltar a qualidade de *percepção da mente* das ideias, não mantiveram essa semelhança naquilo que incluíram sob o termo *ideia*. Racionalistas e empiristas sustentaram pontos distintos sobre a origem das ideias, existam algumas delas, segundo os racionalistas, de forma inata na mente ou decorram todas de uma experiência perceptiva anterior, posição afirmada pelos empiristas. E complementarmente a uma diferença quanto à origem causal das ideias, houve, na maioria dos autores que defendem cada uma dessas posições, uma divergência quanto ao que signifique *conceber uma ideia*, limitando-se esse ato ou não à reprodução da sensação feita pela imaginação. Por sua vez, de acordo

com a resposta dada ao que represente conceber uma ideia, o papel da imaginação foi abordado de forma distinta, destacando-se ou bem sua subalternidade, ou bem sua centralidade.

Descartes discutiu essa temática de forma direta, sendo esse assunto o foco das objeções de Hobbes às *Meditações*, às quais a filosofia cartesiana responde sustentando a subalternidade da imaginação no trabalho de concepção de ideias, portanto, de composição do pensamento. Descartes reconhece a especificidade da imaginação, qual seja, sua vinculação direta com uma experiência perceptiva prévia<sup>18</sup>, mas também postula uma inclusão do *intelecto* no rol das faculdades cognitivas. Em outras palavras, a filosofia cartesiana apresenta uma dupla perspectiva da concepção, uma de fato relacionada à sensação e dependente da imaginação e outra podendo ultrapassá-la por intermédio do intelecto. Para tanto, precisa apresentar um sentido específico para *concepção*, segundo o qual possuir uma *noção* de algo já é torná-lo inteligível:

“Expliquei na segunda Meditação a diferença que existe entre a imaginação e o puro conceito do entendimento ou espírito, tendo em vista que no exemplo da cera esclareci quais são as coisas que imaginamos nela e quais são as que concebemos apenas pelo entendimento; também expliquei em outro lugar como *compreendemos* uma coisa que não imaginamos, já que para imaginar, por exemplo, um pentágono, é necessária uma contenção particular do espírito que nos dá essa figura (a saber, seus cinco lados e o espaço que os compreendem) como presente. A união feita no raciocínio não é a dos nomes, mas sim a das coisas significadas pelos nomes e me surpreendo que alguém possa pensar o contrário” (Descartes, 1982, p. 139)<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Nesse sentido, por exemplo: (...) pois eu fingiria efetivamente se imaginasse ser alguma coisa, já que imaginar não é nada mais que contemplar a figura ou imagem de uma coisa corpórea (...)” (DESCARTES, 1982, p. 22)

<sup>19</sup> O argumento de Hobbes, nas *Terceiras Objeções*, objeção quarta, é que raciocinar (*judgar*) é tão somente a união e reunião de nomes pela palavra *é*. Assim, compreender algo pelo espírito, entendimento ou razão é simplesmente unir ou separar nomes os quais representam ideias, as quais, por sua vez, dependem do ato de imaginá-las. Dessa forma, segundo ele, realizar um juízo sobre algo não é concebê-lo, mas sim algo pertinente ao plano da linguagem. Sobre o debate entre Hobbes e Descartes quanto ao sentido de *judgar*, ver: STROUD (s/d, pp. 67-79).

Na Segunda Meditação, na discussão a que a resposta a Hobbes se refere, Descartes procura mostrar que não conhecemos a essência de um objeto pela imaginação, mas sim pelo que lá ele chama de espírito. De fato a imaginação estaria vinculada à sensação, não só quanto à sua origem, mas também no que tange às características dos seus conteúdos mentais. Contudo, o exemplo do pedaço de cera visava mostrar que compreendemos o seu ser enquanto objeto extenso, mesmo que não possamos imaginá-lo<sup>20</sup>. Segundo Descartes, nesse exemplo, temos uma ideia da essência de um objeto por uma "inspeção do espírito" (DESCARTES, 1982, p.24) ou, conforme expõe, na sequência de seu texto, "pelo poder de julgar que reside em meu espírito"<sup>21</sup>. Conforme ele sustenta na resposta a Hobbes, julgar não é simplesmente unir ou separar nomes, mas sim é verdadeiramente conceber o resultado do que julgamos. Assim, conceber uma ideia não exige que seja possível imaginá-la: a simples compreensão conferida pelo espírito ou intelecto já é também concebê-la.

Por isso, como consolida o célebre exemplo do quiliólogo, em que Descartes mostra que não se pode imaginar uma tal figura – já que a imaginação é limitada pela experiência e que não encontramos nesta, nem mesmo por analogia, algo como uma figura de mil lados– a compreensibilidade conferida pelo intelecto garante a sua concepção. Nesse caso, embora tenhamos que excluir a hipótese de concebermos pela imaginação um objeto, é necessário, a fim de se investigar se possuímos sua ideia, analisar se a mesma pode ser

---

<sup>20</sup> Ser definida como um objeto extenso implica a possibilidade de receber uma série de modificações na sua forma. Para Descartes a concepção dessa possibilidade não pode derivar da imaginação, já que ela estaria limitada pela percepção das modificações, ou seja, seria necessário ter percebido todas as possíveis formas distintas, o que não ocorreria (DESCARTES, 1982. p. p.24). Assim, só o espírito poderia entender (e conceber, em consequência) essa essência.

<sup>21</sup> Descartes para tanto se utiliza do exemplo dos homens que passam na rua: "(...) donde desejaria quase concluir que se conhece a cera pela visão dos olhos e não só pela inspeção do espírito, se por acaso não olhasse pela janela homens passando na rua, dos quais não posso dizer que vejo homens da mesma maneira que digo que vejo a cera; e, contudo, o que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com meus olhos" (DESCARTES, 1982, p. 25).

concebida pelo intelecto. Por isso, a impossibilidade de se reportar à experiência a origem de algumas ideias, bem como de se apresentar um conteúdo mental determinado quanto a elementos provenientes da sensibilidade, não prova que não haja ideias inatas, mas sim exige que se explique o processo pelo qual tais ideias se tornam concebíveis por meio do intelecto. É nesse sentido que, ainda na resposta a Hobbes<sup>22</sup>, Descartes sustenta que a mente humana concebe a existência de Deus, ainda que não possa imaginá-la:

“Pelo nome *ideia* ele entende somente as imagens das coisas materiais dependentes da fantasia corporal; e sendo isso suposto é fácil mostrar que não podemos possuir nenhuma ideia adequada e verdadeira de Deus, nem de um anjo. Mas, já adverti muitas vezes, e principalmente *aqui mesmo*, que tomo o nome *ideia* por tudo aquilo que é concebido imediatamente pelo espírito, de forma que, à medida que *vejo* e creio, pois *concebo* ao mesmo tempo que vejo e creio, este querer e esta crença *recebem, para mim, o nome de ideias*. E utilizei esse nome porque ele já é comumente empregado pelos filósofos significando as formas das concepções do entendimento divino, ainda que não reconheçamos em Deus nenhuma fantasia ou imaginação corporal” (Descartes, 1982, p. 141).

Seria, ademais, apenas a ideia resultante dessa compreensão a pertinente às essências dos objetos. Em outras palavras, a concepção da essência dos objetos se desvincula totalmente da imaginação, significando, ao contrário, a compreensão daquilo em relação a que a imaginação possui restrições. Esta, dessa forma, embora figure entre as faculdades cognitivas, tem seu papel, assim como o de toda a sensibilidade, absolutamente minimizado. O ponto central da concepção, e de toda uma filosofia da representação, no fundo, seria a tarefa remetida ao intelecto ou espírito e à imaginação restaria apenas uma função no máximo secundária.

---

<sup>22</sup> Na objeção quinta Hobbes, entre outros, usa o seguinte argumento contra a Terceira Meditação cartesiana: “Ocorre o mesmo acerca do venerável nome *Deus*, de quem não temos nenhuma imagem ou ideia (...) Dessa forma, identifica o termo *ideia* com *imagem* e sustenta que Descartes defende a concepção de uma ideia impossível de ser imaginada, portanto inexistente. Além disso, novamente afirma que o juízo acerca de um objeto se reporta à linguagem e que, portanto, é possível estabelecer um juízo (equivocado) partindo de um nome que, contudo, não possui ideia referente. (DESCARTES. 1982, p. 140).

Assim, a discussão entre Descartes e Hobbes mostra uma dupla perspectiva, não original como já mencionamos, referente à concepção de uma ideia. O "empirismo", como sabemos, recusa a hipótese das ideias inatas. De modo geral, sua abordagem ressalta que a origem das ideias é a sensação, o que por si só inviabiliza qualquer postulação de uma ideia prévia a esta. Paralela à vinculação da origem das ideias à sensação se encontra também, de um modo cada vez mais explícito no caminho que passa por Berkeley e leva a Hume, a consolidação da identidade entre concepção e presença positiva na mente de uma ideia que comporta traços característicos da sensação. Isso implicará a necessidade efetiva de se pensar com mais cuidado a atuação da imaginação na composição do pensamento.

Em Locke essa questão não é ainda muito clara, tendo em vista a sua defesa da possibilidade de se conceber ideias abstratas. Esse autor rejeita a existência do intelecto como faculdade representativa, bem como a concepção de ideias inatas. Nesse sentido, evidentemente defende a sensação (interna ou externa) como origem de todas as nossas ideias. Contudo, ao sustentar a concepção de ideias que não possuem graus de quantidade e qualidade determinados, as ideias abstratas, Locke parece sugerir a possibilidade de dissociação entre concepção e imaginação, embora essa dissociação nem de perto signifique uma proposta semelhante ao que expusemos acerca da filosofia cartesiana. Compreendida de determinada forma<sup>23</sup>, a postulação da concepção de ideias abstratas, mesmo pretendendo se afastar da sugestão da existência de

---

<sup>23</sup> Diversas são as interpretações acerca da teoria das ideias abstratas de Locke. Alguns autores procuram sustentar que a filosofia lockeana não teria separado o inseparável, ao contrário do que sustenta Berkeley acerca da tese lockeana. Nesse sentido, destacam-se as análises de MACKIE (1976; p. 110, 118-121); BENNETT (1971; p. 52-58) e AYERS (1980, p. 44, 57-8). Segundo esse último em Locke as ideias são imagens, representando um certo paradoxo a afirmação lockeana segundo a qual a ideia geral de um triângulo, por exemplo, não pode ser de triângulos retângulos, escalenos, e assim por diante, ou seja, não pode ser uma imagem particular, paradoxo esse que não eliminaria o fato das ideias em Locke ser identificadas com imagens (p. 57-8). Normalmente propõe-se, ao se sustentar que também em Locke as ideias são imagens, que nesse autor a abstração depende do mecanismo da *atenção*, conforme afirma explicitamente MACKIE (p. 110). O mecanismo da atenção permitiria a abstração sem subverter a inseparabilidade entre ideia e conteúdos particulares (tendo-se como pressuposto que ideia é imagem). Nessa interpretação a filosofia lockeana não se contraporá à identidade entre conceber e imaginar, portanto.

uma faculdade representativa como o intelecto, acabaria por significar uma desvinculação entre as causas das ideias e o seu conteúdo. A defesa da possibilidade de concepção de ideias que, a princípio, parecem não exigir uma determinação de seus graus de quantidade e qualidade, pode sugerir que, para Locke, ainda que todas as ideias devessem encontrar seu lastro de formação nos conteúdos da sensação, a atividade relacionada à imaginação, no próprio sentido que essa faculdade é qualificada pela filosofia cartesiana, não seria tão imprescindível à concepção.

Embora, mesmo que em uma tal interpretação da sua teoria das ideias abstratas a filosofia lockeana se afaste totalmente da configuração de um papel meramente subalterno à imaginação, o que se respaldaria seria, por outro lado, a inexistência de um foco central nessa faculdade no interior de uma discussão sobre representação. Assim, à rejeição do intelecto não se seguiria a defesa de uma centralidade da imaginação na composição do pensamento, de forma que a recusa das ideias inatas não implicaria, necessariamente, a postulação de uma identidade entre conceber e imaginar. De certa forma, isso explicaria por que não há um interesse em sua filosofia de discutir mais detidamente a atividade da imaginação.

Em Berkeley a centralidade da imaginação na concepção de ideias não mnemônicas volta a se tornar mais evidente. No bojo da discussão sobre as ideias abstratas, ele mostra compreender a representação como uma tarefa da faculdade de imaginar:

"Se outros possuem essa maravilhosa faculdade de *abstrair* suas *ideias* eles podem relatar: em mim eu percebo de fato que possua uma faculdade de imaginar ou me representar ideias dessas coisas particulares que eu percebi e com amplitude compor e dividi-las. Eu posso imaginar um homem com duas cabeças ou as pernas de um homem unidas a um corpo de um cavalo. Eu posso considerar isolados a mão, o olho, o nariz, abstraídos ou separados do resto do corpo. Mas seja mão ou olho que eu imagine ele deve ter alguma forma e cor particular". (BERKELEY,1998, p. 94- sublinhado nosso )<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Conforme veremos mais adiante essa mesma posição é defendida por Hume, sobretudo no contexto da análise da questão das ideias abstratas (*Tratado*, p. 18; *Investigação*, p. 203).

Portanto, conceber ideias (no sentido em que essas se distinguem das sensações) não mnemônicas é, em sua visão, senão imaginar, conforme fica claramente exposto na seguinte enumeração:

"É evidente para qualquer um que investiga os objetos do conhecimento humano que há *ideias* atualmente impressas nos sentidos ou ainda ideias como aquelas percebidas por se prestar atenção nas paixões e operações da mente ou, finalmente, ideias formadas com ajuda da memória e da imaginação, seja compondo, dividindo ou simplesmente representando aquelas originalmente percebidas dos modos anteriores" (BERKELEY, 1998, p. 94 p.103)

Assim, se em Locke, respaldados em uma possível interpretação da teoria das ideias abstratas, poderíamos relativizar a identidade entre conceber e imaginar, em Berkeley a identidade entre esses atos é assentada. Muito claramente, na filosofia berkeleyana os limites da concebtibilidade são os da imaginação. Aos poderes da imaginação (e ainda da memória) devem corresponder, portanto, a extensão da concepção das ideias. Mais do que isso, a extrapolação desses limites é aquilo que a filosofia berkeleyana apresenta como sede de todos os equívocos da filosofia, visto que uma crítica à abstração, a qual se pauta conforme expusemos em uma crítica à postulação de ideias para além das atividades possíveis da memória e da imaginação, atinge todas as noções combatidas nos textos de Berkeley.

Em Berkeley, portanto, não apenas a imaginação não tem um papel subalterno, mas assume a centralidade na representação (considerando-se, segundo já mencionamos, que a memória não parece ser tematizada pela filosofia moderna como uma faculdade propriamente representativa). Na filosofia berkeleyana a concepção de ideias não mnemônicas é restrita às atividades peculiares da imaginação. Assim, embora não seja ainda nessa filosofia que apareça uma discussão mais específica sobre o modo de atuar da imaginação, esta parece já se tornar indiretamente fundamental em uma análise da representação de modo geral. Mesmo que não se entenda ser necessário explicitar seus princípios, suas funções e atividades, parecem ser os

seus limites o ponto central da defesa berkeleyana do imaterialismo, visto que uma crítica à postulação de inteligibilidade de determinadas ideias que extrapolam as fronteiras do ato de imaginar é decisiva na posterior consolidação do imaterialismo<sup>25</sup>.

Hume será o autor que consolidará definitivamente a identidade entre conceber e imaginar. Assim como a filosofia berkeleyana, a filosofia humeana restringe textualmente, no *Tratado*, as ideias não mnemônicas a ideias da imaginação:

“Sabemos por experiência que quando uma impressão esteve presente à mente, ela aparece novamente como uma ideia. E isso ocorre de duas formas diferentes: Ou quando nessa nova aparição é retido um grau considerável de força e vivacidade, sendo algo intermediário entre uma impressão e uma ideia, ou quando se perde totalmente essa vivacidade, sendo uma perfeita ideia. A faculdade pelo qual repetimos nossas impressões da primeira forma é chamada MEMÓRIA e a da outra IMAGINAÇÃO” (*Tratado*, p. 11).

Vale destacar que ideias da memória aparecem muitas vezes no texto humeano, como nessa própria passagem, como algo intermediário entre impressões e ideias, ou em alguns casos como verdadeiras impressões<sup>26</sup>. Isso significa que se nos reportamos a um sentido mais específico da noção de *pensamento*, a saber, aquele em que se postula uma possibilidade de ir além da reapresentação das impressões, ele se limita, na filosofia humeana, às ideias da

<sup>25</sup> Um dos momentos em Berkeley se utiliza da estratégia de mostrar a inconceptibilidade da ideia em questão é na sua rejeição da distinção entre qualidades primárias e secundárias. Todo o esforço de Berkeley é mostrar que as qualidades primárias não podem ser concebidas sem as secundárias (BERKELEY, 1998, p. 106), tendo em vista não ser possível separar o inseparável, considerando-se os limites do ato de imaginar. Cabe destaca aqui que segundo certas interpretações, a crítica berkeleyana às idéias abstratas não dependeria da defesa de um *imagismo*. De modo geral, para essas interpretações, o critério central utilizado por Berkeley é lógico, ou seja, envolve a argumentação de que não podemos conceber aquilo que é impossível em realidade. Podemos separar na mente o que é separável em realidade, mas não o que não pode existir de forma separada. Exemplos dessa leitura são: Entendemos que ainda que esse critério seja fundamental e, de fato, respaldado na impossibilidade lógica e não na impossibilidade de se formar uma imagem de tal idéia, há outros momentos do texto berkeleyano (alguns dos quais expostos neste texto) que corroboram para a interpretação de que os limites da faculdade de imaginar são fundamentais para a rejeição da formação de idéias tais como as abstratas.

<sup>26</sup> Nesse sentido, por exemplo: “Todos nossos raciocínios concernentes a causas e efeitos consistem ou em impressões dos sentidos ou da memória como na ideia daquela existência que produz o objeto da impressão ou por ele é produzida” (*Tratado*, p. 59). A própria seção do *Tratado* em que se encontra essa passagem é intitulada *Das impressões dos sentidos e da memória*.



imaginação, ou seja, ao ato de imaginar, no sentido em que ele aparecia já na filosofia cartesiana. Dito de outro modo, ideias não mnemônicas são para Hume sempre ideias da imaginação, o que traz como consequência o fato de que a imaginação é, nessa filosofia, assim como na de Hobbes e Berkeley, a faculdade representativa por excelência, pelo menos no que tange ao espaço de composição de ideias que nos concernirá nesse trabalho e que, ademais, é o próprio espaço explorado pela filosofia moderna, a saber, o espaço ainda alheio à necessidade de se pensar o papel cognitivo da memória com mais cuidado.

Não apenas sob o ponto de vista da enumeração presente nos seus textos, mas também partindo-se do posicionamento de Hume em relação a alguns temas analisados no *Tratado* e na *Investigação*, pode-se afirmar com clareza a recusa humeana de uma concepção de ideias não mnemônicas que possa advir de uma outra atividade que não a tradicionalmente atribuída à imaginação. A exigência de que as ideias conservem graus determinados de qualidade e quantidade, extraídos das impressões que as originaram, é, no fundo, o vínculo efetivo entre a conceitabilidade e a capacidade de imaginar uma ideia. A abordagem da questão das ideias abstratas, por exemplo, não é senão a tentativa, em consonância com a filosofia berkeleyana, de explicar o uso de termos gerais em lugar de ideias abstratas. Da mesma forma que em Berkeley, a recusa da representação a partir de ideias abstratas em Hume tem como um dos argumentos centrais a necessidade de que as ideias sejam sempre determinadas qualitativa e quantitativamente. Não há, para a filosofia humeana, a possibilidade de concebemos ideias sem a sua imagem.

Sustentar a possibilidade de concepção de ideias abstratas significaria, segundo Hume, que concebemos ideias que comportam ou bem todos os graus de quantidade e qualidade ou bem nenhum grau. A hipótese de que concebemos ideias sem nenhum grau de quantidade e qualidade é rejeitada por ele segundo três argumentos principais: a inseparabilidade entre as características pertinentes à qualidade e à quantidade dos objetos e a ideia

desses objetos, o fato de que ideias são cópias das impressões<sup>27</sup>, do que decorre que a ideia também deve reter a determinação quantitativa e qualitativa própria das impressões e, por fim, o fato de que ter ideia seria igual a ter uma ideia de um objeto, o que significa dizer que se é impossível que um objeto não tenha um grau determinado de quantidade e qualidade também é impossível que a sua ideia não o possua (*Tratado*, p.17-8). Todos esses argumentos se pautam na defesa de uma identidade entre conceber e imaginar

Da mesma forma, o modo pelo qual Hume explica a utilização de ideias particulares com sentido geral mostra como esse autor distingue compreensibilidade e concepção. Segundo ele, concebemos ideias particulares que atreladas a um termo geral passam a ter significação extensiva. Assim, não se trata de postular a concepção de uma ideia dotada de todos esses graus, mas sim de remeter essa referência à linguagem. Seria o uso de um termo geral que permitiria essa referência (*Tratado*, p.18-21; *Investigação*, p. 203 e 203 n). Segundo Hume, as ideias guardariam uma relação de semelhança entre si e a mente teria o hábito de nomear pelo mesmo termo essas ideias semelhantes, do que decorreria a significação extensiva da ideia particular concebida. Assim, anexaríamos uma ideia particular a um termo geral, fazendo com que ela, ainda que particular em sua natureza, adquirisse significação geral (*Tratado*, p. 19; *Investigação*, p.203 e 205). Isso não significa que não possamos compreender o uso geral de algumas expressões, tais como "homem". No entanto, essa compreensibilidade é dada pela linguagem, cujo correlato cognitivo é uma ideia particular, essa sim imaginável. Compreensão e concepção, portanto, não são a mesma coisa.

No mesmo sentido, na recusa da divisibilidade infinita do espaço, destaca-se a diferença entre esses conceitos. Hume novamente argumenta, na discussão desse tema, que não só a impressão é determinada qualitativamente, mas que a própria ideia deve conservar essas qualidades para poder ser concebível. Isso exige um mínimo, ou seja, uma parte indivisível nessa ideia,

---

<sup>27</sup> Sobre esse tema, ver a próxima seção.

ou, ainda, um limite marcado por uma qualidade (no caso específico o mínimo seria a ideia de um ponto colorido e/ou tangível).

É por isso que na análise acerca da ideia de vácuo Hume procura mostrar, no *Tratado*, que usamos a palavra "vácuo", sem que, entretanto, possamos conceber uma tal ideia. Para ele uma ideia de um espaço sem matéria (portanto, sem uma qualidade, no caso cor e/ou tangibilidade) não é concebível, é uma ficção. Dito de outra forma, não há uma ideia de vácuo, embora a linguagem faça parecer que ela existe. Segundo Hume, usamos "vácuo" pela linguagem, mas anexamos a essa palavra uma outra ideia, a saber, a de uma distância entre corpos preenchida por matéria, a qual se relacionaria com uma possível ideia de vácuo por três razões: ambas diminuiriam igualmente a força de todas as qualidades dos objetos, a ideia de uma distância não preenchida supostamente se mostraria capaz de acolher a preenchida e os objetos distantes nos dois casos afetariam os sentidos da mesma maneira (*Tratado*, p.45-6). Em virtude dessas relações a mente se confundiria, anexando à palavra "vácuo" a ideia concebível de distância preenchida, mas fazendo parecer que a ideia anexada é a de uma distância não preenchida, o que é impossível<sup>28</sup>. Novamente trata-se de apontar que a compreensibilidade dada pela linguagem não garante a concepção de uma ideia e que a identidade entre esses dois níveis de compreensão é fonte da maioria dos erros peculiares sobretudo à metafísica clássica.

Esses exemplos nitidamente marcam a posição de que, excluindo-se as ideias pertinentes à memória, o ato de conceber na filosofia humeana é identificado com o ato de imaginar. A imaginação em Hume, portanto, é configurada como a faculdade central do ponto de vista da formação do pensamento, assim como já estava pressuposto na filosofia de Berkeley. Assim como esse autor, Hume traça uma diferença entre compreensibilidade, revertida para o plano da linguagem, e conceptibilidade. Uma crítica à filosofia,

---

<sup>28</sup> Para compreender o argumento humeano sobre a noção de vácuo, em sua completude, ver *Tratado*, p. 40-8.

em sua tendência de identificar linguagem e concepção, passa também a ser, na filosofia humeana, uma tarefa fundamental no contexto de uma discussão sobre a representação. O trabalho crítico de mostrar que determinadas noções são apenas peculiares à linguagem, permanecendo ininteligíveis, é também central em Hume. Afinal, o apontamento de que à utilização de determinadas noções empregadas pela filosofia não corresponde à inteligibilidade das mesmas, visto não ser possível conceber ideias que extrapolem os limites da imaginação, é uma estratégia corrente na filosofia humeana<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> PEARS (1990, p. 3), destaca que Hume pretende responder a duas perguntas, quais sejam, “que ideias podemos legitimamente ter” e “em que podemos legitimamente crer”. Por outro lado, como o próprio PEARS observa (p. 10) haveria autores que considerariam que a questão da derivação das ideias não é tão importante. Concordamos com PEARS, segundo o qual não se pode negar a importância da questão da derivação das ideias e, ao mesmo tempo, não se pode cometer o erro do “positivismo ingênuo” de ler a filosofia humeana (sobretudo a exposta no *Tratado*) como uma simples teoria empirista do significado. De fato, várias das análises humeanas ultrapassam a questão da derivação das ideias, mas em sua maioria se utilizam da estratégia de analisar a origem das ideias. Compreender os pressupostos dessa estratégia, então, parece fundamental, justamente para que se possa perceber como as questões e respostas estabelecidas por Hume vão além desses limites, ainda que presas muitas vezes a um vocabulário circunscrito aos mesmos. Nesse sentido, vale destacar que nossa análise nessa seção teve como escopo apresentar brevemente o contexto de debate sobre imaginação e representação, mostrando a posição humeana que identifica conceber e imaginar. Não ignoramos, contudo, a complexidade resultante dessa posição. Como admitem vários comentadores, a vinculação entre conceber e imaginar é bastante problemática, quando se considera algumas análises realizadas por Hume ao longo do *Tratado* e da *Investigação*. Assim, vários autores, reconhecendo a pretensão humeana de limitar o ato de conceber ao de imaginar, apresentam uma série de críticas a mesma, normalmente por considerarem uma contradição entre esse limite e a extensão das noções exigidas nas suas análises. Assim, PENELHUM (1975, p. 32) argumenta que ideias não podem ser apenas imagens, visto que elas precisam (mesmo na filosofia humeana que parece inicialmente coincidir o pensar com o ter imagens privadas) ser também conceitos universais, julgamentos, acordos e desacordos entre os pensamentos, etc.. Também PEARS (1990, p. 16) observa que, ainda que a pretensão humeana seja outra, às vezes as ideias atuam como conceitos e não como imagens. Da mesma forma, LIVINGSTON (1984, p. 41) argumenta que Hume identifica imagens e significado (porque por vezes a ideia em Hume tem essa função), mas que enquanto imagens são privadas, significado não pode ser. E, ainda, FLEW (1961, p. 21-22) destaca o problema gerado por Hume ao identificar entendimento do significado de um termo com origem da ideia (e em consequência imagem), tendo em vista que o critério de formação das ideias não deveria valer como critério lógico de entendimento de um significado de um termo, ao contrário do que Hume sustentaria. MOUNCE (1999, p. 29) observa que a redução do entendimento às ideias cria uma incompatibilidade entre empirismo e naturalismo, visto que o naturalismo pressupõe que o conhecimento tem origem em capacidades inatas que nos são dadas pela natureza. E, por fim, MACRAE (1995, p. 115) considera que Hume possui duas noções de significado, quais sejam a de que o significado de um termo é a ideia que a representa e a de que o significado de um termo é a causa de uma ideia, variando os momentos dos seus textos em que ele investiga um ou outro sentido, portanto, criando-se, por vezes, uma incompatibilidade entre o seu vocabulário (segundo o qual ideias são imagens privadas) e a sua estratégia.

Nesse sentido, em Hume, o ato de pensar estará sempre vinculado ao de imaginar, sendo por isso que a maioria de suas análises, incluindo aquela pertinente ao raciocínio experimental, passará por uma análise da formação das ideias, compreendidas como imagem. Essa pretensão humeana de expor tudo segundo o critério de análise da origem da ideia envolvida parece ser precisamente o que cria certos problemas em algumas de suas análises e, sobretudo, na interpretação das mesmas. Assim, uma tentativa inicial (em especial no Tratado) de explicar a relação de causa e efeito com base em certos elementos de sua teoria da associação (portanto, da origem de certas ideias), bem como o encobrimento do núcleo central de sua argumentação por essa tentativa, decorre desses limites. Apontar em um primeiro capítulo esses limites é, como já comentamos, em contrapartida, implicitamente começar a explicar a questão da distinção entre imaginação e razão experimental. E o primeiro passo é perceber a pretensão inicial de Hume de compreender o pensar como o “ter ideias” e essas com o possuir ideias da imaginação ou da memória, em um contexto em que falar de imaginação como faculdade representativa é se opor à existência do intelecto e não interpretar a representação como simples quimera<sup>30</sup>.

Assim, torna-se fundamental, também, entender que à filosofia humeana não cabe apenas repetir uma posição já anteriormente defendida na história da filosofia. De fato, como vimos, o debate acerca da restrição ou não do ato de conceber ao de imaginar e a subsequente enumeração menos ou mais restrita de faculdades pertinentes à concepção não é, evidentemente, algo que aparece originalmente na filosofia de Hume. Há antes dele uma tradição de análise dessa questão. Contudo, esse autor constitui um dos capítulos principais nesse contexto. Isso porque é nele que a discussão pertinente à imaginação se alia a uma filosofia da representação e, não por outro motivo, é na filosofia humeana que começa a se vislumbrar a necessidade de pensar a relação entre imaginação e entendimento. Hume se destaca no interior dos

---

<sup>30</sup> Como bem analisa GARRET (1997, p. 13).

filósofos modernos que sustentaram a identidade entre concepção e imaginação por ter procurado explicar a atuação da imaginação na formação de ideias, além de ter apontado algumas das consequências dessa vinculação para temas fundamentais na teoria do conhecimento. Na filosofia humeana, a identidade entre concepção e imaginação, no espaço das ideias não mnemônicas, além de se tornar mais evidente por meio da consolidação da defesa da origem sensorial das ideias, ganha um vigor adicional. Se na filosofia moderna até Hume a identidade entre imaginação e concepção fora fundamental a uma tarefa crítica, atuando em muitos casos como componente central da refutação a certas noções postuladas pela filosofia – refutação essa que, por sua vez, orientava a construção de novas noções – na filosofia humeana a imaginação terá função essencial não apenas do ponto de vista restritivo, mas, podemos afirmar, sob uma perspectiva ativa.

Em Hume, conforme analisaremos na próxima seção, os modos pelos quais a imaginação formula suas ideias, bem como as consequências dessa atividade, passam a ser encarados como tema fundamental, o qual não pode ser simplesmente pressuposto. Dessa forma, a imaginação, que em alguns autores fora relegada a um segundo plano, como em Descartes, e em outros teve sua centralidade meramente pressuposta, como em Locke, por exemplo, na filosofia humeana terá seu protagonismo avaliado, discutido, o que não significa, necessariamente, uma restrição de sua filosofia à imaginação. Pelo contrário, o próprio embate entre o papel da imaginação e o da razão (e o conceito de racionalidade experimental que pode se formar a partir disso), a ser examinado nas próximas seções e capítulos, é prova de que à centralidade da imaginação na concepção de ideias corresponderá uma avaliação de seus próprios limites.

## I.2-Funções e Princípios da Imaginação

Como mencionamos, na filosofia humeana caberá à imaginação a produção de todas as ideias não mnemônicas, ou seja, excluindo-se o espaço pertinente à memória, todo o campo da concepção é, para Hume, produzido por ela. Não há em Hume uma faculdade semelhante ao intelecto e a concepção torna-se proveniente das atividades que a própria filosofia cartesiana caracterizava como peculiares à imaginação. Para ele, conceber e imaginar são sinônimos, de forma que os limites da concepção não mnemônica são os limites do ato de imaginar. A compreensibilidade distinguir-se-ia da conceptibilidade, havendo uma separação nítida entre compreensão – remetida ao plano da linguagem – e concepção – essa dependente da imaginação.

De uma certa forma, portanto, Hume segue os passos centrais de alguns de seus antecessores, no tocante ao que significa conceber uma ideia. Ele procura apresentar de modo mais desenvolvido os mecanismos, as atuações, enfim, os princípios e funções da imaginação. O que muitas vezes fora simplesmente pressuposto, na filosofia humeana torna-se objeto de uma explicação. Por outro lado, essa explicação que fora dada em outros momentos da história da filosofia se insere, com Hume, no interior das filosofias que partem de uma teoria das ideias, ganhando contornos e consequências a ela peculiares.

Talvez um dos seus primeiros indicativos da necessidade de se pensar com mais cuidado o papel da imaginação seja a elaboração de uma separação clara entre o que chamará de *impressões* e de *ideias*, com a consequente restrição do contexto de atuação da faculdade de imaginar às últimas. Se em Locke e Berkeley já havia uma distinção quanto à origem das ideias, essa distinção, por outro lado, não justificava nesses autores a separação entre espécies diferentes de percepções. Embora Locke aponte as percepções provenientes da sensação e da reflexão como base para a formação de todas as ideias da mente, ele não deixa de as chamar de ideias, sem introduzir uma

diferença entre essas "ideias" originais e as formadas a partir de sua cópia, combinação ou relações<sup>31</sup>. No mesmo sentido, ainda que diferencie as ideias originadas pelos sentidos e aquelas formadas pela imaginação e memória, tampouco Berkeley as separa em espécies diferentes. Hume, ao contrário, estabelece uma separação clara entre impressões e ideias, qualificando as primeiras como as percepções mais fortes e vivazes da mente e as últimas como as imagens mais fracas dessas impressões no pensamento.

Mesmo que não aprofundemos e nem julguemos a exatidão da distinção estabelecida por Hume é preciso reconhecer que ela abre uma primeira perspectiva de análise quanto à atividade da imaginação, posto que evidencia que entre a sensação e a ideia há um espaço que merece ser explicado. Assim, não apenas se restringe a sua atuação às ideias, enquanto distintas das impressões, mas se percebe que a própria passagem entre essas percepções implica a atuação da imaginação. Ainda que Hume afirme que a diferença entre impressões e ideias é apenas uma diferença de grau e não de natureza, o fato de destacar a diferença entre a primeira aparição da percepção na mente e a sua reprodução (pela memória ou imaginação) já cria um espaço a ser analisado. Assim, já se esboça a necessidade de perceber os mecanismos pelos quais se passa de uma impressão a uma ideia, ou seja, já se evidencia

---

<sup>31</sup> Hume observa que está dando um sentido mais exato ao termo *ideia* empregado por Locke. Isso atesta que é o contexto da teoria das ideias lockeana o pano de fundo da teoria das ideias de Hume e ao seu estudo da natureza humana, como observam, por exemplo, PENELHUM (1975, p. 29) e STROUD (1995, p.17). Mas, como analisa LEROY (1953, p. 31), é preciso perceber que em Hume a impressão não traz nenhuma remissão à sua origem. Portanto, a filosofia rejeitaria as filosofias de Locke, Leibniz e Berkeley, os quais criariam um vínculo entre essas percepções originais e, respectivamente, os objetos, o próprio espírito ou Deus.



que, mesmo como decorrente da sensação, a concepção de uma ideia envolve na mente um processo que merece uma discussão<sup>32</sup>.

Por isso, Hume descreve o modo pelo qual se passa de uma impressão a uma ideia, esboçando o que se caracteriza como o seu "princípio da cópia"<sup>33</sup>. Esse princípio estabelece um vínculo de causalidade entre impressões e ideias. Como Locke e Berkeley, Hume rejeita as ideias inatas, argumentando que todas as ideias possuem sua origem em uma experiência perceptiva anterior<sup>34</sup>. O "princípio da cópia" estabelece que todas as ideias simples são cópias de impressões simples, aparecendo como seus reflexos. Segundo Hume, as percepções simples são sempre duplas: toda impressão simples acarretaria o surgimento de uma ideia simples. Como há inúmeras conjunções constantes entre essas percepções, as impressões precedendo sempre as ideias, e como a

---

<sup>32</sup> Vários comentadores apontam uma insuficiência no critério humeano de distinção entre impressões e ideias. Nesse sentido, por exemplo, PENELHUM (1975, p. 29) afirma que a força e vivacidade não é inequívoca nem nas impressões, esse sendo o caso da distinção entre paixões calmas e violentas, em que as primeiras se distinguem das segundas também pela força e vivacidade, e, ainda, o da diferença entre impressões de sensação e reflexão. Para Stroud (1995, p.28), o escopo da distinção humeana é diferenciar sentir e pensar, o que, contudo, não poderia ser identificado com a diferença entre maior ou menor força e vivacidade (embora Hume pareça fazer implicar). Da mesma forma, KEMP SMITH (1964, p. 210) argumenta que a diferença entre sentir e pensar institui uma diferença de espécie e não mera diferença de grau. E MALHERBE (1992, p. 75-83) acrescenta que a diferença entre sentir e pensar faz com que as impressões não possam ser consideradas representativas, como seriam estritamente as ideias. Além disso, quase todos apontam a possibilidade, assumida por Hume, de uma impressão perder força e vivacidade e de uma ideia adquiri-las como uma prova da insuficiência desse critério. Por isso também grande parte desses comentadores entendem que o melhor critério é o fato da impressão ser considerada uma percepção original, que não possui outra anterior, critério empregado por Hume em outro momento do *Tratado* (Livro II, p. 181), o qual, entretanto, como PEARS analisa (1990 p. 44), seria relativizado devido à restrição da vinculação entre ideia e imagem.

<sup>33</sup> Para uma leitura mais detalhada desse princípio e dos argumentos de que ele decorre ver, por exemplo, GARRETT (1997, p. 43), NOXON (1973, p.138) BENNETT (1971, p.227), FLEW (1961, p.25-6), STROUD (1977, p. 33-35), PEARS (1990, p. 22) e BRUNET (1965, p. 290-298). Cabe apenas destacar aqui que, segundo BRUNET (p. 295), a noção de que as ideias derivam em última instância das impressões simples seria inspirada em Malebranche, na sua obra *Recherche de la Verité*. A própria distinção entre impressão e ideia, segundo MALHERBE (1992, p. 73), já derivaria de Malebranche, assim como, para SMITH (1995, p. 57 n22), a diferença entre percepções baseada na força e vivacidade.

<sup>34</sup> Segundo Hume, essa posição equivaleria à rejeição da existência de ideias inatas. Nenhuma ideia seria inata, já que sempre possuiria, em algum momento, uma impressão que a originaria. Quanto às impressões, Hume afirma que essas seriam as percepções originais da mente, sem que isso pareça significar uma defesa de algum nível de inatismo. (*Tratado*, p.10; Investigação, p. 99 e 100n).

ausência de um órgão sensorial traria como consequência a inexistência tanto de impressões como de ideias correspondentes, poder-se-ia, segundo esse autor, concluir que as impressões originam as ideias simples, ou seja, estas são cópias daquelas (Tratado, p. 9; Investigação, p. 98).

Como Hume divide as percepções em simples e complexas e afirma que as ideias complexas são formadas pela união de ideias simples, isso significa que a origem de todas as ideias são as impressões simples, ainda que não se fale necessariamente em uma relação de semelhança entre ideias complexas e impressões complexas.

Além disso, o delineamento da reprodução de uma impressão em uma ideia (pela imaginação ou pela memória) já cria elementos que pontuarão os debates sobre a imaginação, no desenvolvimento da filosofia humeana. Dessa forma, questões como a transmissão de força e vivacidade, elementos centrais na “teoria do juízo” em Hume<sup>35</sup>, a própria composição de ideias a partir de ideias simples, a diferença entre fantasia e juízo, a diferença entre linguagem e concepção, entre outros temas, tornam-se potenciais a partir desse momento. Sem que se perceba que entre a sensação e a concepção de uma ideia correspondente a ela há um intervalo, não é possível tematizar os vários aspectos que se contextualizam nesse espaço cognitivo. Apontá-lo, em contrapartida, é já possibilitar essa tematização.

Nesse sentido, a própria divisão clara entre impressões e ideias dá o pano de fundo sobre o qual poderá emergir a discussão sobre a imaginação em Hume. É ela que “abre o caminho” para a análise humeana acerca das atividades da imaginação. É a partir dessa distinção que pode ser tematizada toda uma gama de ações dessa faculdade, tendo em vista que o intervalo entre ter uma impressão e conceber sua ideia correspondente ou a ideia por ela formada é visto como algo que exige um processo, o qual passa a ser explicado

---

<sup>35</sup> Reportamo-nos aqui ao ato de realizar inferências quanto a existências não imediatamente percebidas e crer nessas existências, ou seja, concebê-las de forma vivaz. Sobre esse aspecto ver nossa terceira seção deste capítulo.

por Hume inicialmente com o destaque de certos princípios envolvidos. Nesse contexto, o princípio da cópia torna-se fundamental, sendo a base do que aparecerá como uma característica central da imaginação, qual seja, a liberdade.

A liberdade da imaginação, na decomposição, transposição e recomposição de ideias é apontada como um de seus elementos centrais. Além da distinção entre impressões e ideias, Hume separa as ideias em ideias da memória e da imaginação e as percepções de modo geral em percepções simples e complexas. Ao contrário da memória, seria uma marca da imaginação a liberdade para separar e unir ideias. Enquanto a primeira teria como função a preservação da ordem de aparição das percepções que originaram suas ideias, a imaginação poderia alterar tal ordem. Hume, entretanto, ressalta que, como não é possível rerepresentar as impressões originais a fim de compará-las com as ideias formadas a partir delas e assim afirmar qual manteve a sua ordem de aparição, não se pode utilizar essa característica como critério de distinção entre ideias da memória e ideias da imaginação. Dessa forma, o critério decisivo de diferenciação dessas ideias passa a ser a força e a vivacidade:

“Quando procuramos por características que distinguem a memória da imaginação precisamos imediatamente perceber que essa diferença não pode estar na ordem das ideias simples que a memória nos apresenta, pois ambas as faculdades retiram suas ideias simples das impressões e nunca podem ir além dessas percepções originais. Tampouco essas faculdades se distinguem pela ordenação de suas ideias complexas, pois embora seja uma propriedade peculiar da memória preservar a ordem e posição originais de suas ideias, enquanto a imaginação as transpõe e altera, ao seu bel-prazer, essa diferença não é suficiente para as distinguir em suas operações ou nos fazer discernir uma da outra. Pois é impossível recuperar as impressões passadas para as comparar com as ideias presentes e ver se a sua ordenação é exatamente igual. Como, portanto, a memória não é conhecida nem pela ordem de suas ideias *complexas* nem pela natureza de suas ideias *simples*, a diferença entre memória e imaginação está na sua força e vivacidade superiores” (*Tratado*, p. 59-60)

Ideias seriam percepções mais fracas que impressões e, no interior daquelas, ideias da imaginação seriam mais fracas e menos vivazes que ideias da memória. Isso significa que, a princípio, não é característica natural da imaginação possuir força e vivacidade, o que implica que, constatada uma força e vivacidade maiores nas suas ideias, há a necessidade de se analisar os mecanismos que produziram tal resultado<sup>36</sup>. Nesse sentido, o grau das ideias é fundamental, representando a marca essencial de cada uma das espécies possíveis das mesmas.

Contudo, mesmo sem poder ser o critério distintivo entre ideias da memória e da imaginação, a possibilidade de alteração da ordem das impressões, quando essas serão reproduzidas em idéias, é um dos princípios centrais da imaginação<sup>37</sup>. Mesmo sem ser suficiente para constituir um traço de demarcação entre as ideias da memória e da imaginação, a liberdade é um princípio que compõe dois campos de atividades dessa faculdade, a saber, o da criação de ideias e da produção de estabilidade.

A liberdade da imaginação é o pressuposto para a criação de algumas de suas ideias, liberdade essa que, por sua vez, tem como pressupostos o princípio da cópia e o princípio de separabilidade:

"A mesma evidência nos acompanha em nosso segundo princípio, *o da liberdade da imaginação transpor e mudar suas ideias*. As fábulas que encontramos nos poemas e romances põe esse princípio inteiramente fora de questão. A natureza é ali totalmente embaralhada e nada é mencionado senão cavalos alados, dragões de fogo e gigantes monstruosos. Esta liberdade da fantasia não será estranha se consideramos que todas as nossas ideias são cópias e que não há duas impressões que sejam perfeitamente inseparáveis. Para não mencionarmos que isso é uma consequência evidente da divisão das ideias em simples e complexas. Sempre que a imaginação percebe uma diferença entre ideias ela pode facilmente produzir uma separação " (*Tratado*, p.12)

---

<sup>36</sup> Assim, por exemplo, para se explicar a crença em algumas ideias, ou, nos termos de Hume, a força e vivacidade adquirida por algumas ideias, é preciso esclarecer todo o processo responsável pelo avivamento, o qual envolveria transmissão dessas qualidades das impressões às ideias, por meio de uma relação, conforme esboçaremos na nossa terceira seção, deste capítulo.

<sup>37</sup> KEMP SMITH (1964, p. 232) é um dos autores que critica também o critério de distinção entre memória e imaginação. Para ele, mesmo em Hume, a força e vivacidade é apenas um sinal para reconhecermos memória e imaginação, sendo a ordem o critério definitivo que as diferencia. E, segundo KEMP SMITH, a ordem das percepções é uma atitude da mente e não uma simples percepção.

Novamente aqui fica evidente que a marcação clara da diferença entre impressões e ideias é fundamental. Embora a atividade de transposição de ideias, feita pela imaginação, estivesse implícita em alguns autores “empiristas”<sup>38</sup>, em Hume a distinção clara entre impressões e ideias e o estabelecimento também claro e direto de um princípio que faz a “ponte” entre essas percepções – o princípio da cópia, vale recordar – é um primeiro alicerce que orientará a explanação mais completa desse processo. Assim, a princípio, é porque ideias são cópias de impressões e porque, segundo Hume, nestas é válido o princípio atomista, que se verifica claramente a possibilidade da imaginação alterar ideias, criando novas a partir dessa atividade.

Seria uma característica das impressões possuírem uma identidade apenas na simplicidade. Em outras palavras, nas impressões, só haveria unidade nas impressões simples. Por isso, por interposição do princípio de separabilidade – tudo o que é diferente pode ser separado e vice-versa – nas impressões, tudo o que é composto pode ser dividido em impressões simples<sup>39</sup>. A diferença entre percepções simples e complexas garantiria que há ideias que podem ainda ser divididas, não possuindo unidade, mas sim composição. Assim, como todas as ideias seriam originadas por impressões simples, também elas

---

<sup>38</sup> Locke, por exemplo, embora não fale em *imaginação* e tampouco crie uma distinção entre as impressões e as ideias, menciona o fato de compreender que ideias são formadas pela transposição, combinação, união, etc., dos conteúdos da sensação. Da mesma forma, Berkeley, como vimos, menciona explicitamente a imaginação e o ato de transpor, unir, dividir, os conteúdos da sensação, porém não desenvolve a questão.

<sup>39</sup> Concordamos com PEARS que afirma (1990, p. 20) que é a divisão entre simples e complexo que faz o princípio da cópia humano não ser superficial. Da mesma forma, parece ser acertada a opinião de CHURCH (1935, p. 31) de que a separabilidade dá o aparato lógico para a associação. Contudo, é preciso perceber a dificuldade que é determinar quais impressões são simples e quais são complexas, ou seja, o que aponta a simplicidade ou a complexidade. Em alguns momentos Hume sugere que percepções simples são as qualidades sensíveis e já em outros momentos que as impressões simples são os pontos dotados de cor e tangibilidade, ou seja, algo que parece, à primeira vista, ser uma impressão complexa. Isso faz com que uma das grandes discussões sobre a “teoria das ideias humeana” seja se a distinção entre simples e complexo é um critério lógico ou fenomenológico, questão analisada, por exemplo, por PEARS (1990 p. 20), MAUND (1995), LAIRD (1995) e BRUNET (1965, p. 301), cuja leitura é indicada para aqueles que queiram aprofundar a discussão do tema. Vale apenas observar, ainda, que a dificuldade de se determinar o que é o simples e o complexo, contudo, não é pertinente apenas à filosofia humeana. FERRAZ NETO (2005; p.98), por exemplo, analisa, com muita profundidade, as consequências dessa dificuldade no interior de uma discussão acerca da abstração em Locke e, sobretudo, do debate entre Locke e Berkeley.

poderiam ser separadas em ideias simples. Em contrapartida, as várias ideias simples poderiam ser recompostas, em ordens diferentes.

Caberia à imaginação, respaldada no princípio da cópia e da separabilidade, a criação de novas ideias a partir da separação, transposição e união livres. Nesse sentido, pela decomposição, mistura e recomposição de idéias, essa faculdade ultrapassaria, em um certo sentido, a experiência original, representada pelas impressões. Como afirma a *Investigação*, a imaginação atuaria em um limite que não extrapola o princípio de não contradição e o princípio da cópia:

"Aquilo que nunca foi visto ou ouvido pode ser concebido, nada está fora do poder do pensamento, exceto o que implica uma absoluta contradição. Mas embora nosso pensamento pareça possuir essa liberdade indubitável, verificaremos, após um exame mais aproximado, que essa é, em realidade, confinado a limites muito extremos, e que todo o poder criativo da mente não significa mais que a faculdade de compor, transpor, aumentar ou diminuir os materiais fornecidos a nós pelos sentidos e pela experiência" (*Investigação*, p. 97)

Contudo, ao poder alterar a ordem de aparição e composição das ideias, a imaginação acaba por ser uma faculdade que tem como função ultrapassar em um certo sentido a experiência. Se nada pode ser concebido sem que tenha sido objeto da sensação ou da experiência, por outro lado, a imaginação pode criar ideias que vão além da experiência, pelo menos do ponto de vista da relação de semelhança. Por isso, como afirma Hume, "o pensamento pode em um instante nos transportar para as regiões mais distantes do Universo, ou para além do Universo, para o caos indeterminado, onde se supõe que a natureza esteja em total confusão" (*Investigação*, p. 97). Nesse sentido, seria tarefa da imaginação a criação de ideias complexas que, embora encontrem em impressões simples a sua causa, e, dessa forma precisem de uma impressão original que possa as fundamentar, vão além das impressões que a compõem.

Dessa forma, na filosofia humeana evidencia-se a importância dessa faculdade no alargamento dos nossos conteúdos mentais face à experiência. Se Locke e Berkeley afirmavam que determinadas ideias provêm da composição, mistura e separação de materiais da sensação, Hume estende a abordagem e relaciona os argumentos que justificam essa formação de ideias. Em especial, a filosofia humeana pretende mostrar do que decorre a liberdade da imaginação, liberdade essa da qual procedem determinadas ideias, as quais jamais teriam a sua origem integral atribuída às impressões.

A liberdade da imaginação determina, ainda, a configuração de um campo de atividades que possui uma extensão ainda mais significativa – em decorrência de suas implicações – qual seja, a formação de ideias a partir da associação. É ao introduzir a atividade de produção de regularidades no pensamento como pertinente à imaginação e, sobretudo, centralizar essa função do ponto de vista cognitivo, que Hume parece desenvolver e aprofundar o papel dessa faculdade no arranjo do pensamento humano. Também é a liberdade da imaginação um dos seus pressupostos centrais.

Como vimos, embora a liberdade da imaginação não seja suficiente para garantir a distinção entre ideias da memória e da imaginação, ela é apresentada como uma característica fundamental dessa última, a qual configurava todo um setor de suas atividades, aquele em que se destaca mais claramente a índole criadora dessa faculdade (não por outro motivo, são dragões, cavalos alados, entre outros objetos, as ideias evocadas por Hume). Essa mesma característica, contudo, fundamenta também todo um outro setor, no qual, ao contrário do primeiro analisado, destaca-se a regularidade. A constatação, por um lado, de que a imaginação é uma faculdade que possui liberdade e, por outro, a observação de certas regularidades no pensamento humano, mostraria que há certos princípios da imaginação atuando na formação de algumas ideias complexas:

“É evidente que há um princípio de conexão entre diferentes pensamentos ou ideias e que, em sua primeira aparição à memória ou à imaginação, elas introduzem umas às outras com um certo grau de método e regularidade. Nos nossos pensamentos ou discursos mais sérios, tanto esse aspecto é observado que qualquer pensamento particular, que quebre a sequência regular ou encadeamento das ideias é imediatamente notado e rejeitado. Mesmo nos nossos devaneios mais desordenados e errantes, assim como em nossos sonhos, podemos perceber, se refletimos, que a imaginação não vagou a esmo, mas que havia uma conexão entre diferentes ideias, que sucediam umas às outras ” (*Investigação*, p. 101)

Como a uniformidade não pode ser explicada tomando-se como base características internas das percepções, visto que percepções distintas são separáveis, tampouco por características da imaginação, considerando-se que essa ao encontrar uma diferença procede a separação e posterior composição, infere-se a existência de *princípios* que atuariam “não de uma forma inevitável, mas como uma força suave que prevaleceria na maioria dos casos”. Esses princípios seriam a semelhança, a contiguidade espaço-temporal e a causa e efeito<sup>40</sup>, os quais, além dos pressupostos apontados, explicariam a possibilidade de a imaginação produzir regularidades no pensamento.

Inicialmente, aquilo que fora caracterizado como qualidades dos objetos, no *Tratado*, aparece como produto da atividade da imaginação, a qual decorre de alguns princípios a ela inerentes. Relações, modos e substâncias, seriam ideias complexas decorrentes da ação associadora da imaginação:

---

<sup>40</sup> Para uma análise mais completa desses princípios ver nosso próximo capítulo. Cabe novamente apenas destacar que, segundo BRUNET (1965, p. 315), é São Tomás de Aquino a provável fonte da questão da associação em Hume, por meio da sua leitura dessa questão em Aristóteles e da inclusão da causa e efeito entre os princípios associativos. De fato, como sabido, Hume não é o primeiro a abordar o tema. Segundo também BRUNET, a associação apareceria, por exemplo, além das fontes das filosofias antiga e medieval, já na filosofia de Hobbes e Hutcheson. Contudo, como PENELHUM (1975, p. 39) destaca, embora Hume não seja o primeiro a usar a associação das ideias, tem razão sobre a sua originalidade quanto à natureza e extensão do uso que dá a esses princípios. No que tange à natureza parece ser pertinente destacar, como faz LEROY (1953, p. 47), que entre Hume e Locke, por exemplo, há uma grande diferença quanto ao que se entende por associação. Em Locke as associações seriam ligações espontâneas entre as ideias e em Hume elas implicariam coesão, união e até mesmo conexão, entre as ideias simples.



“Entre os efeitos da união ou associação de ideias não há nenhum mais notável que as ideias complexas, as quais são objetos comuns de nossos pensamentos e raciocínios e geralmente decorrem de algum princípio de união entre nossas ideias simples. Essas ideias complexas podem ser divididas em RELAÇÕES, MODOS e SUBSTÂNCIAS” (*Tratado*, p. 14)

Dessa forma, se em autores como Locke<sup>41</sup>, já se abordara essas noções de forma a promover um deslocamento, de qualidades dos objetos para qualidades das ideias, Hume pretende explicitar o modo de produção dessas ideias. Aqui ele ressalta a atividade associativa da imaginação e, se isso não é original na história da filosofia, a inclusão dessa análise no contexto de uma filosofia da representação já nos permite vislumbrar que será em Hume que certas consequências, aí sim originais, poderão ser desenvolvidas.

Mais do que isso, no contexto de uma ampliação da análise acerca da participação da imaginação na concepção de ideias, face os outros autores da filosofia moderna, o destaque dado a certos princípios da imaginação atuantes no associacionismo de ideias simples reforça essa reformulação e ampliação, porquanto parece ressaltar o caráter externo da regularidade constatada. Hume argumenta que determinadas *qualidades* ou *princípios*<sup>42</sup> da imaginação atuam na composição de ideias complexas. Sua análise não é clara quanto ao modo de agir da memória, o que, conforme já expusemos, parece ser peculiar a toda a filosofia moderna. Por isso, parece restar uma ambiguidade no texto humeano quanto ao fato da imaginação atuar em toda produção de

---

<sup>41</sup> LOCKE (1975, p. 295-317) analisa a noção de substância, por exemplo, e observa que essa noção decorre do fato de haver uma união entre ideias simples. Dessa forma, ele destaca a união entre ideias simples, contudo, não apresenta, nesse contexto tampouco nem nesse sentido de associação entre ideias, qualquer descrição dos mecanismos responsáveis pela mesma.

<sup>42</sup> Desenvolveremos melhor essa questão nos próximos capítulos, em que estará em análise a relação de causa e efeito, seja ela, enquanto relação natural, compreendida como princípio ou qualidade. Parecem ser bastante distintas as perspectivas que assumimos se consideramos a semelhança, a contiguidade espaço-temporal e a causa e efeito como qualidades e não como princípios. Embora o fato da *Investigação* se reportarem a elas sempre como princípios, a questão não parece estar de todo modo resolvida.

regularidades das ideias complexas ou apenas das ideias complexas da imaginação<sup>43</sup>.

Entretanto, mesmo possuindo tal ambiguidade, o apontamento dos princípios da imaginação envolvidos na associação de ideias simples evidencia uma atividade que ou bem estava pressuposta em outros autores ou bem simplesmente ignorada. Que haja a necessidade de princípios para produzir ideias complexas regulares e que esses princípios sejam *princípios da imaginação* mostra que essa faculdade é ativa. Novamente, amplia-se o espaço de análise, ao qual corresponderá uma ampliação do desenvolvimento das consequências da equivalência entre os atos de conceber e de imaginar.

Essa ampliação encontra no apontamento de um outro grupo de funções e princípios da imaginação uma extensão ainda maior. Trata-se de atividades relacionadas a princípios que se distinguem dos princípios associativos, esboçadas, de modo geral, na quarta parte do primeiro livro do *Tratado*. Em muitas das discussões empreendidas, tanto no *Tratado* como nas *Investigações*, esses princípios aparecem como forma de explicar a origem de certas noções. Em geral, Hume mostra a atuação de determinados princípios da imaginação – distintos da contiguidade espaço-temporal, da semelhança e da causa e efeito – na produção de suposições, em que é um ato mental, respaldado nesses princípios, a origem e a própria referência de uma ideia postulada.

---

<sup>43</sup> Na *Investigação* Hume afirma: "É evidente que há um princípio de conexão entre diferentes pensamentos ou ideias da mente, e que, em sua primeira aparição à memória ou imaginação, elas introduzem uma à outra com um certo grau de método e regularidade" (*Investigação*, p.101- *italico nosso*). No *Tratado* sustentava: "Como a imaginação pode separar todas as ideias simples e uni-las novamente como quiser, nada poderia ser mais inexplicável que as operações dessa faculdade, se ela não fosse guiada por alguns princípios universais, que a tornam, num certo sentido, uniforme em todos os tempos e lugares" (p. 12). Essa passagem vem na sequência daquela que ressalta a possibilidade da imaginação transpor e mudar suas ideias. Dessa forma, na *Investigação* sugere-se que os princípios da imaginação são responsáveis pela regularidade em todas as ideias, inclusive as da memória, enquanto o *Tratado* se reportava apenas às ideias da imaginação. Nesse sentido, há uma certa ambiguidade quanto ao alcance do associacionismo humeano. KEMP SMITH (1964, p. 240) e LEROY (1953, p. 54-56) destacam, ainda, que há princípios de associação também entre impressões, expostos por Hume no segundo livro do *Tratado*, o que ampliaria ainda mais a extensão do associacionismo, embora, por outro lado, o circunscrevesse mais claramente ao âmbito das percepções, mais limitado que o de relações entre fatos, por exemplo.

De modo geral, ainda que alguns desses princípios estejam mencionados na *Investigação* (p. 201-207, por exemplo), é na quarta parte do *Tratado* que eles estão analisados. Essa parte do *Tratado* visa mostrar como determinados princípios ou tendências da imaginação estão envolvidos na composição de ideias (no fundo ideias postuladas, mas não efetivamente concebidas), tais como as de existência contínua e distinta, identidade pessoal e substância. No caso da primeira delas, por exemplo, é a tendência de estender uma regularidade observada a envolvida na suposição de existência contínua em impressões coerentes, conforme a seguinte passagem:

"Ao examinar o fundamento da matemática, observei que *a imaginação*, quando envolvida em uma cadeia de pensamentos, tende a dar continuidade a ela, mesmo na falta de seu objeto; e, como uma galera posta em movimento pelos remos, segue seu curso sem qualquer novo impulso (...). Objetos já possuem uma certa coerência tais como aparecem aos sentidos; mas essa coerência é muito maior e uniforme se nós supomos que os objetos possuem uma existência contínua; e como a mente já vem observando uma certa uniformidade entre alguns objetos, ela naturalmente continua, até tornar a uniformidade o mais completa possível. A simples suposição da sua existência contínua basta para esse propósito e nos dá a noção de uma maior regularidade entre os objetos, do que a que vemos quando não olhamos para além dos nossos sentidos"(*Tratado*., p.132, *itálico nosso*)

Após rejeitar as possibilidades de que a crença nos corpos possa ser originada pelos sentidos ou pela razão, Hume afirma ser a união entre algumas qualidades das impressões (constância e coerência) com princípios da imaginação a responsável pela origem das ideias de continuidade e distinção dos objetos. A tendência de dar continuidade a uma regularidade é um desses princípios envolvidos, os quais não se confundem com os princípios associativos da imaginação, embora muitas vezes pressuponham a sua atuação.

Além desse princípio, outros estariam envolvidos no processo de constituição da crença nos corpos. Assim, juntamente com a tendência de estender uma regularidade, a tendência para evitar uma contradição ou de confundir ideias semelhantes, aparecem como princípios da imaginação, cuja

atuação explicaria o porquê da crença nos corpos dever ser atribuída a ela e não aos sentidos ou à razão:

“A passagem entre ideias relacionadas é, portanto, tão suave e fácil que produz pouca alteração na mente e parece a continuação do mesmo ato. E como a continuação do mesmo ato é efeito da observação contínua do mesmo objeto, atribuímos igualdade a toda sucessão entre objetos relacionados. O pensamento desliza ao longo da sucessão com a mesma facilidade com que considera um objeto único e, por isso, confunde sucessão com continuidade. (...) Mas como a interrupção na observação parece contrária à identidade e naturalmente nos leva a ver essas percepções semelhantes como diferentes umas das outras, nos encontramos em dificuldade de conciliar essas opiniões opostas. A passagem suave da imaginação entre as percepções semelhantes nos faz atribuir a elas uma perfeita identidade. A sua aparição interrompida nos faz as considerar como semelhantes, mas ainda seres distintos, que aparecem a intervalos. A perplexidade advinda de tal contradição produz uma propensão a unir essas aparições fragmentadas pela ficção de uma existência contínua (...)” (*Tratado*, p. 135-6)

Também seriam alguns desses princípios os envolvidos na constituição da noção de substância material, o que faz Hume afirmar ser essa noção uma ficção da imaginação:

“É evidente que como as ideias das diversas qualidades distintas e *sucessivas* dos objetos são unidas por uma relação muito estreita, a mente, ao percorrer a sucessão, deve ser levada de uma parte a outra por uma transição fácil e não perceberá a mudança, mais do que se contemplasse o mesmo objeto invariável. (...) O curso suave e ininterrupto do pensamento, à medida que é semelhante nos dois casos, facilmente engana a mente e nos faz atribuir uma identidade à sucessão variável de qualidades conectadas. Mas, quando alteramos nosso modo de considerar a sucessão e, ao invés de acompanhá-la gradativamente nos pontos sucessivos do tempo, contemplamos de uma só vez dois períodos distintos de sua duração, comparando as diferentes condições de qualidades sucessivas, as variações, que eram imperceptíveis quando tomadas gradativamente, mostram-se importantes e parecem destruir por completo a identidade. Surge, dessa forma, uma espécie de contrariedade em nosso modo de pensar, decorrente de pontos de vista distintos, pelos quais examinamos os objetos, assim como da proximidade ou afastamento entre os instantes temporais que comparamos (...). Para reconciliar essas contradições a imaginação tende a fantasiar algo desconhecido e invisível, que supõe continuar o mesmo ao longo dessas variações. A esse algo ininteligível chama de *substância* ou *original e primeira matéria*.” (*Tratado*, p. 145-6- sublinhado nosso)

Segundo Hume, objetos são coleções de ideias unidas por uma relação. Essa relação faria com que a mente as julgasse como um objeto simples e idêntico, tendo em vista o fato de que a sua disposição ao observar os objetos simples e idênticos é semelhante à sua disposição ao observar uma composição unida por uma relação muito forte. Para evitar uma contradição entre essas duas perspectivas, a imaginação criaria a ficção de uma substância que continua simples e idêntica, sob uma coleção de qualidades. Assim, a imaginação atuaria na criação da ideia de substância material da filosofia antiga, utilizando-se, para tanto, de princípios semelhantes ao envolvidos na crença nos corpos.

Ademais, semelhante processo se encontraria na formação da noção de “eu” ou substância imaterial. A mente seria a união de percepções sucessivas, às quais se atribui simplicidade e identidade, também em virtude da relação existente entre essas percepções, a qual faria com que a mente confunda a disposição que tem ao as observar com a que possui ao observar um objeto simples e idêntico. Para evitar a contradição novamente se supõe que há uma substância inerente:

“Para justificar perante nós mesmos tal absurdo, comumente imaginamos algum princípio novo e ininteligível que conecte os objetos, impedindo sua descontinuidade e variação. É assim que criamos a ficção da existência contínua das percepções de nossos sentidos, com o propósito de eliminar a descontinuidade, e chegamos à noção de uma *alma*, um *eu*, uma *substância*, para encobrir a variação” (*Tratado*, p. 166).

A intenção aqui não é desenvolver essas temáticas abordadas por Hume, mas tão somente mostrar a existência de todo um outro grupo de atividades que são atribuídas pela filosofia humeana também a princípios da imaginação. Interessante observar que esses princípios que são expostos, no *Tratado*, como *da imaginação* são também qualificados como princípios da mente ou da própria natureza humana, seja pelo *Tratado* ou, sobretudo, pela *Investigação*. Isso parece ressaltar o fato de que toda a concepção de ideias não

mnemônicas é atribuída à imaginação, o que significa que *mente* e *natureza humana*, quando referentes a temas relacionados à concepção, podem ser representados pela atividade da imaginação, faculdade responsável pela concepção, portanto, faculdade humana pertinente nessas questões. De todo modo, é importante perceber que há, na filosofia humeana, a exposição de um núcleo novo de atividades da imaginação, o qual envolve novos princípios ou tendências. A essa faculdade é remetida a constituição de várias noções, as quais são objeto constante de debate na história da filosofia e que, talvez, mesmo em autores que procuraram frisar a participação da mente na sua constituição, nunca tenham encontrado tamanha exposição dos modos pelos quais são constituídas<sup>44</sup>.

De um modo geral, portanto, é importante perceber que Hume não apenas postula que todas as ideias não mnemônicas são originadas pela imaginação, mas também menciona e desenvolve alguns dos mecanismos pelos quais essa faculdade as produz. Transposição e composição de ideias, produção de regularidades, tendências que geram suposições e ficções: todas ações da imaginação na composição do pensamento. Há ideias da imaginação, como as de cavalos alados, dragões de fogo e gigantes monstruosos, formadas pela composição livre de ideias simples. Existem outros produtos da imaginação, como a ideia de existência distinta de uma percepção, que são originados por determinados princípios e propensões, tais como a de estender uma

---

<sup>44</sup> O estatuto desses princípios parece ser uma questão bastante pertinente. STROUD (1995, p. 37), por exemplo, afirma que eles também deveriam ser considerados princípios associativos, e não apenas a semelhança, contiguidade e causa e efeito. WOLFF (1966, p. 124), por sua vez, entende que essas propensões são disposições inatas ou princípios mentais, mas que Hume encobre esse fato pelo vocabulário associacionista do *Tratado*. Ademais considera (p.128) que esses são os princípios permanentes, irresistíveis e universais, sobre os quais fala Hume. Em nossa opinião a discussão das consequências desses princípios revela a própria fragilidade da teoria da associação do *Tratado*. Isso porque, de fato, não fica claro qual é o sentido de conexão envolvido nessa teoria, posto que também outros princípios parecem conectar ideias na mente. Também entendemos que, por outro lado, certos princípios envolvidos nas análises humeanas parecem ultrapassar as possibilidades da leitura associacionista, representando disposições e atos mentais distintos. Essa ambiguidade, menos evidente no caso dos princípios que acabamos de expor (visto que eles são pertinentes à fantasia, por isso, em nosso entendimento não são os princípios permanentes mencionados por Hume), parece ser justamente um dos problemas da análise da causa e efeito do *Tratado*.

regularidade. E também há certas ideias formadas por princípios da imaginação como a semelhança, a contiguidade espaço-temporal e a causa e efeito. Em realidade, todas elas formam o vasto espaço do pensamento, pelo qual para a filosofia humeana tão somente a imaginação é responsável. Mas cada grupo representa o reflexo de um certo atuar dessa faculdade, atuar esse que Hume procurou desnudar por meio de uma explicitação dos mecanismos e princípios envolvidos.

Como o espaço da imaginação é o da produção de idéias não mnemônicas de modo geral, pode-se dizer que haverá, paulatinamente, novas atividades que, enquanto compreendidas pela filosofia humeana como produção de idéias, ainda serão em certo sentido ações da imaginação. Nesta seção vislumbramos um campo inicial de atividades e já conseguimos perceber que ele não é pequeno e que determinar aspectos como seus diversos estatutos epistêmicos, qual deles pode ser considerado mais regular, a qual deles Hume se reporta quando fala em princípios irresistíveis, entre outros, é um trabalho bastante árduo.

Talvez seja uma tarefa bastante interessante determinar os aspectos citados, em relação à imaginação como um todo. Mas, entendemos que ela é também uma tarefa que neste momento não pode ser realizada, tendo em vista certas limitações temporais da pesquisa proposta. Porém, não podemos deixar de especificar certos limites das atividades da imaginação quando pretendemos determinar melhor o espaço da racionalidade experimental em Hume. Como veremos na próxima seção, a razão não deixa de ser qualificada por esse autor como também imaginação e, nesse sentido, tentar mostrar em que sentido ela é imaginação e em qual ela se diferencia desta última é fundamental. Isso porque a delimitação do espaço da racionalidade – sobretudo pelo fato de que ele dependerá da regulação do juízo – implica sua distinção quanto à imaginação, ou seja, a percepção de que elas devem ser consideradas faculdades distintas, no sentido que apontaremos na próxima seção.

### I.3- Imaginação: da fantasia ao raciocínio

Como acabamos de comentar, a imaginação na filosofia humeana é responsável pela formação de todas as ideias não mnemônicas, inexistindo nessa filosofia uma faculdade, como o intelecto, a que algumas ideias pudessem ser atribuídas. Isso não significa, contudo, que não possamos separar níveis distintos do atuar da imaginação. É à imaginação que se atribui a composição de todo o pensamento, quando dele excluimos a memória. Essa composição, porém, não é unívoca e comporta estatutos cognitivos bastante distintos.

Vimos que a imaginação atua segundo formas e princípios distintos. Transposição e composição de ideias, produção de estabilidade a partir de certos princípios, tendências que geram suposições e ficções, semelhança, contiguidade, causa e efeito, tendência de estender uma regularidade, tendência de confundir ideias semelhantes, todas seriam funções e princípios da imaginação na composição do pensamento humano. Assim, ao procurar explicar o modo pelo qual atua a imaginação, Hume oferece uma gama de ações bastante diversas entre si e, podemos afirmar, até mesmo contrárias em alguns momentos.

Isso gera uma certa dificuldade de se determinar até mesmo sobre o quê exatamente Hume está falando quando se utiliza da palavra *imaginação*. Como se sabe, grande parte de suas discussões pertinentes ao conhecimento, sobretudo no *Tratado*, envolve a imaginação, especialmente em suas críticas a respeito de um tipo de racionalidade postulado por uma certa tradição filosófica. Afirmar, por exemplo, que não é a razão a origem de uma ideia, mas sim a imaginação, como ocorre em alguns momentos da discussão da causa e efeito, é um dos aspectos mais destacados da filosofia humeana<sup>45</sup>. Dessa forma, entender sobre a que tipo de atuação efetivamente Hume se reporta representa compreender boa parte da sua filosofia.

---

<sup>45</sup> Para uma análise mais pormenorizada da causa e efeito, ver o nosso próximo capítulo.



Pode-se destacar uma dualidade apresentada pelo próprio Hume, que possui uma grande extensão, do ponto de vista de uma melhor compreensão da filosofia humeana, qual seja, a distinção entre imaginação e razão, a qual nos concernirá diretamente neste trabalho, de forma circunscrita à razão experimental:

"Quando oponho a imaginação à memória, refiro-me à faculdade através da qual formamos nossas ideias mais fracas. Quando oponho à razão, eu refiro-me à mesma faculdade, excluindo apenas nossos raciocínios demonstrativos e prováveis" (*Tratado*, p. 81n- sublinhado nosso)

Hume reconhece a aparente ambiguidade criada pelo fato de qualificar determinadas ideias (como as da poesia e da literatura, ficções e suposições de um modo geral) como produtos da imaginação, ao mesmo tempo que se reporta à imaginação quando se refere a algumas características peculiares de ideias pertinentes ao raciocínio<sup>46</sup>. Em virtude dessa aparente ambiguidade entende ser necessário fixar a diferença entre dois sentidos de *imaginação*. No segundo desses sentidos, a imaginação se contrapõe à razão, mas no primeiro ela a inclui. Hume se refere constantemente a figuras das quais obviamente não se pode ter impressão, como monstros, dragões ou cavalos alados, e todas as criações típicas da literatura e da poesia, como produtos da fantasia. Tais ideias são aquelas em que se percebe uma nítida distinção entre memória e imaginação e, por isso, onde se encontram grande parte dos exemplos utilizados para as contrapor. Nesses casos, podemos vislumbrar que é com base na decomposição e subsequente composição de ideias, sobre as quais falamos na seção anterior, que esses produtos se originam, composição essa que obviamente não se apoia em nenhum princípio garantidor de regularidade. *Fantasia*, nesse caso, é índice da capacidade da

---

<sup>46</sup> O caso específico diz respeito ao raciocínio provável, no qual nos concentraremos nesta tese, a partir da próxima seção. Nas análises que desenvolvemos até o presente momento, contudo, apresentamos o problema ainda de uma forma mais geral (como pertinente a todo o raciocínio).

imaginação de estender-se em relação aos limites das impressões, ainda que isso obviamente não subverta os princípios da cópia e da contradição. Também como *fantasia*, via de regra, Hume qualifica a ação da imaginação por meio de determinados princípios, também expostos na seção anterior, a saber, aqueles como a tendência de estender uma regularidade, de supor princípios de inerência para evitar contradições, ou seja, os contrapostos à semelhança, contiguidade espaço-temporal e causa e efeito. Assim, são ideias da imaginação nessa acepção as formadas por certos princípios dessa faculdade, tais como a de substância (como uma ideia de inerência), as de existência contínua e distinta e, até mesmo, a de um “eu”. Por isso, essas ideias, que aparecem como relevantes ao debate filosófico, normalmente apresentadas por Hume como ideias sob as quais recaem um estatuto metafísico, são apresentadas como ficções ou suposições, assim como também o são aquelas ideias da poesia e da literatura. Claramente esse tipo de atividades diferencia-se totalmente da razão com relativa facilidade, pelo menos no plano conceitual.

O problema, contudo, é pensar em que consiste exatamente *razão* nesse contexto, visto ser ela a divisória entre as duas definições de *imaginação*. E, a princípio, *razão* significa o ato de realizar raciocínios ou o ato de inferir ideias a partir de determinadas relações, qualificadas como *filosóficas*. Conforme expõe-se na *Investigação*, os objetos da razão humana seriam de duas espécies: relações de ideias e questões de fato (p.108). Tais "objetos da razão humana" dariam base aos raciocínios, divididos conforme esses objetos respectivamente em demonstrativos e prováveis ou morais<sup>47</sup>.

De um lado, raciocínios demonstrativos se constituiriam a partir de relações de ideias e essas seriam apenas as pertinentes à geometria, álgebra e aritmética<sup>48</sup>, ou seja, as intuitiva ou demonstrativamente certas

---

<sup>47</sup> No *Tratado* esses raciocínios são qualificados sempre como prováveis. Já nas *Investigações* eles aparecem em alguns momentos como prováveis e em outros como morais (p.ex. *Investigação*, p.110). Utilizaremos os dois termos.

<sup>48</sup> Nesse ponto há uma divergência entre o *Tratado* e as *Investigações*. No primeiro texto Hume restringe a demonstração à álgebra e à aritmética (*Tratado*, p.51), já na *Investigação* (p. 109) insere a geometria.

(*Investigação*, p.108). Segundo o *Tratado*, esses raciocínios decorreriam apenas de quatro relações "filosóficas", quais sejam, semelhança, proporções de quantidade ou número, graus de qualidade e contrariedade. Eles se apoiariam, portanto, nas relações que são invariáveis enquanto os objetos não mudam, ou, em outras palavras, que não dependem de um contexto no qual possam estar inseridos esses objetos, variando apenas quando os próprios objetos como um todo mudam (*Tratado*, p.50). Tais relações geram sempre uma conclusão necessariamente verdadeira, ou seja, cujo contrário não é apenas falso, mas também ininteligível.

De outro lado, os raciocínios prováveis ou morais seriam aqueles pertinentes às questões de fato (*Investigação*, p. 108). Nas palavras do *Tratado*, esses raciocínios seriam formados pelas relações que podem ser alteradas mesmo sem que o objeto se alterasse, ou seja, dependem também da situação do objeto. (*Tratado, idem*). Nesses casos, uma simples inspeção das ideias não garantiria a certeza das respostas, sendo necessário recorrer à experiência. Para recorrer à experiência, quando esta não é a simples percepção de algo que ocorre, mas sim um verdadeiro raciocínio, há que se partir da relação de causa e efeito, única relação capaz de ir além do que pode ser percebido pelos sentidos ou reproduzido pela memória. As conclusões, nesse âmbito, não seriam necessárias, ou seja, seu contrário poderia ser concebido (*Investigação*, p.108-9)

Assim, em síntese, embora haja eventualmente nos textos humeanos a sugestão de sentidos um pouco diversos<sup>49</sup>, podemos afirmar que, de modo geral, sobretudo para as discussões epistemológicas, a *razão* para Hume

---

<sup>49</sup> Tomamos a acepção geral de *razão* apenas como ponto de partida, tendo em vista que uma delimitação mais precisa do que signifique a *racionalidade* em Hume é parte do projeto de desenvolvimento desta tese, sobretudo em relação à razão experimental.

corresponde ao ato de raciocinar<sup>50</sup>. Dessa forma, quando esse autor se reporta a essa faculdade normalmente o faz pensando em conclusões extraídas a partir de raciocínios demonstrativos e prováveis, conclusões que, por sua vez, possuem um estatuto diferenciado em cada um desses raciocínios. Os raciocínios representam o estabelecimento de relações entre os objetos, relações essas pelas quais podemos inferir outras ideias, não imediatamente concebidas. Trata-se, portanto, de um modo de concepção indireto, que, entretanto, não se confunde com uma atividade semelhante à do que aparece como *intelecto* em autores como Descartes.

Usar a razão representa, portanto, na filosofia humeana, estabelecer relações entre os objetos. É preciso esclarecer, porém, que Hume cria uma distinção entre dois tipos de relações, qualificando aquelas pertinentes ao raciocínio de *relações filosóficas* em contraposição às *relações naturais*<sup>51</sup>. Para resumir essa diferença ele destaca o fato de que nas relações base dos raciocínios há uma *comparação* entre objetos, ao contrário das relações

---

<sup>50</sup> Como GARRETT observa (1997, p. 27-28) em Locke a razão seria uma faculdade inferencial, sendo por isso que ele não rejeitaria a razão, mas sim o intelecto (suposta faculdade representacional). Hume seguiria essa compreensão, a razão na filosofia humeana sendo também uma faculdade pertinente aos raciocínios demonstrativos e prováveis, do que se segue que quando falamos em razão provável ou demonstrativa, em Hume, nos reportamos, no fundo, ao ato de raciocinar por meio de raciocínios demonstrativos ou prováveis. Também por isso, essa razão se insere no contexto de uma faculdade representativa (que não é a razão, a qual é inferencial e não representacional), a saber, a imaginação, como temos argumentado.

<sup>51</sup> É interessante perceber que a distinção entre relações filosóficas e naturais desaparece na *Investigação*. Segundo KEMP SMITH (1964, p. 248) isso se deve à confusão conceitual quanto à essa distinção. Além disso, esse mesmo autor destaca algo que parece ser bastante pertinente e que parece ter sido atenuado na *Investigação, a saber*, o fato de que as relações filosóficas pertinentes ao raciocínio demonstrativos parecem se aplicar a ideias propriamente ditas, enquanto as pertinentes ao provável se aplicaria aos objetos (não objetos externos, vale ressaltar). Dessa forma, explicar as relações filosóficas que constituem o raciocínio provável com base nos princípios associativos de ideias simples tornar-se-ia totalmente equivocado, razão pela qual a *Investigação* não repetiria a distinção entre relações filosóficas e naturais, não apresentando as primeiras como consequências das segundas. Entendemos que a análise de KEMP SMITH é bastante acertada e que o fato de as relações pertinentes ao raciocínio provável envolverem relações entre objetos (e mesmo o fato de as relações pertinentes à demonstração envolverem ideias que nem sempre são ideias simples) inviabiliza a própria tentativa humeana (sobretudo no *Tratado*) de explicar tudo nos termos estritos da associação. Ainda que a *Investigação* repita em grande parte a questão da associação, ela parece remeter-se a essa vinculação, em especial na causa e efeito. Contudo, entender os pressupostos do *Tratado*, ao nosso ver, é uma tarefa fundamental para a compreensão da causa e efeito (mesmo da sua teoria mais madura exposta na *Investigação*), visto que é ela que permeia grande parte das interpretações que visamos esclarecer nesta tese.

naturais em que as ideias estariam conectadas ou ligadas na imaginação. As relações naturais se formariam por meio dos princípios associativos da imaginação, quais sejam, a semelhança, a contiguidade espaço-temporal e a causa e efeito, e produziriam uma conexão entre objetos na mente. Ideias relacionadas por meio desses princípios não seriam apenas comparadas por arbítrio, mas sim adquiririam tal união na imaginação que a presença de uma no pensamento introduziria naturalmente nesta a ideia associada.

Por outro lado, raciocinar é, no contexto da filosofia humeana, realizar comparações entre objetos que, a princípio, não apresentariam nada intrínseco que pudesse conectá-los, ou seja, é comparar objetos de um ponto de vista inicialmente arbitrário. Dessa forma, usar a razão para a filosofia humeana é conceber indiretamente algumas ideias, partindo de relações filosóficas (semelhança, identidade, espaço e tempo, quantidade ou número, qualidade ou graus de qualidade, contrariedade, causa e efeito), ou seja, é inferir uma ideia por meio de uma relação guardada entre ela e outra ideia. Diferentemente das relações naturais, as relações filosóficas se constituiriam por uma comparação feita voluntariamente, não havendo nada na ideia em si mesma, ou na própria mente, que obrigasse esse estabelecimento. Ou seja, partir da razão em alguma das nossas conclusões é inferir ideias por meio de uma relação entre ela e outra, sem, entretanto, ser "obrigado" pela mente a fazê-lo. De certa forma, em consequência, trata-se de proceder de uma forma mais ativa, ainda que não possamos desprezar algum nível de atividade nas relações naturais, em virtude do que expusemos na seção anterior.

Pelo raciocínio inferimos ideias novas a partir de ideias já existentes, que podem arbitrariamente ser comparadas, segundo algumas qualidades, tais como a semelhança. Uma semelhança intensa provoca uma conexão entre duas ideias, como ocorre na relação estabelecida entre a ideia de uma pessoa e a de seu retrato. Tal semelhança, segundo Hume, cria uma conexão na mente que exige que, da presença de um dos elementos à percepção (o retrato, por exemplo), tenhamos que conceber o outro elemento (nos

recordarmos imediatamente da pessoa retratada). Entretanto, dependendo do grau de semelhança, não há conexão entre as ideias, mas tão somente a oportunidade de compará-las. Esse é o caso, por exemplo, da comparação que podemos fazer entre a soma dos números cinco e sete e o número doze. Estabelecemos uma relação entre esses elementos e afirmamos que eles são iguais. No entanto, a princípio nada nos números cinco e sete nos obrigaria a compará-los e a inferir, em consequência, uma relação de igualdade entre eles. Quando o fazemos, estamos raciocinando, ou seja, partindo da razão e não da imaginação.

Porém, a distinção entre razão e imaginação não é tão nítida e simples quanto poderia parecer quando pensamos em uma simples análise conceitual. Em especial, o estatuto da razão experimental e sua distinção quanto à imaginação apresenta dificuldades que, entendemos, são peculiares de uma filosofia que ressaltou o papel da imaginação na construção da representação. Ainda que possamos falar em atos distintos, não parece haver em Hume, de antemão, uma faculdade, a ser chamada de intelecto ou mesmo entendimento, que defina *a priori* um campo de racionalidade. Sendo assim, na determinação de seus produtos, os limites entre a imaginação enquanto distinta da razão e a razão experimental são bastante tênues. Contudo, parece ser claro que produtos da imaginação ou da razão possuem estatutos cognitivos bastante distintos e, dessa forma, que é uma tarefa fundamental, no contexto de uma discussão sobre conhecimento, separá-los. Sobretudo, parece ser relevante pensar a possibilidade dessa distinção, em uma filosofia que não trabalha com um entendimento *a priori*.

É importante perceber que boa parte da tarefa de diferenciar razão provável e imaginação propriamente dita depende da possibilidade de se separar, nos juízos que realizamos, a origem de uma ideia, seja ela a causa e efeito (e, portanto, a razão) ou não. Nesse sentido, tendo em vista que representa todo um campo de conhecimento, o experimental ou da razão provável, a compreensão mais exata da relação de causa e efeito representa

uma chave importante na delimitação mais precisa do espaço da racionalidade experimental em Hume. Como vimos, para ele, questões de fato são sempre causais. Segundo Hume, é tão somente a partir dessa relação que podemos raciocinar acerca da experiência. Por isso, toda vez que falamos em um conhecimento racional acerca da experiência, nos reportamos a raciocínios que partem da causa e efeito. De modo geral, portanto, toda concepção que excede à percepção, à rememoração e à simples inspeção de ideias, deve ser dela derivada.

Contudo, conforme Hume esclarece em vários momentos dos seus textos, e como analisaremos em maiores detalhes mais adiante<sup>52</sup>, a princípio todo objeto pode ser causa ou efeito de outro objeto. Isso significa, especialmente, que essa relação envolve, na determinação de quais conteúdos foram formados por meio dela ou não, um plano adicional à mera conceptibilidade. É por isso que uma discussão sobre a diferença entre a racionalidade experimental e a imaginação se alia, inicialmente, à teoria da crença humeana.

Podemos falar em diferentes modos de conhecimento, na filosofia humeana, incluindo-se neles aqueles inferidos a partir dos raciocínios demonstrativo e provável. Em um dos casos, a demonstração, chegamos a um conhecimento pertinente apenas a relações de ideias. No outro, nos reportamos à experiência, sempre baseados na causa e efeito. Esse último conhecimento<sup>53</sup> diferencia-se de outra espécie de "conhecimento" acerca da experiência, a saber, o dado pelos sentidos e pela memória, o que faz Hume distinguir dois tipos de sistemas, expostos da seguinte maneira:

---

<sup>52</sup> Ver, nesse sentido, o próximo capítulo.

<sup>53</sup> Falamos *conhecimento* aqui em sentido geral, sem ignorar o fato de que Hume distingue, posteriormente, conhecimento, prova e probabilidade (*Tratado*, p.86; *Investigação*, p.131n), restringindo o primeiro apenas ao raciocínio demonstrativo.

"É evidente que qualquer coisa presente à memória, tendo em vista que atinge a mente com uma vividez semelhante a de uma impressão imediata, deve assumir uma importância considerável em todas as operações da mente, bem como se diferenciar de meras ficções da imaginação. Com essas impressões ou ideias da memória nós formamos uma espécie de sistema, que compreende tudo o que lembramos ter estado presente seja à nossa percepção interna seja aos nossos sentidos, e a cada elemento particular desse sistema, conjuntamente com as impressões presentes, costumamos chamar de *realidade*. Mas a mente não para aqui. Ao constatar que a esse sistema de percepções há um outro conectado pelo costume, ou se quiser, pela relação de causa e efeito, a mente passa a considerar essas ideias. E como se sente determinada a visar essas ideias particulares, pois aquele costume ou relação pelo qual ela é determinada não admite a menor alteração, ela forma com eles um novo sistema, também qualificado de *realidades*. O primeiro sistema é objeto da memória e dos sentidos; o segundo do juízo. É este último princípio que povoa o mundo e nos possibilita o conhecimento daquelas existências que, por sua distância no tempo e no espaço, encontram-se fora do alcance dos sentidos e da memória". (*Tratado*, p.75)

De um lado, há a percepção dos objetos da experiência, percepção constituída tanto pelos sentidos quanto pela memória. Pelos sentidos recebemos as impressões, as quais podem ser rerepresentadas na mente pela memória, que aqui novamente mais se aproxima da percepção que do pensamento, embora seja sempre pertinente a ideias e não a impressões. De outro lado, podemos realizar juízos acerca da experiência, não nos limitando apenas ao que é nos oferecido na percepção imediata. Segundo Hume, julgar é sempre se pronunciar a respeito de existências não imediatamente presentes à memória e aos sentidos, portanto, é produzir um conhecimento não perceptivo, embora pertinente também à experiência (já que não se trata de relações de ideias). Nesse sentido, como não poderia deixar de ser, tendo-se em vista suas análises anteriores, julgar é sempre inferir ideias a partir da causa e efeito, a qual é a única capaz de justificar inferências quanto à existência de objetos, ou de suas qualidades, que não aparecem imediatamente aos sentidos. Não por outro motivo, julgar é um ato sempre dependente da causa e efeito, fundamento do sistema pertinente à experiência, porém distinto da percepção.

Julgar, na acepção dada pela filosofia humeana, envolve, ainda, um outro aspecto decisivo, a saber, o acréscimo de uma crença à concepção do



objeto. Segundo Hume, julgar algo como verdadeiro é ter acrescentada à ideia uma crença em sua verdade, e, em contrapartida, julgá-lo falso é não crer na ideia concebida. Ter acrescentada à ideia uma crença é, por sua vez, concebê-la de forma mais forte e vivaz. Hume rejeita a concepção de juízo como a união ou separação de suas ideias, sobretudo em vista da sua posição quanto à ideia de existência<sup>54</sup>. Da mesma forma, recusa que se possa entender que crer em algo é possuir uma ideia mais inteligível (ou mais clara e distinta, poderíamos afirmar), conceber um objeto como existente ou, ainda anexar a uma ideia um predicado determinado<sup>55</sup>.

Julgar algo como verdadeiro é, para Hume, concebê-lo com maior força e vivacidade que se concebem outras ideias em cuja verdade não se crê. Em outras palavras, a crença para a filosofia humeana representa "uma maneira distinta de se conceber uma ideia" (*Tratado*, p.66; *Investigação*, p.125). Essa "maneira distinta" é um sentimento involuntário acrescentado à concepção: "a diferença entre *ficção* e *crença* consiste num sentimento ou sensação, que é anexado à última e não à primeira, e que não depende da vontade nem pode ser comandado a bel prazer" (*Investigação*, p.125).

Como a verdade ou falsidade relacionam-se com a crença em uma concepção, a própria percepção dos objetos já apresenta um certo grau de juízo. Isso porque, para lembrarmos, impressões e ideias da memória são percepções concebidas com maior força e vivacidade que outras percepções da mente. Não é

---

<sup>54</sup> Hume argumenta que a ideia de existência apenas especifica aquilo que é presente em toda concepção. Para ele todo objeto é concebido como existente e, nesse caso, a existência não é uma ideia adicional predicada de toda concepção, tampouco uma ideia que possa ser o diferencial entre as concepções nas quais se crê e aquelas que não recebem assentimento. (*Tratado*, p.48-9; 65-6)

<sup>55</sup> A filosofia humeana, portanto, rejeita três possíveis explicações para a crença. Para Hume não é possível afirmar que os objetos que não recebem assentimento são menos inteligíveis, já que no caso das questões de fato tanto as conclusões que receberão assentimento quanto aquelas nas quais não se crê são concebíveis. Quanto à ideia de existência, Hume já mostrara, conforme expusemos na nota anterior, que todo objeto é concebido como existente, e, em consequência, que não podemos afirmar que cremos nos objetos aos quais adicionamos a ideia de existência como predicado. Tampouco poderíamos afirmar que a crença decorre de qualquer outra ideia adicionada ao objeto que receberá assentimento (predicados como "é real", "é verdadeiro", por exemplo), porque, segundo Hume, disso decorreria que a crença seria voluntária, ao contrário do que ocorreria na experiência. (*Tratado*; p.66; *Investigação*, p.126-7).

por outro motivo que Hume afirma que perceber os objetos dessa forma é o primeiro ato do juízo (*Tratado*, p. 61). Da mesma forma, é por isso que o juízo concernente à existência desses objetos imediatamente percebidos corresponde à força e vivacidade intrínseca à sua percepção:

"Assim, a *crença* ou *assentimento*, que sempre acompanha a memória e os sentidos, é senão a vivacidade das percepções que ambos apresentam, e somente isso as distingue da imaginação. Crer é, nesse caso, sentir uma impressão imediata dos sentidos, ou uma repetição dessa impressão na memória" (*Tratado*, p. 61).

Se percebemos diretamente um objeto, acreditamos na sua existência e isso também se deve à maneira distinta pela qual o concebemos, face a objetos em cuja existência não acreditamos. A maior força e vivacidade das impressões e das ideias da memória, justamente, já representam essa "maneira distinta" de se conceber uma ideia, de forma que não é necessário explicar a fonte da força e vivacidade. No caso dos juízos pertinentes às existências não imediatamente percebidas, contudo, por não possuírem intrinsecamente força e vivacidade semelhante às das impressões e ideias da memória, é preciso buscar em um elemento externo tais qualidades, o que garante uma certa exclusividade para a causa e efeito na produção de crença em existências inferidas e não percebidas. A crença recebe no *Tratado*, por isso, um conceito adicional, qual seja, o de "UMA IDEIA VÍVIDA RELACIONADA OU ASSOCIADA A UMA IMPRESSÃO PRESENTE" (*Tratado*, p.67). A associação entre impressão presente e ideia, deste modo, passa a ser o elemento que justifica o avivamento das ideias pertinentes ao sistema do juízo<sup>56</sup>:

---

<sup>56</sup> Para alguns autores, como, por exemplo, LEROY (1953, p. 37) e FLAGE (1995), a noção de crença apresentada sobretudo na *Investigação*, a saber, como um *feeling*, seria, em realidade, a de uma impressão de reflexão. E, como esclarece FLAGE, com o qual concordamos, a noção de impressão de reflexão implicaria um processo cognitivo bem mais complexo que o inicialmente suposto na teoria da crença humeana, que inicialmente identifica a crença como mera qualidade da própria percepção.

"Portanto ocorre que, quando a mente é estimulada por uma impressão presente ela passa a formar uma ideia mais viva dos objetos relacionados, por uma transição natural da disposição de um a outro. A mudança nos objetos é tão fácil que a mente quase não a percebe, aplicando-se em conceber o objeto relacionado com toda a força e vivacidade que foi adquirida da impressão presente"(*Tratado*, p. 69)

A causa e efeito é, na filosofia humeana, a relação em que uma impressão presente se conecta a uma ideia – ou, em outros termos, que estabelece um vínculo entre sistema dos sentidos/ memória e do juízo – o que garantiria que uma inferência recebe assentimento apenas quando parte dessa relação, a qual determina a mente a conceber determinados objetos. Semelhança e contiguidade espaço-temporal atuariam apenas como suplementares, podendo ajudar a avivar uma ideia pertinente à causa e efeito. No entanto, apenas esta sozinha seria capaz de inserir uma crença na ideia a ser por ela inferida:

*Tudo isso [que, além da causa e efeito, contiguidade e semelhança também são princípios associativos, e, que, quando há uma associação e a impressão de um desses objetos, ou outro é concebido de maneira mais forte] observei com a intenção de confirmar, por analogia, minha explicação dos nossos juízos concernentes à causa e efeito. Mas esse mesmo argumento, talvez, possa voltar-se contra mim, e, ao invés de confirmar a minha hipótese, pode tornar-se uma objeção a ela. Pois, pode ser dito que se todas as partes dessa hipótese são verdadeiras, ou seja, que essas três espécies de relação são derivadas dos mesmos princípios, que seus efeitos de reforçar e avivar as ideias são os mesmos e que a crença não é senão uma concepção mais imperativa e vívida de uma ideia, deve seguir-se que essa ação mental pode não ser derivada apenas da relação de causa e efeito, mas também da contiguidade e semelhança. Mas como descobrimos pela experiência que a crença decorre apenas da causação e que não somos capazes de fazer nenhuma inferência de um objeto a outro, exceto quando estão conectados por essa relação, podemos concluir que há algum erro nesse raciocínio e que somos levados a tais dificuldades por esse erro " (*Tratado*, p.74-5).*

Para retomarmos, questões de fato são aquelas cujo contrário pode ser concebido. Se nas relações de ideia a inteligibilidade já garante a sua evidência, naquelas questões é preciso estabelecer um outro critério para explicar a auferição de verdade dada a uma das inferências possíveis. Como

nada exclui *a priori* a possibilidade de um objeto ser causa ou efeito de outro, o juízo, próprio das questões que dependem da causa e efeito – questões sobre existências não imediatamente percebidas – exige mais do que a simples conceptibilidade de uma ideia para se afirmar que se julga a mesma como verdadeira. Tal critério extra é a crença adicionada a essa inferência, o qual, entretanto, não garante a sua verdade, mas tão somente o nosso juízo quanto à sua verdade, ou seja, explica do ponto de vista cognitivo e não real a diferença entre verdade e falsidade<sup>57</sup>.

Mesmo não significando um parâmetro com validade objetiva, porém, é ele o empregado para distinguir juízo e imaginação: "... crença é algo sentido pela mente, que distingue as ideias do juízo das ficções da imaginação" (*Investigação*, p.124). Isso porque, por não ser um ato involuntário, mas sim, no caso de existências não imediatamente percebidas, dependente da associação entre uma ideia e uma impressão presente, atua quase como índice da presença da relação de causa e efeito. É apenas no processo característico da causa e efeito que uma ideia poderia ser inferida com maior força e vivacidade que as ideias da ficção, ou seja, toda ideia vivaz só poderia ser produto da causa e efeito.

Podemos dizer, então, que a crença é fundamental para delimitar o espaço da racionalidade experimental. Julgar é sempre se reportar a existências não imediatamente percebidas, cuja relação pertinente é a causa e efeito, embora a fantasia em muitos casos pretenda fazê-lo. No campo pertinente ao juízo, não é a inteligibilidade de uma ideia que pode determinar sua verdade ou falsidade. Nesse sentido, entre raciocínio e imaginação não há uma distinção, do ponto de vista da própria concepção, que permita garantir a

---

<sup>57</sup> PENELHUM (1975, p. 17), nesse sentido, destaca a vinculação entre a noção de entendimento, razão experimental e crença, o que, para ele, determinaria a ligação entre princípios psicológicos e epistemologia, ou seja, entre psicologia e filosofia. O que temos apontado é precisamente essa relação entre razão experimental e crença e, por outro lado, em certa medida nossa tese pretende defender a independência da epistemologia em Hume. Sem ignorar a vinculação parcial com princípios de associação, portanto com a psicologia, entendemos que compreender a discussão da causa e efeito é, justamente, entender a distinção entre essa relação e os princípios associativos humanos.

certeza epistêmica do conteúdo cognitivo. A crença passa a ser o critério adicional. Assim, de certa forma, a crença, embora por um lado subjetiva – porque referida ao nosso assentimento quanto à existência do objeto e não à existência propriamente dita –, é, por outro lado, aspecto decisivo para separar a razão de uma atuação da faculdade de imaginar tradicionalmente qualificada como ilegítima do ponto de vista do conhecimento.

Contudo, o que pode parecer simples, com uma análise mais aprofundada se mostra bastante complexo, merecendo uma atenção mais específica. Torna-se fundamental entender, em primeiro lugar, alguns elementos do próprio processo de constituição da relação de causa e efeito. Como é sabido, Hume procura mostrar que a própria relação de causa e efeito não se fundamenta na razão. Sendo assim, falamos em uma relação que fundamenta toda a racionalidade experimental, porém que, segundo Hume, exclui de seu interior uma certa noção de racionalidade, criando outra. Isso já nos permite vislumbrar que uma distinção entre juízos procedentes da razão e inferências que decorrem da imaginação envolve bem mais aspectos que talvez poderia parecer. A nova forma de se definir a racionalidade experimental, postulada por Hume, apresenta dificuldades peculiares a uma desvinculação entre conhecimento da experiência e conhecimento *a priori*.

Aspectos tais como a suposta remissão feita pelo *Tratado* da causa e efeito ao trabalho associativo da imaginação<sup>58</sup>, o fato de Hume, também no *Tratado*, qualificar a causa e efeito tanto como uma relação filosófica como natural<sup>59</sup> – ou seja, como uma relação que tanto envolve o processo típico do que Hume qualifica de raciocínio quanto ao que está tipicamente envolvido com

---

<sup>58</sup> Essa remissão (a ser melhor esclarecida a partir do próximo capítulo) seria constatada em afirmações como a seguinte: “Se as ideias não fossem mais unidas na fantasia que os objetos parecem ser no entendimento, nunca poderíamos realizar uma inferência das causas aos efeitos, nem depositar nossa crença em qualquer questão de fato. A inferência, portanto, depende unicamente da união de ideias” (*Tratado*, p. 64).

<sup>59</sup> Nos reportamos aqui à seguinte exposição de Hume, cujo sentido também será melhor avaliado nos próximos capítulos: “Assim, embora a causalidade seja uma *relação filosófica*, à medida que implica contiguidade, sucessão e conjunção constante, é só porque é uma *relação natural* e produz uma união entre nossas ideias que podemos raciocinar ou fazer qualquer inferência a partir dela” (*Tratado*, p. 65). Nesse sentido, ver, ainda: *Investigação* (p.146).

a associação da imaginação – além de inserir a causa e efeito como um desses princípios associativos<sup>60</sup>, tornam fundamental a tarefa de entendermos cada etapa de constituição da inferência causal, para tentarmos distinguir racionalidade experimental e imaginação, em especial nos perguntarmos se é possível separar a imaginação enquanto associação e a razão provável.

A exclusão humeana da razão no fundamento da causa e efeito possui uma extensão talvez maior do que se pode suspeitar. Afinal, é o estatuto de toda a racionalidade experimental que está em jogo. Não por outro motivo o interesse kantiano em resguardar o *a priori* do conhecimento sintético. Ao discutir o fundamento da causa e efeito, negando que esse seja a razão, Hume discute, no fundo, todo o fundamento do nosso conhecimento experimental. O fato de, segundo a filosofia humeana, não haver ininteligibilidade nas várias possibilidades de relações causais torna um problema se definir quando realizamos um juízo de forma racional ou não. Se nos atentarmos ao fato de Hume, ao distinguir razão e imaginação<sup>61</sup>, afirma que imaginação contraposta à razão é também a faculdade que origina nossas ideias mais fracas, das quais se diferenciam as ideias da memória, parece ser possível afirmar que há boas razões para se supor que a atividade de conceber indiretamente uma ideia se alia, de modo geral, ao ato de imaginar. Justamente por isso, Hume entendeu ser necessário esclarecer os dois sentidos pelos quais usa *imaginação*. Ele parece apresentar o raciocínio como também uma perspectiva da imaginação, visto que toda ideia não mnemônica produzida deverá ser considerada uma ideia da imaginação.

Mesmo que não cheguemos tão longe, é preciso perceber que a racionalidade é uma fronteira para entender a própria imaginação. Na filosofia

---

<sup>60</sup> Quanto a essa qualificação, ela aparece tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*. No primeiro texto Hume afirma: “ As qualidades das quais a associação deriva e pelas quais a mente é conduzida de uma ideia a outra são três, a saber, *SEMELHENÇA*, *CONTIGUIDADE* no tempo e espaço e *CAUSA E EFEITO*. No segundo, no mesmo sentido: “ Para mim, estes parecem ser os únicos três princípios de conexão entre ideias: *Semelhança*, *Contiguidade* no tempo e espaço e *Causa e Efeito*” (*Investigação*, p.101).

<sup>61</sup> Ver passagem citada na página 64.

humeana a imaginação é responsável pela transmutação de ideias e pelo surgimento de ficções, tarefas tradicionalmente apontada pelos filósofos, contudo é, ainda, uma faculdade a que se deve atribuir a produção da estabilidade no pensamento. Aprofunda-se, então, nessa filosofia – e é preciso perceber que só surge pelo mérito que ela apresenta de desenvolver a relação entre conhecimento e imaginação – uma dualidade entre modos distintos de atuar da imaginação. Se o próprio Hume procurou dissolver o problema apresentando uma diferença entre dois sentidos da imaginação, quais sejam, enquanto oposta à memória ou à razão, deixou-nos, não obstante, a tarefa de nos aprofundarmos no entendimento dessa diferença. Como a razão, tomada como o raciocínio demonstrativo e provável, é o ponto de cisão entre esses dois sentidos, é a partir de uma definição mais precisa de *racionalidade* que podemos iniciar o cumprimento dessa tarefa.

Em especial, a tarefa se direciona para uma definição mais precisa da racionalidade experimental. Na razão demonstrativa lidamos com relações de ideias e não podemos conceber ficções nesse campo, tendo em vista que a falsidade, nesse campo, é também uma ideia ininteligível. No campo das questões de fato, a inteligibilidade não pode ser o critério de demarcação das fronteiras entre razão e imaginação. A causa e efeito é a relação que dá base a todos os raciocínios prováveis. Toda conclusão acerca de existências não imediatamente percebidas é dela dependente. Ela é, entre as sete relações que dariam origem aos raciocínios, aquela em que a atuação da imaginação está mais explicitada, seja porque ela aparece tanto como princípio da imaginação quanto como uma relação filosófica, seja porque na formação da relação filosófica Hume interpõe a imaginação como fundamento. Além disso, todo o sistema do juízo seria por ela composto e teria a crença na verdade das suas ideias por ela explicada.

O modo como julgamos em Hume está atrelado à causa e efeito e, assim, pensar acerca da determinação de um juízo racional acerca da experiência é se reportar também aos próprios mecanismos de formação da

crença. Embora Hume inicialmente fale que é apenas a causa e efeito que explica a força e vivacidade de ideias que inicialmente não possuiriam tais qualidades, em vários outros momentos de seus textos apresenta exemplos de crenças que não teriam nessa relação a sua origem. Tal é o caso da educação, dos efeitos de uma imaginação mais forte e vigorosa e, sobretudo, da crença nos corpos, sobre as quais Hume afirma, respectivamente:

"Tão profundas são as raízes criadas por todas essas opiniões e noções das coisas a que nos acostumamos na infância, que nos é impossível, mesmo com todos os poderes da razão e da experiência, erradicá-las. E a influência desse hábito não apenas se aproxima da decorrente da união constante e inseparável de causas e efeitos, mas também, em muitas ocasiões, prevalece sobre ela. Nesse caso, não devemos nos contentar em afirmar que a vividez de uma ideia produz a crença: devemos sustentar que elas são numericamente idênticas (...)". (*Tratado*, p.81)

"(...) podemos observar que é mútua a colaboração entre juízo e fantasia, bem como entre juízo e paixão; e que não somente a crença dá vigor à imaginação, mas que uma imaginação forte e vigorosa é, dentre todos os dons, o mais próprio para produzir crença e autoridade. É difícil recusarmos nosso assentimento ao que nos é retratado com todas as cores e eloquência; e a vivacidade produzida pela fantasia é, em muitos casos, maior que a decorrente do costume e experiência" (*Tratado*, p.83).

"Já provamos que a crença em geral consiste na vivacidade de uma ideia; e que uma ideia pode adquirir essa vivacidade por meio de uma relação que possui com uma impressão presente. Impressões são naturalmente as percepções mais vívidas da mente, e essa qualidade é parcialmente transmitida, pela relação, a toda ideia conectada. A relação causa uma transmissão suave da impressão à ideia, e produz até mesmo uma propensão para essa passagem (...). Mas suponha que essa propensão surja de outros princípios que não o da relação. É evidente que ela terá o mesmo efeito, transmitindo vivacidade da impressão à ideia. Ora, esse é exatamente o caso presente. (*Tratado*, p.138)

Se a princípio a crença é índice da causa e efeito, ou, do juízo em contraposição à imaginação propriamente dita, por outro lado, não é possível negar que, segundo a filosofia humeana, possuímos crenças que não derivam da



razão causal<sup>62</sup>. Se podemos, mesmo com a presença dessa crença, afirmar que não é da razão causal que essas noções procedem é porque algo mais deve poder discernir inferências procedentes da causa e efeito e as decorrentes de outros princípios. Como a crença se define na filosofia humeana como uma maneira diferente de se conceber uma ideia, a saber, com maior força e vivacidade, não há, por meio do que signifique julgar, um critério *a priori* de distinção entre causa e efeito e imaginação propriamente dita. Assim, torna-se importante pensar, o que faremos nos próximos capítulos, em que sentido uma perspectiva psicológica, à qual parece estar vinculada a constituição de crenças, pode ou não ser um critério epistemológico. Como pode haver uma diferença na crença decorrente das provas, probabilidades e ficções, visto que a crença é só uma maneira de se conceber uma ideia? No plano da constituição dos conteúdos representativos, como as ideias podem já se apresentar à mente com uma natureza que lhes determina um estatuto cognitivo se não há *a priori* um critério que as diferencie?

O ponto de partida para a resolução desses problemas já foi dado e consistiu num esboço da amplitude do sentido inicial de *imaginação* na filosofia humeana. Embora isso pareça menos esclarecer que trazer à tona os problemas, o fato do leitor perceber que tanto a afirmação de que algo é produto da imaginação como é distinto dela comporta diferentes possibilidades de significados já representa um avanço. Isso porque no próximo capítulo mostraremos em que medida a constituição de inferências causais representa uma determinação externa em relação ao trabalho associativo da imaginação, a partir do hábito. Dessa forma, sustentaremos que a causa e efeito se coloca em uma perspectiva segundo a qual ainda há o envolvimento da imaginação, enquanto palco no qual as idéias são produzidas, mas que configura um novo tipo de atividade. Isso para que percebamos que a regulação do juízo estende

---

<sup>62</sup> Para PFLAUM (1995, p. 169) a existência de crenças não causais, que devem ser rejeitadas, revela uma inconsistência na filosofia humeana. Hume afirmaria que a crença é sensitiva e não cognitiva, mas ao admitir a necessidade de rejeitarmos certas crenças (ou pelo menos as classificarmos) inseriria a razão no seu interior. Sobre esse aspecto, ver nosso último capítulo.

ainda mais essa externalidade que se impõe sobre a imaginação, ao mesmo tempo que a estabiliza. Assim, mais tarde poderá ficar mais claro em que medida esse passo foi necessário para se compreender como é também a idéia de uma metodologização da imaginação que está em jogo na paulatina delimitação do espaço da racionalidade experimental, na filosofia humeana.

## Capítulo II

### A Razão Experimental em Hume

Após apresentarmos o sentido de *imaginação* que emerge na filosofia humeana, pudemos compreender as dificuldades e os elementos necessários para se delimitar um possível sentido de *razão* em Hume. Ainda que tenhamos que reconhecer o termo *racionalidade* como externo à própria filosofia humeana<sup>63</sup>, em realidade, parece ser interessante ponderar de que forma é possível separar irracionalidade e racionalidade em uma filosofia que apresenta um novo modo de se considerar a relação de causa e efeito e, portanto, em última instância, todo o campo pertinente às questões de fato. Se o nosso primeiro capítulo nos permitiu perceber como a imaginação e a razão estão relacionadas, visto que essa primeira faculdade é, para a filosofia humeana, a faculdade representativa por excelência, rejeitando-se a existência do intelecto, cabe-nos agora esclarecer a distinção entre ambas, determinando mais claramente, em contrapartida, o sentido mais exato de cada uma delas, nos termos que expusemos na última seção do capítulo anterior.

Nosso primeiro capítulo nos encaminhou para a temática da fundamentação e do estatuto da relação de causa e efeito como assunto de cuja resolução depende a determinação da noção mais exata de razão experimental em Hume. No primeiro capítulo, mostramos que a tarefa de diferenciar razão e imaginação depende da possibilidade de se separar, nos juízos que realizamos, a origem de uma ideia. Por isso, tornou-se evidente a necessidade de se elucidarem determinadas questões: Em que sentido a exclusão da razão *a priori* do interior da razão provável relaciona essa última a uma atividade da própria imaginação? Considerando que supostamente o fundamento da causa e efeito

---

<sup>63</sup> Como observa MONTEIRO (2003, p. 61): "Esta última palavra (*racionalidade*) não era de uso corrente no tempo do nosso filósofo – embora 'razoabilidade' o fosse, tal como o adjetivo 'racional' – de modo que a racionalidade não costumava ser discutida sob esse nome".

também é a imaginação, como é possível distinguir racionalidade experimental, a qual por sua vez é fundada na causa e efeito, e imaginação enquanto distinta da razão?

Nesse sentido, neste segundo capítulo analisaremos essas temáticas, mostrando como o hábito é o elemento que dá base à causa e efeito e de que forma esse elemento já nos permite uma aproximação quanto à separação entre imaginação e razão experimental. Para tanto, nossa primeira seção terá como função recuperar o trajeto humeano que torna evidente a necessidade de uma problematização do tema do fundamento da relação de causa e efeito, por um lado, e, por outro lado, a evidência de uma ruptura entre o raciocínio demonstrativo e o raciocínio experimental, o que aponta para a autonomia e reconfiguração do sentido desse último. A partir desse trajeto, podemos analisar a presença da imaginação nesse âmbito, apontando a diferença da questão da causa e efeito compreendida como princípio associativo e a questão da inferência causal. Evidentemente, esses problemas possuem relação, mas pontuar a diferença entre eles, além de fundamental à discussão da separação entre imaginação e razão experimental, antecipa alguns pontos a serem aprofundados na discussão do estatuto das regras gerais. Assim, nossa segunda seção pretendeu esclarecer que o fato da causa e efeito ser um princípio da imaginação não é o que explica a realização de uma inferência causal, o que nos encaminhará para a percepção do sentido da presença do hábito no contexto dessa relação. Pensar qual o sentido da noção de *hábito* em Hume, os elementos que ela acrescenta ao problema da causa e efeito, passa a ser fundamental para a distinção entre imaginação e raciocínio experimental, cabendo à nossa terceira seção realizar essa tarefa, da qual depende a continuidade da tese.

A partir da avaliação do sentido da presença do hábito no contexto da causa e efeito, pudemos inserir, na quarta seção, mais diretamente a questão das regras gerais. Apontamos, nessa seção a necessidade de se relativizar a suficiência do hábito na determinação de quais inferências são

confiáveis e quais não são confiáveis e a introdução da temática da regulação das inferências causais por meio de regras e princípios como central ao trabalho de se determinar um possível sentido de *racionalidade*, em Hume.

Cabe observar que o escopo do capítulo não é simplesmente nos encaminhar para a temática das regras gerais, relativizando a suficiência das outras noções, quais sejam, imaginação e hábito. Todo o segundo capítulo é pressuposto necessário para o entendimento da questão do estatuto das regras gerais em Hume e seu impacto na definição do que seja a racionalidade experimental, assunto central da tese. Em especial, quanto à percepção de que o hábito é o elemento central da fundamentação da causa e efeito, cabe advertir o leitor que a introdução das regras gerais não irá minimizar a sua importância, visto que, como ficará mais claro no próximo capítulo, uma discussão sobre o estatuto dessas regras reabilitará essa noção, da mesma forma que a experiência, como chaves para o entendimento da noção de razão experimental em Hume.

### **II.1- A Ruptura entre razão *a priori* e razão experimental**

O problema da causa e efeito é sem dúvida o tema mais analisado pelos comentadores da filosofia humeana, representando ainda hoje o foco das suas atenções. Em especial, o suposto deslocamento da fundamentação da causa e efeito, da razão para a imaginação, bem como as consequências do mesmo, protagonizam a maior parte das discussões contemporâneas acerca da obra de Hume. É nesse contexto de análise que se insere nossa abordagem nesta seção. Ao que parece, a vasta extensão de abordagens pertinentes à questão da causa e efeito em Hume não parece já ter tornada inválida a tentativa de evidenciar a profundidade do sentido presente nessa questão. Dessa forma, temos a pretensão de explorar o problema sob um foco que privilegia a ideia de racionalidade experimental que pode resultar das considerações desse autor, foco se não totalmente novo tampouco esgotado em

seu todo. Isso nos exigirá apresentar alguns momentos da discussão humeana sobre a causa e efeito de forma detalhada, tendo em vista que certos aspectos a serem por nós defendidos na sequência pressupõem um esclarecimento de elementos dados em cada passo do problema.

Como vimos no capítulo anterior, a relação de causa e efeito representaria a única que permitiria o acesso a existências que estão além da nossa sensação e da nossa memória (*Investigação*, p. 108). Apenas por meio da causa e efeito raciocinaríamos sobre aquilo que ultrapassa a sensação e a memória e que não pode ser inferido por meio de relações de ideia. Assim, o raciocínio provável não significaria senão a capacidade de inferir a existência de um objeto ou de suas qualidades por meio da existência de outro objeto, havendo uma relação de causa e efeito entre ambos. Todo o sistema do juízo<sup>64</sup> seria assim constituído e, por isso, o estatuto desse conhecimento estaria vinculado ao estatuto conferido à causa e efeito, assim como, de acordo com o que também apontamos no capítulo anterior, a delimitação daquilo que pode ser chamado de conhecimento (ainda que não demonstrativo) no campo da experiência depende de uma precisão quanto aos limites do que pode ou não se qualificar como inferência causal.

Por esse motivo, a discussão acerca do fundamento da relação de causa e efeito não representa apenas uma ponderação acerca de um tipo específico de inferência, mas sim de todo um campo do conhecimento. Hume, ao se perguntar por aquilo que permite a inferência de um objeto observado para outro que não está imediatamente presente aos sentidos, procura pensar o estatuto de todo o raciocínio experimental<sup>65</sup>. Como sabemos, sua posição é que não é a razão a base desse raciocínio. No que tange à pergunta quanto ao que

---

<sup>64</sup> Sobre o que significa “sistema do juízo” ver a terceira seção do capítulo anterior.

<sup>65</sup> Como observa MONTEIRO (2003, p. 115-119), é fundamental perceber que a questão humeana é pertinente a existências que não são imediatamente percebidas pela memória e pelos sentidos. Isso indicaria que Hume analisa estritamente a relação causal, sua explicação não sendo pertinente à indução de modo geral. E, PASSMORE observa (1980, p. 35) que, para Hume, toda a tarefa da ciência é controlar e regular os eventos futuros por meio de suas causas, por isso relaciona diretamente cientificidade e relação de causa e efeito, o que para Passmore seria um equívoco da parte da filosofia humeana.

nos permite afirmar que um objeto é causado por outro objeto específico, e partindo daí raciocinarmos, a filosofia humeana evidencia não podermos encontrar uma base racional para essa passagem de um objeto a outro. Ainda que a discussão dessa temática não seja inteiramente nova nos debates sobre a filosofia humeana, entendemos que perceber a desvinculação entre razão experimental e razão demonstrativa é parte importante da percepção da radicalidade da crítica humeana, assim como é parte integrante da compreensão das questões que pretendemos aprofundar ao longo desta tese.

É importante perceber em que sentido a análise humeana acerca da causalidade aponta para uma nova forma de se entender a racionalidade experimental. Que a relação de causa e efeito exija a presença da experiência, não podendo ser considerada pertinente a uma simples relação de ideias, não é o elemento central do problema. Mesmo que se pudesse entender o princípio segundo o qual todo objeto tem uma causa como um princípio *a priori* (posição rejeitada por Hume, conforme veremos adiante), a determinação de qual é a causa específica desse objeto não parece ser algo que possa decorrer *a priori*. Assim, afirmar que a delimitação clara de quais objetos são causados por outros objetos exige uma observação da experiência não é o ponto mais inovador da filosofia humeana. Afinal, toda distinção entre âmbitos do conhecimento, a saber, entre as relações de ideias e as questões de fato, pressupõe que algumas relações não podem ser estabelecidas pela inspeção de ideias, mas sim que exigem ainda a experiência. Se o foco inicial é a inferência de um objeto para outro, portanto, a exigência de uma remissão à experiência não é o ponto central do argumento humeano, mas sim o fato de que, de certo modo, a própria fundamentação do raciocínio sobre a experiência, ao mesmo tempo em que a ultrapassa, depende dela<sup>66</sup>.

O aspecto que parece ter sido inserido pela filosofia humeana, no contexto da discussão acerca da causa e efeito, é a negação de que a razão, mesmo apoiada na experiência, esteja envolvida nessa relação, o que implica

---

<sup>66</sup> Nesse sentido, ver nota 68.

um novo estatuto epistemológico para a razão experimental. Vale lembrar que Hume distingue dois problemas pertinentes à causa e efeito, o primeiro deles consubstanciado na pesquisa pela origem da ideia de que todo objeto tem uma causa da qual é efeito necessário e o segundo a do ato de inferirmos um objeto por meio da existência do outro, conforme o princípio de que certos objetos se seguem necessariamente de outros objetos determinados. Sua resposta parte do segundo – como dele também partirá nossa análise – e implica a exposição de dois planos fundamentais relacionados, quais sejam, o apontamento da incompletude da experiência para fundamentar a relação entre causa e efeito e a negativa de que o elemento adicional a essa experiência consista na razão.

Quanto ao primeiro aspecto, Hume procura mostrar o equívoco das fundamentações da relação de causa e efeito na ideia de que percebemos poderes nos objetos ou de que podemos, por algum motivo, supor a sua existência a partir da observação da experiência. A filosofia humeana mostra que não é a simples experiência, ou seja, a percepção de algo que ocorre ou está dado na experiência, que permite inferirmos a existência de um objeto por meio de uma relação de causa e efeito estabelecida com outro. Uma análise daquilo que é dado na percepção, a saber, as impressões que originam as ideias da mente humana, torna evidente não ser um ato perceptivo a base completa da inferência causal (*Investigação*, p. 117).

Assim, trata-se de recusar qualquer inteligibilidade pressuposta para a conexão que une causas e efeitos. Enquanto, segundo a leitura de Hume, Locke, por exemplo, afirmaria que concebemos a ideia de poder – para este último uma ideia da reflexão – após percebermos as mudanças nos corpos, os movimentos nos mesmos ou as novas produções na matéria, o princípio da cópia, próprio da filosofia humeana, interdita qualquer passagem à ideia daquilo de que não se possa ter impressão. Permeada pela crítica à abstração, a abordagem de Hume precisa o campo da experiência da percepção e mostra não haver nenhum elemento (inteligível, visto estar em questão uma experiência compreendida como percepção) do qual se possa derivar ideias tais como poder,



eficácia, força, entre outras, as quais, sinônimos, poderiam representar a produção do efeito a partir de sua causa.

Por outro lado, esse autor não recusa que tais poderes pudessem existir no objeto e deixa claro o sentido epistemológico da pergunta a que visa responder. Os cartesianos teriam inferido que a extensão é inerte, atribuindo a Deus a produção constante do movimento da extensão. Os newtonianos teriam entendido que a matéria possuiria um poder derivado, mas real, e, em vão, procurariam uma impressão original do princípio ativo de uma causa. Determinados filósofos antigos e medievais suporiam poderes ocultos nos objetos, correspondentes a esse princípio ativo. Em todos esses casos, porém, resta explicar o fundamento da inferência realizada pela mente humana de um objeto para outro, segundo a relação causal. Se a questão inicial a ser respondida, conforme já mencionamos, é pertinente à inferência causal, o que está em jogo na tentativa de resposta é a inteligibilidade possível da conexão entre causa e efeito (ou seja, que possamos justificar a origem dessa ideia, o que, em relação a uma impressão de sensação, é negado), problema que nenhuma das explicações acima mencionadas pode resolver. Hume não nega que possam existir qualidades ininteligíveis na matéria, as quais pudessem ser a causa efetiva da produção do efeito, chegando por vezes, a afirmar que é muito provável que elas existam<sup>67</sup>. Contudo, do ponto de vista da investigação epistemológica em pauta, a saber, a origem da inferência que realizamos de uma causa e um efeito, a ininteligibilidade de uma qualidade é prova da sua não participação no processo a ser analisado. Conforme sintetiza Hume, na *Investigação*:

---

<sup>67</sup>Assim parecem acertadas as leituras que sustentam que a análise humeana não exclui a possibilidade de que haja conexão causal entre os objetos, ainda que não percebida. Já bem mais problemática parece a afirmação de que Hume sustentaria que há uma “ideia relativa” dessa conexão, interpretação representada sobretudo por Galen Strawson. Nesse sentido, ver, por exemplo, STRAWSON, G. (1989 e 2002).

"(...) Nossos sentidos nos informam sobre a cor, o peso e a consistência do pão, mas nem os sentidos nem a razão podem nos informar sobre aquelas qualidades, que fazem o pão nutrir e sustentar o corpo humano. A visão ou o tato nos dão uma ideia do movimento atual dos corpos, mas quanto àquela maravilhosa força ou poder, que pode manter um corpo constantemente em movimento e que os corpos nunca perdem, mas apenas comunicam a outros; sobre ela não podemos ter a mais distante concepção." (*Investigação*, p.113).

No mesmo sentido, a própria experiência de relações existentes entre os objetos a serem chamados de causa e efeito é, para Hume, insuficiente para sustentar todos os elementos exigidos na relação causal. Como vimos, na percepção isolada da causa não é possível encontrar a origem da ideia do poder que tem essa causa para produzir o seu efeito. Da mesma forma, não seria na percepção das relações observadas entre ambos – segundo Hume contiguidade, anterioridade temporal da causa em relação ao efeito e conjunção constante entre os objetos – que fundamentaríamos a ideia de que há um vínculo entre a causa e efeito, o qual mostraria que a existência do último se segue necessariamente da existência da primeira, fato que justificaria a inferência da existência de um por meio do outro. O que se exige nas relações entre causa e efeito é uma relação de conexão necessária, a qual, caso fosse percebida, explicaria a inferência. Contudo, assim como Hume recusa a ideia de que percebemos poderes nos objetos, rejeita a hipótese de que tenhamos percepção da conexão necessária entre causa e efeito.

Isso significa que, de fato, a relação de causa e efeito exigiria algo semelhante a um raciocínio. Em outras palavras, a relação de causa e efeito não é fundada na percepção – seja de poderes, seja da relação de conexão necessária – dependendo ainda de um elemento intermediário<sup>68</sup>. Normalmente

---

<sup>68</sup> É por isso que essa relação se diferencia das outras incluídas entre as relações prováveis (identidade e relações de espaço e tempo). Não se trata apenas de perceber, ou seja, a questão não é apenas o fato de se ter que recorrer à experiência (afinal, todas as relações pertinentes à probabilidade recorrem à experiência), mas sim que a causa e efeito seja extensiva quanto à própria experiência. E, conforme destaca muito apropriadamente PEARS (1990, p. 65), Hume, na análise da causa e efeito, não apenas se contrapõe ao racionalismo, mas também ao realismo ingênuo, segundo o qual a própria experiência nos permitiria perceber elementos que justificariam a causa e efeito. Hume mostraria a complexidade do problema, justamente por destacar que a causa e efeito vai além da própria experiência, ainda que a envolva.

a inferência de uma ideia por meio de outras duas é um raciocínio, sendo por isso que a sugestão imediata é a da presença da razão como o elemento intermediário exigido. Se nada na percepção nos autoriza a afirmar nela a origem da relação causal, a hipótese mais apressada recai sobre a razão, visto ser o raciocínio o modo de concepção indireta de uma ideia. Porém, aqui se inicia o segundo plano da argumentação humeana que consiste na defesa de que a passagem para a ideia de conexão necessária não envolve o raciocínio e, assim, não decorre da razão.

Hume, como bem se sabe, concentra boa parte da origem da inferência na conjunção constante. Ela é o elemento essencial da inferência, cabendo a esse autor mostrar como dela pode decorrer a conclusão acerca da existência de um objeto, por meio da existência de outros. Na relação causal o elemento verdadeiramente peculiar é a repetição de uma conjunção constante entre dois objetos, sendo na observação dessa repetição que se pode procurar a origem do vínculo postulado entre ambos. Contudo, conforme já expusemos, não se trata de afirmar que percebemos alguma qualidade implícita na relação de conjunção constante que poderia originar uma ideia de conexão necessária. Como Hume expõe, se a observação de uma conjunção entre dois objetos não pode originar uma ideia de conexão necessária, a observação da repetição dessa conjunção, ainda que ao infinito, também não pode fazê-lo, porquanto não pode fazer surgir uma qualidade nos objetos. Resta, portanto, questionar a existência de uma possível atuação da razão, a partir da repetição da conjunção constante, para justificar a inferência e é esse aspecto o rejeitado pela filosofia humeana, rejeição essa que exige uma redefinição da ideia de racionalidade experimental.

O que Hume parece mostrar nesse tocante é que a fim de que se pudesse atribuir à razão a fundamentação, a partir de uma conjunção constante, da inferência de um objeto para outro, deveríamos poder afirmar que é a razão demonstrativa o elemento presente nesse contexto. Mais especificamente, conforme deixam claro tanto o *Tratado*, como a *Investigação*, é

preciso que possa ser um princípio de razão a pressuposição de que o futuro será igual ao passado, ou seja, a uniformidade da natureza. A passagem da conjunção constante entre dois objetos para a inferência futura de que eles continuarão em conjunção constante, caso envolva um raciocínio, exige, nos termos da *Investigação* (p. 114), um termo médio (*medium*) representado pela pressuposição de que no futuro uma conjunção constante observada se manterá regular, posto que a natureza não irá se alterar<sup>69</sup>. E é justamente essa a possibilidade negada por Hume ou, para sermos mais exatos, é a possibilidade de que a razão demonstrativa possa justificar esse princípio a hipótese rejeitada por esse autor.

É preciso esclarecer aqui que se deve tomar cuidado em relação à limitação da razão à demonstração. Esse aspecto tem gerado uma série de discussões, tornando-se central pensar se Hume apenas afasta a razão demonstrativa da fundamentação da causa e efeito ou também a provável<sup>70</sup>. E, nesse sentido, por um lado, não se pode deixar de observar que *razão* para Hume significa tanto o raciocínio demonstrativo como o provável, portanto que,

---

<sup>69</sup>Como bem analisa WILL (1995, p. 3-17) o argumento principal humeano para rejeitar a fundamentação da causa e efeito pela razão é que não há um princípio racional que assegure a uniformidade da natureza. Nesse sentido, como também ele observa, uma das melhores formas de se rejeitar as conclusões humeanas é ou bem mostrar a desnecessidade desse princípio para a passagem do passado ao futuro (como faz esse comentador, tentando mostrar que leis da natureza são indiferentes ao tempo), ou procurar argumentar que esse princípio pode ser justificado indutivamente, como parece sugerir STOVE (1995).

<sup>70</sup> Uma das grandes questões de debate entre os comentadores é qual o sentido de “razão” empregado por Hume quando ele a exclui do fundamento da causa e efeito. E, de fato, essa questão é fundamental para se entender, em contrapartida, a noção de razão experimental que resta após essa exclusão. De modo geral, pode-se dividir as opiniões, como faz GARRETT (1995, p. 77-92), entre visão tradicional do problema, interpretação não cética e interpretação cética. Para a visão tradicional – representada, por exemplo por STOVE (1966, p. 187-212) – Hume ao excluir a razão do fundamento da causa e efeito teria uma concepção clássica de *razão* e entenderia que a justificação racional pressupõe que a conclusão derive de premissas dedutivas (o que exigiria, no caso, que o princípio da uniformidade da natureza pudesse ser considerado uma premissa dedutiva). Para a interpretação não cética (que, cabe observar, parece compartilhar algumas premissas da interpretação tradicional) – representada, por exemplo, por BEAUCHAMP e MAPPES (1995) – a razão poderia se constituir como normatividade. Já para a interpretação cética, Hume excluiria a possibilidade de justificação racional, segundo qualquer possibilidade de interpretação de *racional* (seja ela compreendida no sentido clássico, incluindo a probabilidade ou mesmo no sentido de normatividade). As observações a seguir no texto determinam melhor o nosso posicionamento, mas é importante ressaltar que essa questão implicitamente é um dos problemas analisados na tese como um todo.

do ponto de vista da definição, uma exclusão da razão implica uma exclusão do âmbito demonstrativo e também do provável. Considerar a uniformidade da natureza como um princípio proveniente da razão provável, representaria recair em um círculo vicioso, conforme sintetiza na *Investigação*:

"(...) Dissemos anteriormente que todas as conclusões sobre existência são fundados na relação de causa e efeito, que nosso conhecimento dessa relação é derivado inteiramente da experiência, e que todos as nossas conclusões experimentais decorrem da suposição de que o futuro será semelhante ao passado. Consequentemente, procurar provar essa suposição por argumentos prováveis ou argumentos sobre a existência é cair evidentemente em círculo e tomar por garantido aquilo que está em questão. ." (*Investigação*, p.113).

Por outro lado, contudo, é preciso compreender que Hume mostra que fundar o raciocínio provável na razão é, sim, exigir a atuação da razão demonstrativa, sendo essa a hipótese rejeitada. Caso se postule um fundamento racional para o raciocínio provável, ou seja, que se admita que ele envolve a experiência, mas que também toma por base a razão, exige-se a intermediação da razão *a priori*, fundamentando o pressuposto de que a natureza é regular. Conforme visto na passagem anteriormente citada, e de acordo com o que também o *Tratado* expõe (p. 63), para Hume, seria cair em um círculo vicioso pressupor que a regularidade da natureza decorre do raciocínio provável. Assim, que pudéssemos afirmar que a razão justifica a passagem do passado para o futuro dependeria de que o raciocínio demonstrativo e abstrato pudesse dar esse fundamento. A razão demonstrativa é aquela pertinente às relações de ideias, portanto, raciocinar nesse âmbito é comparar ideias e a partir delas inferir outra ideia, a ela conectada por uma relação de ideias, sem qualquer recurso à experiência. Tal raciocínio, portanto, é indiferente às situações na experiência e, como observa Hume, não está presente na relação de causa e efeito, seja para descobrir a causa de um objeto pela simples inspeção de sua ideia (o que inicialmente exigiria que fosse possível afirmar que é *a priori* que admitimos uma causa é sempre necessária, afirmação ainda assim insuficiente para fundar uma inferência de um objeto a

outro), seja para apresentar o termo médio requisitado na passagem da observação da conjunção constante para a inferência, a saber, o princípio segundo o qual o futuro é igual ao passado, repetindo a mesma conjunção observada anteriormente. Conforme observa Hume, afinal, aquilo que a razão pode concluir de infinitas experiências de conjunção constante pode concluir de uma experiência de conjunção, visto ser indiferente à repetição. A conjunção constante, por si só, porém, não pode sozinha justificar a inferência futura, exigindo-se, então, que da conjunção constante passada possamos afirmar que haverá essa mesma conjunção no futuro, princípio que, como argumentamos, para Hume não deriva da razão (seja por meio de raciocínios demonstrativos, seja por intermédio de raciocínios prováveis).

Assim, o traço marcante da exclusão da razão do fundamento da causa e efeito é o apontamento de que o raciocínio pertinente à experiência não pode ser o pressuposto do próprio raciocínio pertinente à experiência e de que uma base racional para a causa e efeito exigiria que pudéssemos falar em uma fundamentação *a priori* para essa relação<sup>71</sup>. Toda a rejeição de que a regularidade na natureza seja um princípio *a priori* e mesmo a causa e efeito seja uma relação *a priori*, mostra que raciocínio experimental implica uma outra espécie de base. Que a ideia de que toda existência deve possuir uma causa necessária não consista em um princípio *a priori* é parte desse

---

<sup>71</sup> Como mencionamos na nota anterior esse tema de certa forma é analisado na tese como um todo. Vale aqui observar, contudo, que parece ser possível afirmar que a avaliação quanto ao sentido de *razão* excluída da fundamentação de causa e efeito deve ser produto da análise de vários temas, como, por exemplo, o da regulação. Assim, é evidente que certas interpretações, como as “não céticas”, não ignoram que nessa etapa do argumento humeano ele está rejeitando tanto o raciocínio demonstrativo como provável como fundamento do princípio de que a natureza é uniforme. Mas, após uma investigação mais completa da questão da causa e efeito, esse reconhecimento não exclui a possibilidade de que reste um outro tipo de *racionalidade* (como normatividade, por exemplo) como fundamento de uma distinção entre inferências confiáveis e não confiáveis ou que se conclua que Hume afirma não haver fundamento racional da causa e efeito por possuir uma noção clássica de *razão*. Por isso, discordamos da forma como GARRETT (1997, p. 76-95) sintetiza as diversas interpretações do problema, assim como de suas conclusões em relação ao mesmo. Bem mais profunda parece ser a leitura de STROUD (1995, p. 57-67), ainda que não concordemos integralmente com ela, segundo o qual Hume não exclui apenas a possibilidade de que o princípio que sustenta a uniformidade da natureza decorra de um argumento demonstrativo ou provável, mas que a experiência possa sob qualquer aspecto ser considerada um fundamento para que se creia na inferência futura. Ou, ainda, a de MILLICAN (2002), que mostra como Hume possui uma visão perceptiva da razão, assim como Locke.

argumento, o qual procura evidenciar a impossibilidade, por um lado, de se fundamentar a relação causal na percepção e, por outro, na razão demonstrativa.

Mostrar, então, que nem a ideia de que a natureza é regular, nem a ideia de que toda existência deve possuir uma causa, são princípios demonstrativos (*cf. Investigação*, p. 113; *Tratado*, p. 63 e 56-58) é parte fundamental da construção de uma nova base, a saber, o hábito, para o raciocínio experimental. Vimos, em relação ao primeiro princípio apontado, que Hume rejeita que ele possa ser o termo médio entre a constatação de uma conjunção constante e a inferência causal futura. No *Tratado*, Hume comenta mais diretamente o possível argumento de que seja algo que se possa ter *a priori* que toda existência deve ter uma causa. Seu argumento consiste em evidenciar que as ideias “existir” e “possuir uma causa” são distintas, ou seja, não se pode afirmar, via demonstração ou intuição, que tudo que existe deve possuir uma causa. No mesmo sentido, argumenta que isso não implica que se afirme que algo é causa de si mesmo, visto que seria a própria ideia de causa a investigada. Ou, por outro lado, tampouco significaria que pode haver efeito sem causa, visto que uma discussão acerca da noção de causa invalida que se investigue tal noção a partir da ideia de um termo que lhe é relativo, qual seja, o efeito<sup>72</sup>. Isso invalidaria que se pudesse afirmar que a relação de causa e efeito é algo como um juízo sintético *a priori*. Conforme comentamos, o fato de a relação de causa e efeito exigir uma remissão à experiência não é o elemento central do argumento negativo de Hume, mas sim o apontamento de que a relação de causa e efeito exige que se ultrapasse a experiência e que o ato de ultrapassar a experiência não encontra apoio na razão. Sendo assim, o foco de sua análise, por isso mesmo tão abrangente, é afirmar que em nenhum

---

<sup>72</sup> Como sintetiza PENELHUM (1992, p. 118), Hume mostra que é diferente afirmar que todo efeito tem uma causa e sustentar que todo evento tem uma causa. Obviamente se já empregamos a relação de causa e efeito e consideramos algo como efeito podemos afirmar que todo efeito tem uma causa. Mas se a questão é a da legitimidade da aplicação da relação de causa e efeito aos eventos, não seria possível afirmar que a ideia de que todo evento tem uma causa como analítica, como Kant mostra posteriormente.

momento há um elemento *a priori* na relação. Em outros termos, não apenas a determinação específica das relações causais (que fogo cause fumaça e nuvem cause chuva, por exemplo) depende da observação da experiência, mas a própria relação em si mesma exige essa observação, ainda que ultrapasse a experiência pela intermediação do hábito<sup>73</sup>.

A rejeição da má metafísica, por exemplo, é uma das consequências centrais desse processo. Uma restrição das relações de ideias às matemáticas e a observação de que toda questão acerca de existência de objetos que não podem ser diretamente percebidos pela sensação ou reproduzidos pela memória passa pela causa e efeito estabelece, por exemplo, que não se use o raciocínio estritamente abstrato nessas últimas questões. Não por outro motivo, para Hume, a “má metafísica” é qualificada, justamente, como um procedimento de discussão de assuntos pertinentes a questões de fato baseado inteiramente no raciocínio *a priori*, portanto, uma extrapolação do âmbito do raciocínio demonstrativo, das matemáticas para o conhecimento da experiência. Por isso, a célebre conclusão da *Investigação*, a qual é apontada equivocadamente como o “início do fim” de toda a metafísica, preconiza, no fundo, uma eliminação dos raciocínios exclusivamente especulativos ou abstratos do interior das questões pertinentes à existência:

“Quando percorremos as bibliotecas, persuadidos desses princípios, que destruição deveríamos fazer? Se examinamos algum volume, de teologia ou metafísica escolástica, por exemplo, perguntaremos: *Contém algum raciocínio abstrato sobre quantidade ou número?* Não. *Contém algum raciocínio experimental sobre matéria de fato e existência?* Não. Então, lançai-o ao fogo, pois ele não contém senão sofismas e ilusão” (*Investigação*, p. 211)

---

<sup>73</sup> Novamente aqui cabe ressaltar a observação de PEARS (ver nota 68), que mostra como Hume não se contrapõe apenas ao racionalismo, mas também ao realismo ingênuo e, assim, evidencia que a causa e efeito exige que se vá além da própria experiência, sendo qual o fundamento dessa extensão a questão analisada por Hume.



Hume, na Introdução do *Tratado* (p. 3), argumenta não concordar com o desinteresse geral na metafísica, assim como, na *Investigação* (p.91), faz um elogio à verdadeira metafísica, distinguindo verdadeira e falsa metafísica. A má metafísica representa um certo tipo de procedimento de pensamento e prática filosófica, o qual pretende produzir o conhecimento sobre a experiência a partir de uma aplicação exclusiva da razão *a priori*. Mas, ao afastar o raciocínio demonstrativo da base de justificação do raciocínio experimental, a filosofia humeana mostra que o procedimento qualificado como peculiar da metafísica, qual seja, o raciocínio que parte apenas de relações de ideias, torna-se irrelevante do contexto da razão experimental.

Esse processo possui uma extensão maior do que talvez se aponte normalmente. A crítica humeana implica um fundamento absolutamente novo para toda a racionalidade experimental, o qual apontaremos mais diretamente nas próximas seções. Não apenas sob o ponto de vista da determinação pontual dos juízos sintéticos, para usarmos os termos kantianos, mas sob o ponto de vista de toda a utilização do que poderíamos chamar de uma razão experimental, a qual, no fundo, é a razão que fornece os conhecimentos acerca dos eventos do mundo. Como veremos, a inserção do hábito nesse contexto, a vinculação desse processo com a imaginação, são elementos acrescentados por Hume ao problema, os quais nos encaminharão para uma análise mais pormenorizada da atividade de se regular as inferências causais por meio de certas “regras para se julgar sobre causas e efeitos” como elemento importante para a definição de uma campo de racionalidade experimental nesse autor.

## II-2- Inferência causal e imaginação

Em contrapartida à rejeição de que a razão seja o fundamento da relação de causa e efeito, o papel da imaginação nesse contexto passa a ser um assunto de grande relevância, não por outro motivo fazendo parte do foco de interesse da maioria dos comentadores da filosofia humeana. Contudo, ainda que exista uma vasta extensão de comentários a respeito do assunto, novamente não parece estar esgotada a necessidade de se refletir sobre essa questão. Em especial, parece ser ainda relevante ponderar o sentido da presença da imaginação no contexto da relação de causa e efeito. Afinal, como compreender a distinção entre razão provável e fantasia partindo-se da suposição de que ambas se inserem no contexto de atividade de uma mesma faculdade, a saber, a imaginação?

A análise humeana acerca da relação de causa e efeito, como vimos, mostra que a inferência de um objeto a outro a partir dessa relação não se fundamenta na percepção, seja de "qualidades produtivas", seja de uma conexão necessária entre os objetos<sup>74</sup>. Tampouco haveria o suporte da razão para fundamentar a inferência. Em primeiro lugar, não seria um princípio demonstrativo que afirmaria a necessidade de se procurarem as causas para existências a serem chamadas de efeito. Em segundo lugar, mesmo apoiando-se em uma experiência determinada, a de uma conjunção constante, a razão não poderia ser considerada o fundamento da relação, visto não ser um princípio demonstrativo a regularidade da natureza. É nesse contexto que o hábito entrará como o elemento essencial que, na falta de um princípio que garanta a regularidade da natureza, faz com que se passe da conjunção constante passada à inferência sobre o futuro.

É essencial compreender todos os passos desse processo e isso envolve diretamente entender a presença da imaginação no mesmo. Conforme

---

<sup>74</sup> Para MILLICAN (2002, p. 144) ainda que percebêssemos a conexão não resolveríamos a passagem do passado ao futuro, visto que essa passagem ainda exigiria a uniformidade da natureza.

já comentamos no capítulo anterior, Hume, sobretudo no *Tratado*, após rejeitar que a razão seja o fundamento da causa e efeito, afirma, em contrapartida, que a imaginação é esse fundamento. Um dos grandes destaques da filosofia humeana é realmente o fato dela inserir a causa e efeito entre os princípios associativos da imaginação, aliado ao fato de, sobretudo no *Tratado*, afirmar-se que é apenas enquanto uma relação natural que podemos fazer inferências a partir da relação de causa e efeito<sup>75</sup>. Porém, é preciso compreender qual o verdadeiro sentido dessas considerações de Hume e, em especial, perceber o sentido da inserção do hábito no âmbito da causa e efeito. Nesse contexto, precisaremos dar os primeiros passos para entender, em primeiro lugar, que o hábito não atua apenas como mais um princípio da imaginação (inserido apenas com outro nome, para um mesmo mecanismo a ser realizado pela causa e efeito enquanto qualidade/ princípio da imaginação). Por outro lado, é necessário discutir as bases para se perceber que isso não exclui a imaginação do processo e que, por racionalidade experimental, poderemos entender, de alguma forma, a metodologização da própria imaginação.

Como vimos no capítulo anterior<sup>76</sup>, a causa e efeito é inserida, seja no *Tratado*, seja na *Investigação*, entre os princípios associativos da imaginação. Segundo as palavras da *Investigação*, haveria princípios de

---

<sup>75</sup> Analisaremos a distinção entre a causa e efeito enquanto relação natural e filosófica mais detidamente no último capítulo. Cabe aqui observar apenas que a afirmação de que somente enquanto considerada como relação natural é que a causa e efeito pode originar inferências será relativizada pela própria questão das regras gerais, a qual parece conferir uma maior centralidade para a causa e efeito compreendida como relação filosófica, conforme veremos. Vale destacar, já aqui, que a distinção entre as duas “definições” de causa e efeito é um dos temas mais discutidos pelos comentadores. E as discussões dos comentadores sobre esse tema concentram-se sobretudo na possibilidade de se considerar algumas delas como *definição* de causa e efeito ou não, e qual delas seria essa definição, ou pelo menos qual descreveria melhor a concepção humeana da causa e efeito, apenas a definição enquanto relação natural, apenas a definição enquanto relação filosófica ou ambas. No quarto capítulo discutiremos melhor essas leituras, além de suas implicações para a temática da regulação da inferência. Podemos já adiantar aqui, no entanto, algumas referências pertinentes a esse debate, as quais aprofundaremos mais adiante: RICHARDS. (1966); ROBINSON (1966a); ROBINSON, J.A. (1966b); PENELHUM (1975, p. 46); MOUNCE (1999, p. 42-44); KEMP SMITH (1964, p. 369-372); CRAIG (2002, p. 222-230); LEVY (2000, p. 46-48); CHURCH (1935, p. 85); WILSON (1997, p. 16-30); GARRETT (1997, p. 97-114), entre outros.

<sup>76</sup> Ver a segunda seção, do capítulo anterior.

conexão entre as ideias, princípios esses que confeririam ao pensamento uma certa unidade (*Investigação*, p. 101-102). Entre esses princípios figuraria a causa e efeito, a qual representaria a relação mais usual entre eventos (*Investigação*, p. 103). Assim, seria usual, por exemplo, ao pensarmos em uma ferida, nos recordarmos da dor causada por ela (*Investigação*, p. 102), e isso decorreria do fato de que, assim como a semelhança e a contiguidade espaço-temporal, a causa e efeito seria um dos princípios de associação. Ainda nas palavras da *Investigação*, não apenas seria mais um dos princípios, mas seria a relação ou conexão mais forte que as outras e, além disso, a única cujo conhecimento nos permitiria controlar eventos e os fatos do futuro (*Investigação*, p. 103). Ou, de acordo com as palavras do *Tratado*, o princípio de associação que possuiria maior extensão (*Tratado*, p.13).

Mas é preciso compreender a diferença existente entre dois problemas distintos, quais sejam, a da causa e efeito enquanto um princípio associativo e a pertinente à inferência causal. Evidentemente esses dois problemas estão ligados, porém não são idênticos, sendo a percepção dessa diferença um passo importante no entendimento do estatuto da racionalidade experimental em Hume. Isso nos exige refletir sobre o próprio sentido da causa e efeito como princípio associativo, percebendo que a associação causal parece pressupor a constituição de uma inferência causal e não o contrário. Trata-se de pensar o próprio fundamento de uma associação por causa e efeito, o que nos remete, novamente, à necessidade de se comparar a causa e efeito com os outros princípios associativos.

Como também vimos no capítulo anterior, os princípios associativos da imaginação também aparecem no *Tratado* como qualidades. E é justamente o estatuto de qualidades que fica claro na semelhança e na contiguidade. No caso dessas relações, a sugestão é a de que o fundamento da conexão na mente entre dois objetos está dado pelas qualidades existentes nos próprios objetos. Assim, no caso estrito da semelhança é a semelhança existente entre as qualidades de dois objetos que faz a

imaginação conectá-las na mente. Em outras palavras, é porque efetivamente os objetos possuem determinadas qualidades que o tornam muito semelhantes a outros objetos, no caso dessas qualidades não serem compartilhadas entre muitos outros objetos, que há a consolidação de certas relações naturais.

Isso significa que se não houvesse uma atividade da imaginação não poderíamos dizer que um objeto é semelhante a outro e a partir dessa semelhança unir duas ideias na mente. Nesse sentido, não se trata de mera percepção, visto que ser semelhante a algo exige uma comparação entre dois ou mais objetos, e, adicionalmente, não se trata de raciocínio, tendo em vista que a remissão entre um objeto e outro não se faz pela mera atividade de comparar. Porém, isso não significa que a imaginação constrói essa semelhança, a qual possui na ideia – ou, para sermos mais exatos, em uma qualidade existente em uma ideia – o seu fundamento. O que se exige na relação de semelhança é uma qualidade, a qual fundamenta (caso seja especificamente compartilhada entre apenas dois objetos) a constituição de uma conexão na mente. Dessa forma, se ao vermos o retrato de alguém tornamos presente à mente a ideia dessa pessoa é porque esses objetos possuem qualidades que os tornam semelhantes.

Segundo o *Tratado*, na semelhança um mesmo princípio pode conferir oportunidade tanto para a comparação como origina uma associação na mente (*Tratado*, p.15). Assim, embora possamos comparar a cor de uma mesa com a cor de uma porta, e afirmarmos que nesse sentido elas são semelhantes, isso não decorre de uma proximidade entre os objetos a qual nos obriga a tornar o outro presente à mente, tendo em vista que, mesmo compartilhando uma mesma qualidade (ser marrom, por exemplo), em virtude dessa qualidade ser compartilhada com vários outros objetos não é criada uma conexão na mente entre ambos. Diferentemente da relação entre pessoa retratada e retrato, o grau de proximidade das qualidades nos objetos

e o fato dessa proximidade ser compartilhada entre poucos ou muitos objetos é o que diferencia relação natural e filosófica<sup>77</sup>.

De qualquer forma, na semelhança é sempre uma qualidade e a extensão da mesma a origem da união criada na mente entre dois objetos, portanto, da formação de uma relação natural entre dois objetos, segundo esse princípio. É porque efetivamente pessoa retratada e retrato possuem um número grande de qualidades compartilhadas apenas entre elas que a imaginação conecta esses objetos na mente, segundo a relação de semelhança. Conectar objetos segundo a semelhança é um princípio da imaginação e não do objeto, porém o fundamento da conexão entre objetos específicos está no próprio objeto e não na imaginação. Por isso, a semelhança não é o mais vasto princípio associativo da imaginação. E o mesmo pode ser dito da contiguidade, sem que precisemos detalhar todas as etapas de sua constituição.

O que chamamos de semelhança e contiguidade espacial (segundo o que expusemos, o fato de compartilhar qualidades e o fato da diferença de localização entre dois objetos ser pequena) é já o ato de relacionar dois objetos. Assim, não é uma qualidade sensível de um objeto ser semelhante a outro, por exemplo, mas é uma sua qualidade sensível ter cabelo e pele de determinada cor, como é uma qualidade sensível da figura pintada em um quadro possuir essas mesmas características. Isso significa que o que dá ocasião a esse relacionar não é a imaginação, mas sim elementos dos objetos. Mas, é um princípio da imaginação conectar na mente

---

<sup>77</sup> Assim, como resume RICHARDS (1966, p. 157), não é a simples existência de uma semelhança que fará duas ideias serem associadas na mente. Isso já nos permite ponderar, como temos admitido, a distinção entre a semelhança compreendida como um princípio associativo e as qualidades nos objetos exigidas para viabilizar a associação. É precisamente esse fato que leva LAIRD (*apud* CHURCH. 1935, p. 31) a afirmar que, em realidade, essa associação não é uma verdadeira relação, posto que é exigido que os próprios objetos possuam as qualidades que os tornem associáveis, diferente das qualidades que podem nos permitir os comparar. Como mencionamos, a diferença entre o princípio e a associação de dois objetos por esse princípio é fundamental. Mas, em nossa opinião, isso não significa que não possamos entender a associação como relação, tendo em vista a necessidade de um princípio que oriente a associação, nos termos que explicaremos a seguir no texto.

objetos nos quais encontramos esses elementos. Não é um princípio da imaginação conectar, por exemplo, objetos segundo qualidades que relacionadas pudessem resultar no ato de os chamarmos de pesados, embora a qualidade compartilhada entre dois objetos que possuem 150 kg talvez possa, em alguns casos estritos, dar ocasião para que eles sejam chamados de semelhantes. A associação entre os dois objetos entre os quais se constata aquilo que chamamos de semelhança, para citarmos um exemplo, cria uma relação na imaginação entre ambos, que significa o fato de a presença à mente de um incitar a presença do outro, de modo involuntário. Assim, a relação entre o João e o seu retrato é natural, segundo o princípio de semelhança, o qual é o ato de unir objetos que apresentam (no modo que procuramos exemplificar) qualidades compartilhadas, em um grande grau de proximidade.

No caso da causa e efeito, da mesma forma, é um princípio da imaginação conectar na mente objetos sobre os quais podemos afirmar que um deve a sua existência à produção do outro. Mas é preciso haver no objeto essa relação, a qual não pode ser inteiramente constituída pela imaginação, conforme analisamos. As relações pontuais entre os objetos – entre fogo e fumaça, por exemplo – são (pelo menos no fim do processo) naturais, por isso permitem uma inferência que produz crença. Porém, enquanto princípio associativo, a causa e efeito significa apenas que a imaginação conectará as ideias de objetos dos quais possamos afirmar ser um produto ou produtor de outro. Novamente vale repetir que a imaginação não conecta objetos segundo qualquer princípio. Assim, frisando, ainda que pudéssemos chamar de *pesados* todos os objetos acima de 150 kg, a imaginação não conecta objetos segundo o princípio *ser pesado* (que, obviamente, nem é um princípio), mas os pode conectar segundo o princípio de semelhança, de contiguidade e de causa e efeito.

Que a causa e efeito seja um princípio da imaginação possui, contudo, um amplo significado, ainda que tenhamos afirmado que não é isso

que explica uma inferência causal. Hume já mostrara a amplitude da relação de causa e efeito. Tudo pode ser causa ou efeito de algo, segundo ele. Assim, a princípio, a imaginação pode conectar quaisquer objetos segundo essa relação.

Como vimos na seção anterior, há todo um esforço de Hume para mostrar o equívoco das fundamentações da relação de causa e efeito na suposição de que percebemos poderes nos objetos. Ele rejeita qualquer possibilidade de que tenhamos uma ideia do poder de uma causa para originar um efeito, o que implicaria a existência de impressões de sensação a que corresponderiam essa ideia (*Investigação*, p. 134-143). Também recusa que a percepção de uma relação entre os objetos (mesmo a conjunção constante) possa originar uma ideia de conexão entre ambos, visto nem mesmo nesse caso ser permitido falar em qualidades nos objetos (*Investigação*, p. 144). E mesmo que pudéssemos falar em uma qualidade, no caso da relação de causa e efeito, a própria distinção entre essa qualidade ser compartilhada por apenas dois objetos ou entre vários objetos careceria ainda de uma justificativa, visto Hume afirmar a possibilidade de (tomando-se o ponto de vista do objeto) tudo poder ser causa ou efeito de outro objeto (*Tratado*, p. 116-118).

Evidentemente essa discussão já pode ser vislumbrada desde o início da análise humeana, porém, tendo em vista o debate sobre o papel da imaginação na constituição da causa e efeito, mereceu ser apresentada lentamente nesta tese. Trata-se de mostrar que a questão da associação na mente entre dois objetos, segundo o princípio de causa e efeito, tem por pressuposto a formação da inferência causal e que essa traz elementos adicionais, externos e diferentes do associacionismo humeano<sup>78</sup>. Não é por outro motivo, da mesma forma, que também está em jogo a origem de todo o sistema do juízo, em que não se trata apenas de perceber, mas de ir além do

---

<sup>78</sup> Conforme defende MONTEIRO (2003, p. 19): “Não se pode aqui admitir qualquer confusão entre aquela relação causal que está na *origem* da crença causal e aquela relação associativa ‘por causação’ que pode surgir *posteriormente*”. Ou, ainda, como sintetiza MILLICAN (1995, p. 130), atribuir a causa e efeito à imaginação é atribuí-la ao costume, o qual age sobre a imaginação.



que é imediatamente percebido, o que, segundo afirmamos no primeiro capítulo, torna muito mais complicado distinguir racionalidade experimental e imaginação propriamente dita. Entendemos que apontar a insuficiência da imaginação para justificar a associação causal, como pretendemos ter feito nessa seção, já significa dar um passo na elucidação da diferença, no interior da imaginação, entre ela considerada como algo distinto da razão e o raciocínio experimental, tendo em vista que perceber a diferença entre o processo de constituição do raciocínio causal e a associação causal já antecipa que o grau de regularidade constituído pela intervenção do hábito sobre a imaginação é maior do que a da imaginação em si mesma.

Para a causa e efeito, a ausência de uma qualidade pertinente ao poder de ser causa da existência de um outro objeto exige que se afirme que, inicialmente, todo estabelecimento de uma relação causal entre dois objetos é, em si mesma, comparação. Se nenhuma qualidade nos objetos nos remete a outro objeto que seria sua causa ou seu efeito o ato de os relacionar deve ser uma ação comparativa. Ela não é uma comparação pertinente à razão demonstrativa, porquanto, segundo Hume, não é pela simples inspeção de uma ideia que inferimos qual é a sua causa ou efeito. Há a necessidade, ainda, de se recorrer à experiência, nesse caso, a experiência de que um objeto é anterior ao outro no tempo, de que ambos são contíguos e aparecem em uma conjunção constante. Ainda sim, a princípio, o que se teria em tese, em vista da ausência de uma qualidade que fundamente a conexão, é uma mera comparação.

Como se sabe, porém, a questão abordada por Hume não é simplesmente o estatuto da relação causal, mas sim uma questão pertinente ao conhecimento, ao ato epistemológico de realizarmos inferências e, a partir delas, ultrapassarmos o imediatamente dado. Ou seja, de fato está em jogo todo o sistema do juízo e da racionalidade experimental, o ato de nos reportarmos ao presente (cuja inferência é futura) segundo um julgamento “racional” fundado no passado. A inferência, contudo, exigirá a passagem de

um objeto a outro, a qual deverá ser fundamentada no hábito e não na imaginação. É o *hábito* o elemento que suprirá a falta de qualidades conectivas nos objetos. Embora a causa e efeito figure entre os princípios associativos da imaginação, ela, enquanto princípio associativo, não é o que produz uma inferência causal. Ao contrário, ela pressupõe a inferência causal. É precisamente esse o sentido da distinção humeana entre duas questões, quais sejam, a da inferência causal e a da conexão necessária. A impossibilidade da percepção de uma qualidade associativa ou de uma relação de conexão necessária faz com que se questione como da observação de uma conjunção constante entre objetos em relação de anterioridade temporal de um em relação ao outro e contiguidade espacial se passe a uma ideia de conexão necessária, única que poderia fundamentar uma inferência futura, baseada na experiência passada (excluída a hipótese de que seja justificável pela razão o princípio segundo o qual a natureza é uniforme). Assim, caberá à nossa próxima seção novamente recuperar alguns passos do problema da causalidade, a fim de mostrar o sentido da presença do hábito na questão, além de nos preparar para a inserção da temática das regras gerais nesse contexto.

### **II.3- Inferência causal e hábito**

Todo o esforço de colocar os problemas na seção anterior foi uma forma de antecipar as próprias possibilidades de resposta. Vimos quanto à semelhança que a associação entre dois objetos, segundo a sua semelhança, pressupõe ainda uma qualidade no objeto. Assim, que possamos associar dois objetos que, a partir de algumas qualidades são semelhantes, depende da observação dessas qualidades. É um princípio da imaginação conectar objetos caso constata uma semelhança entre eles. Porém não é a imaginação que constitui essa semelhança. Para a causa e efeito, que a imaginação tenha como princípio conectar objetos nos quais constata uma relação de

causa e efeito não se segue que ela constitua sozinha a existência dessa relação entre dois objetos. Enquanto princípio associativo da imaginação, a causa e efeito significa apenas que quando há uma relação causal entre os objetos eles não apenas são comparados, mas podem se conectar na mente, de tal forma que a presença de um suscita a presença do outro à mente. Porém, a existência desse princípio por si só não explica a conexão efetiva entre dois objetos específicos (um efeito só pode ter uma causa principal, afinal).

É nesse contexto que a discussão do processo de formação de uma inferência causal torna-se necessária. É preciso perceber que mesmo quando se admite a associação não se pode deixar de questionar o próprio sentido dessa associação, em especial, seja ela constituída ou constituinte do mecanismo presente na inferência causal. E quanto a esse aspecto, a *Investigação* parece inserir com maior clareza um elemento essencial na questão das inferências causais, a saber, o hábito, sem o qual não se pode entender a qualificação da causa e efeito como relação natural, ou seja, sem o qual se torna difícil compreender o próprio papel da imaginação e da associação (para não falarmos aqui das várias consequências que são avaliadas nos próximos capítulos) na inferência causal.

Conforme acentuamos, a conexão na mente entre dois objetos (ou mais especificamente, para a causa e efeito, entre uma impressão e uma ideia) pressupõe uma qualidade que fundamente essa conexão. É justamente essa a hipótese negada enfaticamente por Hume. Seu objetivo é explicar a origem de uma tal ideia, sem a qual não há sentido em se falar de relação de causa e efeito. Uma causa que não é determinante, portanto, necessária, não é causa. A relação causal, portanto, pressupõe a ideia de conexão necessária (*Investigação*, p.144). No entanto, como vimos, Hume exclui a possibilidade de que tal ideia tenha uma origem em impressões de sensação, porquanto ressalta que não percebemos as supostas qualidades produtivas da causa.

Acrescenta, ainda, que nas relações observadas entre suposta causa e efeito também não percebemos a sua conexão necessária.

Mas se Hume rejeita que percebamos a conexão necessária na observação das relações existentes entre causas e efeitos, sustenta, em contrapartida, que a suposição dessa ideia depende da experiência que nos fornece a observação de uma conjunção constante ocorrida no passado e do hábito. A conjunção constante é o elemento central do processo, porém em si mesma também não explica a origem da suposição da conexão necessária, visto não poder originar uma ideia, a que deveria corresponder uma qualidade nos objetos. Uma conjunção constante entre dois objetos, mesmo repetida ao infinito, não cria essa qualidade nos objetos, o que significa que é preciso um item intermediário, conforme já comentamos. O raciocínio, para Hume, não é esse item, a razão demonstrativa não sendo capaz de suportar *a priori* a relação causal e o raciocínio experimental dependendo da causa e efeito e, portanto, não podendo ser o seu fundamento, conforme vimos na seção anterior. Cabe ao hábito representar esse elemento intermediário.

Nesse sentido, deve caber a ele o papel de explicar como obtemos a ideia de uma conexão necessária, a partir da observação de uma conjunção constante. O hábito atua como um elemento capaz de ser sensível à repetição da conjunção constante. Se a razão não pode descobrir em mil eventos algo novo em relação ao primeiro evento, porquanto aparece como uma faculdade incapaz de sintetizar o acúmulo das experiências, será o hábito a faculdade qualificada como pertinente a esse acúmulo.

Sem um princípio que afirmasse que devemos repetir no futuro algo observado no passado, não haveria como derivar uma conexão necessária da semelhança de experiência. Esse princípio não é a razão abstrata, posto não ser ela que mostra a impossibilidade de que no futuro as coisas se passassem de outra forma. E aqui é interessante ressaltar a preocupação humeana em dedicar uma seção, no *Tratado* e na *Investigação*, para mostrar que a ideia de que tudo o que existe tem uma causa não deriva

da razão *a priori*. Caso fosse contraditório pensar que algo existe sem uma causa e, mais, que objetos que sucedem outros são seus efeitos, haveria uma explicação para o nosso ato cognitivo de inferir um objeto a partir de outro. Assim como somos determinados pela mente a não pensarmos em um círculo quadrado (em contrapartida, a sempre pensarmos um círculo como algo circular), seríamos determinados – também pela mente, convém frisar – a não pensar na fumaça sem o fogo, por isso, a passar de um a outro. Negada essa hipótese para a causa e efeito, caberá ao hábito essa tarefa.

Segundo Hume, o hábito atua no contexto da insuficiência da razão demonstrativa para fundamentar a passagem para o futuro de uma relação observada no passado. A conexão necessária não decorre de uma impressão de qualidades nos objetos. Ela possui como elemento central a observação de relações entre os objetos. Entre os objetos a que se atribui uma relação causal haveria contiguidade espacial, sucessão temporal e conjunção constante. Essa última seria o elemento central, porém também a observação dessa relação não criaria a ideia de conexão necessária exigida para se fundamentar a inferência (e a própria constituição de uma relação natural) em qualidades dos objetos, como vimos. O hábito atua no espaço dessa ausência. Segundo Hume, após a observação de uma conjunção constante seríamos determinados pelo costume a repetir a conjunção observada. Assim, somos determinados pelo hábito a, quando temos a impressão de um desses objetos, esperar a presença do objeto que usualmente o acompanha. Em outras palavras, seria o hábito a causa da transição necessária entre um objeto e outro na imaginação.

Dessa forma, o pressuposto de uma conexão na mente entre dois objetos, segundo uma relação de causa e efeito, seria o trabalho do hábito. O trabalho do hábito na constituição de uma inferência causal não pressuporia uma associação entre dois objetos na mente. Toda a transição de um objeto para outro na imaginação (e no caso específico, pela interposição do hábito, trata-se de uma transição que originaria a ideia de conexão necessária),

segundo uma relação de causa e efeito, teria como fundamento a inferência. Portanto, a inferência suportada pelo hábito, produziria a transição no pensamento ou na imaginação entre dois objetos e o sentimento provocado por essa “transição costumeira” geraria aquilo que chamaríamos de conexão necessária:

"Não há nada em uma repetição de casos que seja diferente de cada caso único, com exceção de que, apenas após a repetição de casos similares, a mente é levada pelo hábito, após a aparição de um evento, a esperar seu acompanhante usual e crer que ele existe. Dessa forma, essa conexão, que *sentimos* na mente, essa transição costumeira da imaginação de um objeto a seu acompanhante usual, é o sentimento ou impressão da qual formamos a ideia de poder ou conexão necessária" (*Investigação*, p. 145).

Nos termos do *Tratado*, se não podemos afirmar que temos uma impressão de sensação que origina a ideia de conexão necessária, anexamos aos objetos uma qualidade que não está nos mesmos, mas sim na mente:

“Em realidade, estou pronto a admitir que pode haver várias qualidades, nos objetos materiais e imateriais, que desconhecemos completamente; e se queremos chamar essas qualidades de *poder* ou *eficácia*, isso pouco importa para o mundo. Porém, quando, ao invés de nos referirmos a essas qualidades desconhecidas, fazemos com que os termos poder e eficácia signifiquem alguma coisa de que temos ideia clara, mas que é incompatível com os objetos aos quais a aplicamos, a obscuridade e o erro começam a se impor, e somos desencaminhados por uma falsa filosofia. É o que ocorre quando transferimos a determinação do pensamento para os objetos externos e supomos que existe, entre eles, uma conexão real e inteligível, pois essa é uma qualidade que só pode pertencer à mente que os considera” (*Tratado*, p. 112)

Voltamos, aqui, ao ponto em que devem se encontrar os dois problemas enunciados na filosofia humeana. A observação de casos repetidos de conjunção cria uma determinação na mente para, quando na presença de um dos objetos, passar à ideia do outro. Como acrescenta Hume, observamos vários casos semelhantes e temos a propensão de repetir essa semelhança. Porém, a semelhança entre os vários casos não relaciona, em si mesma, os objetos entre si. Nesse sentido, para utilizarmos os termos que empregamos

na nossa seção anterior, a semelhança não é uma qualidade dos objetos (nesse casos, dos eventos) que pudesse explicar a determinação para se passar de um objeto a outro. De fato, os eventos são semelhantes (p.ex, são semelhantes os vários eventos seguidos em que a fumaça se segue ao fogo), contudo essa semelhança jamais poderia ser considerada a qualidade existente no objeto da qual pudesse derivar uma ideia de conexão necessária e a própria justificação da conexão na mente entre esses objetos<sup>79</sup>.

Além disso, como deixa claro sobretudo a *Investigação*, o hábito é também o elemento que explica a crença presente na inferência causal (*Tratado*, p. 115; *Investigação*, p.123-129). O que a *Investigação* parece tornar mais evidente é a distinção entre inferência causal e princípio associativo de causa e efeito. Isso porque, no *Tratado*, essa questão ainda ficava ambígua, na seção destinada à análise da crença. Na *Investigação*, Hume mostra que é possível associar ideias pela relação de causa e efeito, sem que se tenha a crença correlata nas mesmas. Assim, a questão em Hume não é apenas como dois objetos estão ligados na imaginação segundo o princípio de causa e efeito, mas sim a crença em determinados objetos, a partir de sua relação com outro do qual possuímos uma impressão imediata<sup>80</sup>. E é o hábito que aparece como elemento que explica a crença, a qual está ausente na mera associação causal:

---

<sup>79</sup> Assim, são acertadas leituras, como a de MOUNCE (1999, p. 45), que destacam que, em um certo sentido, também para Hume a causa e efeito é *a priori*. Em especial, essa *aprioristicidade* fica clara tomando-se em consideração a natureza do *hábito* em Hume, tema que desenvolveremos logo a seguir.

<sup>80</sup> Conforme destaca STROUD (1977, p. 69).

“Ninguém pode duvidar de que a causalidade tenha a mesma influência que as relações de semelhança e contiguidade. Os supersticiosos afeitos às relíquias dos santos e de personagens sagradas procuram símbolos ou imagens que possam avivar sua devoção e fornecer-lhes uma concepção mais íntima e forte das vidas exemplares, que visam imitar. É evidente que uma das melhores relíquias procuradas por um devoto seria um objeto feito pelo santo; e se consideram suas roupas e móveis sob esse prisma, é porque estiveram uma vez à disposição do santo que o tocou e, portanto, os influenciou. Devem, contudo, ser considerados efeitos imperfeitos e ligados ao santo por uma cadeia de consequências mais curtas do que algumas daquelas pelas quais adquirimos conhecimento sobre sua existência real” (*Investigação*, p. 128)<sup>81</sup>.

Toda crença derivaria do ato de julgar, ou seja, de realizar uma inferência, a qual, por sua vez, remete-nos ao mecanismo desenvolvido pelo hábito. Apenas a inferência traria como adicional, em primeiro lugar, a presença de uma impressão, e, em segundo lugar, a transição do pensamento dessa impressão para uma ideia, a qual seria responsável também pela transição de força e vivacidade<sup>82</sup>. Toda crença pressuporia esse mecanismo, mesmo quando está presente nas relações formadas via princípios associativos. E esse mecanismo derivaria da experiência e do hábito<sup>83</sup>. Assim, em última análise, é o hábito que explica uma característica

---

<sup>81</sup>Essa passagem comprova o que MONTEIRO (2003, p. 38) destaca, a saber, que os laços associativos por causalidade são tão fracos e suaves como os decorrentes da semelhança e da contiguidade. Também quanto a essa passagem, BAIER (1994, p. 69) observa que é preciso concluir que nem toda associação causal é uma inferência causal, para uma nova crença.

<sup>82</sup> Cabe observar, portanto, que a crença deriva do processo constituído pelo hábito e não apenas pela aplicação do princípio associativo de causa e efeito, diferentemente do que concluem CHURCH (1935, p.76) e COSTA (1995, p. 178). Assim, COSTA (1995) acerta ao argumentar que a causa e efeito é o padrão da crença, o que não exclui a possibilidade de existência de anomalias (p. 176), tais quais as que citamos no capítulo anterior. Também acerta ao afirmar que o que justifica a crença são as regras gerais (p. 178), tendo em vista que pode haver uma aplicação incorreta da causa e efeito. Contudo, ele erra ao identificar o processo constituído pelo hábito e a associação causal (p. 178), afirmando que a princípio a crença justificada é a derivada do princípio associativo da causa e efeito (o qual poderia, como afirma acertadamente, ser mal aplicado, por isso corrigido por regras gerais). A aplicação do princípio associativo de causa e efeito sem o processo anterior que deve ser o da inferência causal constituída pelo hábito é, inclusive, uma má aplicação a ser corrigida.

<sup>83</sup> Segundo LENZ (1966, p. 179), tendo em vista que a crença causal decorreria na união na imaginação, de forma inevitável (o que representaria uma concepção determinista da crença), ela seria justificável, por ser produto de princípios irresistíveis, permanentes e universais da imaginação. Quanto a essa opinião, já a nossa próxima seção, assim como os próximos capítulos de modo geral, terão como escopo apresentar uma interpretação bastante distinta, a qual desvincula inevitabilidade e justificação.



essencial da inferência causal, qual seja, a crença. E, torna-se claro que é a crença que diferencia uma possível associação (a ser compreendida como meros produtos da imaginação) do ato de se julgar algo, ou seja, ir além do que pode ser apresentado pelos sentidos e pela memória.

Ademais, é importante perceber que o modo como o hábito é conceituado, no contexto da causa e efeito, evidencia ser este um princípio que não pode atuar sem uma repetição da experiência, porém sem ser constituído por essa repetição. Ele aparece, especialmente na *Investigação*, como uma tendência inata, que envolve uma certa sensibilidade à repetição, porém que, sendo inata, não é formada inteiramente por esta:

"(...) Todas essas operações são uma espécie de instintos naturais, que nenhum processo do pensamento ou entendimento é capaz de produzir ou de prever."  
(*Investigação*, p.123-124).

A noção de *hábito* não aparece, na filosofia humeana, apenas na discussão pertinente à causa e efeito. Vários dos problemas abordados nesses textos inserem o *hábito* ou *costume* como parte da sua resposta. Porém, diferentes são as acepções desses termos em cada um dos temas debatidos, assim como são diversas as consequências que podemos extrair dos mesmos<sup>84</sup>. É fundamental perceber, nesse sentido, a diferença que há entre a noção de *hábito* presente na causa e efeito, e a presente em outros momentos do seu texto, momentos esses que Hume se refere à noção por ele analisada como *outros hábitos*.

Por um lado, há nos textos humeanos exemplos de hábitos os quais poderíamos compreender como envolvendo o elemento da repetição no tempo. *Hábito*, nesses casos, representaria algo adquirido, portanto, algo totalmente configurado por uma experiência. Esse é o caso, por exemplo, da

---

<sup>84</sup> Discutiremos a noção implicada na relação de causa e efeito mais adiante (página 117). Mas parece ser interessante assinalar aqui que há vários sentidos para *hábito* em Hume, além do que aparece na discussão da causa e efeito e das ideias abstratas. Há uma noção, por exemplo, de hábito geral, sobre a qual falaremos no terceiro capítulo, além das ideias de repetição de uma mesma ação e capacidade para ser afetado por conjunções constantes.

educação, apresentada por Hume, no *Tratado*, na seção pertinente ao que ele chama de “outros hábitos e relações”. Em uma passagem já citada no capítulo anterior, a filosofia humeana qualifica certos processos derivados da educação como hábito:

"Tão profundas são as raízes criadas por todas essas opiniões e noções das coisas a que nos acostumamos na infância, que nos é impossível, mesmo com todos os poderes da razão e da experiência, erradicá-las. E a influência desse hábito não apenas se aproxima da decorrente da união constante e inseparável de causas e efeitos, mas também, em muitas ocasiões, prevalece sobre ela. Nesse caso, não devemos nos contentar em afirmar que a vividez de uma ideia produz a crença: devemos sustentar que elas são numericamente idênticas (...)" (*Tratado*, p. 80)

Nitidamente, nesse caso, diferentemente do que ocorre na relação de causa e efeito, *hábito* significa algo constituído a partir da repetição no tempo de uma mesma ideia. Não apenas a repetição no tempo é fundamental, mas também se torna evidente o caráter adquirido do hábito, visto ser ele equivalente à repetição e ser formado por um meio exterior. Hume não nega que os efeitos de hábitos como esses possam se aproximar daqueles pertinentes à causa e efeito, o que, segundo comentamos, torna necessário mensurar a importância da crença na distinção entre racionalidade experimental e imaginação propriamente dita, bem como de pensar em que se distingue o hábito inerente na causa e efeito. Porém, assim como outras relações, a semelhança e a contiguidade entre objetos, esses hábitos, os quais produzem também inferências das quais decorrem crença, são excluídos da fundamentação da relação causal. O que esses exemplos de hábitos trazem de peculiar é o fato de que nesses casos (diferentemente da causa e efeito, conforme veremos) a repetição explica o resultado do hábito, no sentido de que ele não é anterior a essa repetição. O que poderíamos concluir por meio deles, portanto, é que, em Hume, *hábito* é algo que não só envolve a experiência, mas que também é constituído por ela, é derivado da repetição.

Contudo, é preciso perceber que esses exemplos, qualificados como “outros hábitos”, não parecem compreender todo o sentido que *hábito* possa ter na filosofia humeana. Podemos perceber essa diferença, além de a partir da sua presença na causa e efeito (conforme veremos adiante), na exposição acerca das ideias abstratas, presente sobretudo no *Tratado*. Seja no *Tratado*, seja na *Investigação*, o hábito está ligado à possibilidade de usarmos ideias particulares com significação geral. Já nessa temática parece ficar claro o fato de que nem toda aplicação de *hábito* na filosofia humeana envolve a ideia de algo adquirido por uma repetição. Na formação de ideias gerais, o costume aparece mais como uma tendência da mente, dada determinada experiência, do que como algo criado pela mesma:

"Quando encontramos uma semelhança entre diversos objetos que se apresentam a nós com freqüência, aplicamos a todos eles o mesmo nome, não obstante as diferenças que possamos observar em seus graus de quantidade e qualidade, e não obstante quaisquer outras diferenças que possam surgir entre eles. Após termos adquirido tal costume, a mera menção desse nome desperta a ideia de um desses objetos, fazendo que a imaginação o conceba com todas as suas circunstâncias e proporções particulares. Mas como, por hipótese, a mesma palavra foi com freqüência aplicada a outros indivíduos, que diferem em muitos aspectos da ideia imediatamente presente à mente, e como essa palavra não é capaz de despertar a ideia de todos esses indivíduos, ela apenas toca a alma (se posso me exprimir assim) e desperta o costume que adquirimos ao observá-los. Esses indivíduos não estão de fato presentes na mente, mas apenas potencialmente;"(*Tratado*,p.19)

Há, nesse caso, por um lado, o hábito de nomear da mesma forma objetos nos quais se constata uma semelhança. Isso significa que o hábito o qual atua na formação das ideias gerais não é algo adquirido pela experiência, mas sim algo inerente à mente humana. Por outro lado, ele aparece como essa tendência mental preservada, a qual pressupõe a experiência de termos usado o mesmo nome para objetos semelhantes, tanto que quando o nome é mencionado, uma ideia particular é "acionada", assim como podem ser todas as ideias potencialmente incluídas no mesmo termo evocadas, caso a primeira ideia seja inadequada. A questão das ideias abstratas revela, assim, uma dupla

possibilidade de abordagem, quais sejam, a da utilização de *hábito* tanto para qualificar uma ação da mente, especificamente a de nomear da mesma forma objetos semelhantes, como uma tendência adquirida pela ação repetida, no caso, a de usar um termo geral.

O que a primeira acepção nos revela é que nem sempre devemos entender hábito no sentido de algo com o qual nos acostumamos em virtude da sua repetição, ainda que a repetição tenha uma outra função, a saber, de fixar esse hábito na mente, a fim de se aplicar a cada novo objeto observado. Que observemos objetos semelhantes não pode explicar o fato de os nomearmos com a mesma palavra, embora essa observação faça parte da possibilidade de realizarmos aquilo que aparece como um hábito. Assim, uma repetição de eventos faz parte da atividade do hábito, visto que esse pressupõe a observação de vários objetos semelhantes. Contudo, não faria sentido afirmar que é a observação desses vários objetos que cria a tendência de nomeá-los da mesma forma, já que da repetição da observação de semelhanças não se pode seguir necessariamente o uso de termos gerais, ao contrário de experiências tais como a da educação em que o hábito é a própria repetição.

Inicialmente o que se verifica no caso das ideias abstratas parece poder ser afirmado do hábito envolvido na relação de causa e efeito, tendo em vista que, principalmente na *Investigação*, no contexto da causa e efeito o hábito aparece como um instinto, uma tendência inata da mente, que embora exija a experiência da repetição, não é formado por ela, ou seja, que não é algo adquirido após experiências, ainda que precise delas para atuar. Assim, ainda que o hábito no contexto da causa e efeito pressuponha uma série de experiências, não é inteiramente formado pela observação dessas experiências, ou seja, não parece representar mero efeito de uma união habitual entre objetos. Ele, de fato, parece ser um elemento adicional que

fornece à filosofia humeana um caráter totalmente novo. O acúmulo das experiências é dele dependente e não o contrário<sup>85</sup>.

Mas é preciso compreender que essa participação não exclui a presença da imaginação no contexto da causa e efeito e nem se minimiza a importância dessa faculdade no problema. A fim de que se possa compreender exatamente a dinâmica da causa e efeito, e a posterior inserção que faremos das regras gerais como elementos fundamentais da pontuação do campo da racionalidade experimental, devemos entender que nem toda inferência pressuporá a atividade constante do hábito. Constituída uma conexão, ou seja, suprindo-se a ausência de uma qualidade conectiva, a imaginação atua segundo essa conexão mental ou necessidade subjetiva. Nesse sentido, as várias inferências futuras a serem realizadas não exigirão a presença constante do hábito, que já fundamentou a imaginação para conectar as ideias dos objetos. Por isso, quando há a presença da impressão de um dos objetos é a conexão na imaginação entre a ideia desse objeto e a ideia de outro objeto a acionada, portanto, o que se torna efetivo é a relação estabelecida na imaginação. Isso significa que a afirmação humeana de que é uma união na imaginação o que possibilita a inferência não é de todo incorreta, visto que após se ter unido dois objetos na mente se pode recorrer a essa conexão estabelecida para explicar a passagem de uma ideia a outra em uma inferência.

Ao discutir a noção de conexão necessária e negar que possamos afirmar que temos uma impressão de sensação dela ou que a possamos inferir pela razão abstrata, Hume afirma que a conexão necessária é produto do hábito, que determina a mente a passar de um objeto a seu acompanhante usual. Por meio da transição costumeira, dois objetos se conectariam na mente

---

<sup>85</sup> Por isso, afirmações como a de KEMP-SMITH (1964, p. 373), segundo o qual a sequência de repetições gera um hábito, ignora a diferença entre o *hábito* enquanto tal (a propensão inata de repetir no futuro aquilo que se constatou no passado) e o hábito de unir dois objetos específicos (que, em realidade, é produto do hábito como tendência inata). Como destacam, ainda que de forma distinta, MONTEIRO (2003, p. 41-64), DELEUZE (2001, p. 69) e WOLFF (1966, p. 107), o hábito é um princípio distinto da experiência, ainda que a envolva. Outro aspecto a ser ressaltado é, como afirma MONTEIRO (*ibidem*), o fato de que em Hume o hábito não depende da passagem do tempo, mas sim da repetição enquanto tal.

ou na imaginação e o sentimento representado por essa transição seria a causa do que chamamos de *conexão necessária*. Segundo as palavras do *Tratado*, a ideia de conexão necessária seria derivada de uma impressão de reflexão (*Tratado*, p. 110-111). Essa *impressão de reflexão* seria justamente o mecanismo também descrito na *Investigação*, mecanismo esse em que o hábito levaria a mente a esperar o objeto que é o acompanhante usual do objeto presente. Ademais, o *Tratado* afirma que essa impressão de reflexão tenderia a ser compreendida como impressão de sensação, de forma que responderia pela anexação de uma qualidade no objeto<sup>86</sup>. Assim, objetos passariam a ser chamados de causa e efeito de outro em decorrência dessa conexão na mente entre dois objetos<sup>87</sup>.

Na *Investigação*, ao debater acerca da conexão necessária, Hume afirma que não podemos, a partir de um caso só, formar uma regra geral, a qual assegure uma inferência de um objeto futuro, partindo de uma relação de causa e efeito. De certa forma, contudo, indica (*Investigação*, p. 144) que, após a repetição das experiências, estabelecemos a relação causal ou formulamos uma regra geral concernente aos objetos. Conforme deixa claro, na *Investigação*, como já explicitava no *Tratado*, aquilo que pressupõe a formulação dessa regra geral é um sentimento segundo o qual a mente ou a imaginação é determinada pelo hábito a passar de um objeto a outro. Isso significa que a realização de

---

<sup>86</sup> No *Tratado*, Hume afirma (*Tratado*, p. 111-112): "A ideia de necessidade resulta de alguma impressão. Não há nenhuma impressão de sensação, transmitida por nossos sentidos, que possa causar essa ideia. Portanto, ela precisa ser derivada de alguma impressão interna ou impressão de reflexão". Mas é interessante perceber que isso não significa uma simples projeção no mundo do modo como a nossa mente é, mas sim, como analisa com muita profundidade STROUD (1977, p. 86), uma projeção do modo como compreendemos que o próprio mundo é. Trata-se de uma forma de organização do mundo e não de subjetivismo.

<sup>87</sup> Como observa WILSON (1997, p. 34-36), na causa e efeito o estímulo seria a regularidade e a resposta seria a determinação para passar de um objeto a outro. Assim, dever-se-ia reconhecer um elemento de atividade da mente na explicação humeana, à medida que Hume introduz na sua explicação atividades, propensões e faculdades da mente. Porém, não se poderia esquecer do estímulo, da importância da observação da regularidade. Para Wilson, WOLFF (1966) teria sido bastante competente ao apontar a atividade da mente, mas teria deixado de perceber de forma mais efetiva a percepção da regularidade como estímulo. Cabe observar, entretanto, que Wolff destaca que as propensões são ativadas pelas sensações (1966, p. 124), embora não extraia as devidas consequências desse último aspecto, o que, aliás, não parecia, de fato, ser o objetivo de seu texto.

inferências e o processo correlato de conexão de ideias na mente representam também a formulação de *regras gerais*. Não parece ser por outro motivo que, no *Tratado*, após a seção dedicada à conexão necessária, Hume insere uma seção para discutir as regras gerais da causa e efeito.

Entendemos que compreender a intermediação no processo de inferência causal de regras para se julgar sobre causas e efeitos é um elemento decisivo a ser considerado na tarefa de delimitar mais claramente o que seja a razão experimental, assim como o *irracional*, para Hume. Vimos que a relação de causa e efeito envolve múltiplos elementos, sendo a compreensão do sentido de cada um deles algo fundamental para a melhor elucidação do problema. O jogo de colaboração entre hábito e imaginação, por exemplo, é um desses aspectos. Outro elemento fundamental é perceber o papel das regras gerais nesse contexto. A próxima seção terá como objetivo começar a viabilizar essa percepção. Em especial, ela terá como função já nos apresentar as regras gerais como elementos centrais da delimitação da racionalidade experimental em Hume. O estatuto dessas regras, a relação entre elas e os outros elementos da causa e efeito. Entretanto, todos eles pressupõem que possamos entender inicialmente em que contexto se insere a discussão sobre as regras gerais, e quais são as perspectivas que essa inserção já nos representa. Essa será a nossa tarefa na próxima seção.

#### **II.4- As Regras Gerais e a Relação de Causa e Efeito**

Defendemos até aqui algumas posições que tinham como intenção “preparar o terreno” para pensar um aspecto que entendemos essencial para compreender o sentido de *racionalidade experimental* configurado pela filosofia humeana, a saber, a questão das regras gerais. Nesse contexto, foi necessário retomar alguns passos da explicação humeana, como a exclusão da razão *a priori* do fundamento dos raciocínios prováveis, e ponderar elementos como a extensão do vínculo entre a relação de causa e efeito e a atividade da

imaginação, o que nos remeteu a uma análise mais pormenorizada da configuração das inferências causais e sua dependência do hábito. Pretendemos ter evidenciado os argumentos que fazem Hume atribuir ao hábito o fundamento da causa e efeito, apontando a insuficiência da própria imaginação nesse contexto. O hábito é o elemento que explica a determinação da mente e mostra o fundamento da passagem de um objeto a outro em uma inferência que não tem a razão como base, assim como não pode ser compreendida como alicerçada na percepção de poderes/ qualidades causais nos objetos.

Por outro lado, é preciso retornar alguns passos e perceber que a presença do hábito não resolve totalmente a dificuldade de se distinguir razão experimental e imaginação propriamente dita, embora a compreensão do sentido dessa presença já seja um primeiro passo para entendê-la, conforme ficará mais claro a partir do próximo capítulo. As regras para se julgar sobre causa e efeito ou, nos termos humeanos, as regras gerais do juízo<sup>88</sup>, são os elementos adicionais que complementam o processo de distinção entre imaginação propriamente dita e racionalidade. Na determinação das regras para se julgar sobre causas e efeitos se encontrará, nas palavras de Hume, toda a lógica necessária à racionalidade experimental, reprisando-se alguns passos da própria constituição da causa e efeito. Contudo, olhando-se a questão de modo mais detido, poderemos perceber que essa “reprise”, ao contrário, acrescenta elementos fundamentais ao problema, os quais nos permitirão perceber as reais consequências de se excluir a razão *a priori* do campo da razão experimental.

A temática das regras gerais é inserida por Hume no *Tratado*, no contexto de uma discussão sobre as probabilidades. Esse autor cria uma distinção textual, no interior da relação de causa e efeito, entre prova e probabilidade, e ainda, podemos pormenorizar, ficções:

---

<sup>88</sup> Hume cria uma distinção entre *regras gerais do juízo* e *regras gerais da imaginação*. Apresentaremos melhor essa distinção logo adiante nessa seção e a aprofundaremos na terceira seção do próximo capítulo.



"(...) talvez seja mais conveniente, a fim de que se preserve o significado comum das palavras, e marcar os diversos graus de evidência, distinguir a razão humana em três classes, conforme proceda *do conhecimento, das provas ou das probabilidades*. Por conhecimento, eu entendo a certeza advinda da comparação de ideias. Por provas, aqueles argumentos que são derivados da relação de causa e efeito e que são inteiramente livres de dúvida e incerteza. Por probabilidade, a evidência que ainda se faz acompanhar por incerteza" (*Tratado*, p.86).

Quando há possibilidades contrárias, quando não há casos suficientes para que o hábito esteja perfeitamente consolidado, quando não há uma perfeita semelhança entre os casos observados, quando a impressão presente não é tão vivaz, quando a experiência anterior não está tão viva na memória ou quando a inferência depende de uma generalização irregular, haveria probabilidades, das quais se diferenciariam as provas, relações nas quais os elementos da causa e efeito estariam plenamente consolidados (*Tratado*, p. 97-104). No mesmo sentido, há inferências realizadas que embora pareçam se apoiar na relação de causa e efeito não apresentam nenhum de seus elementos. É isso que ocorre, por exemplo, nas suposições da continuidade e distinção dos objetos da percepção, da existência de substâncias materiais ou imateriais, em que a experiência de uma conjunção constante entre os objetos em questão é impossível. Estamos diante, nesses casos, daquilo que Hume parece qualificar de ficções, algo totalmente forjado pela imaginação, segundo o princípio de causa e efeito, porém que não se assenta em momento algum no hábito (*Tratado*, p. 125-152 e 164-170).

É nesse contexto que Hume introduz, no *Tratado*, a diferença entre regras gerais do juízo e regras gerais da imaginação, sendo as últimas qualificadas como um procedimento de formação de probabilidades não filosóficas (*Tratado*, p. 100). Para a filosofia humeana, probabilidades não filosóficas são aquelas que não decorrem da causa e efeito, porém produzem

crença e atribuem uma relação causal entre dois objetos. Podemos dizer, nesse sentido, que as próprias ficções, das quais demos alguns exemplos e sobre as quais afirmamos no capítulo anterior serem produtos da imaginação enquanto fantasia, são espécies de probabilidades não filosóficas. Entre as probabilidades não filosóficas se encontram as regras gerais da imaginação, procedimento no qual há uma generalização que decorre de um raciocínio irregular<sup>89</sup>.

Hume mostra, no *Tratado*, que nem sempre que surge uma inferência “causal” estamos diante de um processo que poderíamos qualificar como verdadeiramente causal. Haveria uma diferença entre inferências provenientes de regras gerais formadas pela imaginação e das fundadas no juízo e apenas as últimas seriam pertinentes à relação causal. É de acordo com a experiência, complementada pelo hábito, que podemos afirmar “racionalmente” que o fogo causa a fumaça, porém também é a partir da experiência, complementada pelo hábito, que podemos erroneamente afirmar, no exemplo de Hume, que "os irlandeses não têm espírito, os franceses consistência" (*Tratado*, p.100).

As inferências causais e aquelas qualificadas como probabilidades não filosóficas (de modo mais específico, os preconceitos) são diferentes, porquanto a filosofia humeana afirma que esse último representa uma operação irregular da imaginação, "destrutiva dos mais gerais e autênticos princípios do raciocínio; o que é a causa pela qual a rejeitamos" (*Tratado*, p. 102), ao contrário da primeira que procederia do juízo, "das operações mais gerais e autênticas do entendimento" (*Tratado*, p.102). Assim, Hume cria uma distinção entre princípios regulares e irregulares do entendimento, conexos respectivamente ao juízo ou razão e à imaginação propriamente dita, e relaciona a causa e efeito com os primeiros. As inferências procedentes de

---

<sup>89</sup> Fará parte do nosso próximo capítulo uma análise mais completa da forma como as regras gerais são inseridas na *Investigação*, ainda que nessa não haja muitas menções explícitas ao termo *regras gerais*. De certo modo, no final da seção anterior já esboçamos essa questão. Contudo, por enquanto, tendo em vista que a presente seção representa uma apresentação geral do problema, iremos nos concentrar no *Tratado*, texto em que a temática é mais diretamente explorada.

princípios irregulares da imaginação decorreriam do mesmo princípio no qual se funda a inferência causal, a saber, o hábito, de forma que este por si só já não é um elemento suficiente para se poder identificar uma relação verdadeiramente causal. Hume distingue, por meio do tipo de regras gerais seguidas pelos homens, o vulgo dos “homens sagazes” (*wise men*), e, assim, institui uma diferença entre pensamento vulgar e científico<sup>90</sup>.

Os homens sagazes seguiriam as regras gerais que Hume qualifica como pertinentes ao juízo, detalhadas, no *Tratado*, na seção XV, da terceira parte, do primeiro livro. Trata-se de oito regras gerais, as quais têm a função de delimitar de modo mais estrito o espaço da causalidade, vinculando-o a um funcionamento mais regular da imaginação, contraposto aos princípios que seriam contrários “às operações mais gerais do entendimento”. Tendo em vista que tudo poderia ser causa ou efeito de tudo (aspecto que, sustentamos, deriva da ausência da percepção de qualidades “causais”), seria necessário interpor algumas regras pelas quais podemos avaliar se um objeto é, de fato, causa ou efeito de outro.

Essas regras, além de delimitarem o espaço da causalidade, do ponto de vista da avaliação das nossas inferências, parecem ter, ademais, uma função de regulação da força e vivacidade de algumas inferências. Essa perspectiva é sugerida no Apêndice, do *Tratado*:

---

<sup>90</sup> No *Tratado*, Hume usa a expressão *wise men* no contexto da discussão sobre probabilidades não filosóficas (*Tratado*, p. 102), tema que estamos analisando neste momento do texto. Na *Investigação* Hume usa essa mesma expressão (na verdade lá *wise man*) na sua análise sobre os milagres (*Investigação*, p. 170). Conforme discutiremos no próximo capítulo (segunda seção), esses temas parecem estar relacionados, o que reforçaria a defesa da presença da temática da regulação na *Investigação*.

“Mais tarde teremos oportunidade de ressaltar as semelhanças e diferenças entre entusiasmo poético e convicção séria. Enquanto isso não posso deixar de observar que a grande diferença em sua sensação (*feeling*) procede de certa maneira da reflexão e das *regras gerais*. Observamos que o vigor na concepção que as ficções recebem da poesia e da eloquência é uma circunstância meramente acidental, a que toda ideia é igualmente suscetível, e que essas ficções não se conectam com nada real. Essa observação faz apenas que nos entreguemos momentaneamente, por assim dizer, à ficção. Mas a ideia é sentida de maneira muito diferente das convicções permanentemente estabelecidas, fundadas na memória e no costume. Elas são um pouco do mesmo gênero, mas uma é muito inferior à outra, tanto em suas causas como em seus efeitos.

Uma reflexão semelhante quanto às *regras gerais* nos impede de aumentar nossa crença a cada elevação de força e vivacidade de nossas ideias. Quando uma opinião não admite dúvida ou probabilidade oposta, lhe atribuímos total convicção, ainda que a falta de semelhança ou contiguidade possa tornar sua força inferior a de outras opiniões. (...)” (*Tratado*, p. 85; 155-6).

Se inicialmente Hume qualifica a força e vivacidade de uma concepção, no campo das questões de fato, como decorrente de uma relação estabelecida entre objetos, nessa passagem ele insere em alguns casos a reflexão e as regras gerais como componentes dessa força. Elas atuam como forma de limitar a força e vivacidade de algumas ideias a serem inferidas. Hume estabelece uma diferença de força e vivacidade entre inferências provenientes de provas ou probabilidades e, no interior dessas, probabilidades filosóficas e não filosóficas.:

"Assim, tendo em vista o que foi dito, toda espécie de opinião e julgamento, que não chegam a formar um conhecimento, é derivada inteiramente da força e vivacidade das percepções e das qualidades que constituem na mente o que chamamos de CRENÇA na existência de um objeto. Esta força e vivacidade é mais visível na memória; e, dessa forma, nossa confiança na veracidade dessa faculdade é a maior que se pode imaginar, equivale-se em muitos aspectos à certeza de uma demonstração. O próximo degrau dessa qualidade é derivado da relação de causa e efeito; e também é muito grande, especialmente quando a experiência mostra que a conjunção é perfeitamente constante e quando o objeto, presente a nós, assemelha-se exatamente àqueles de que tivemos experiência. Mas, abaixo desse degrau de evidência há muitos outros, que possuem influência nas paixões e na imaginação, proporcionalmente ao grau de força e vivacidade que comunicam às ideias. É por hábito que fazemos a transição da causa para o efeito; e é de alguma impressão presente que retiramos a vivacidade, que transmitimos para a ideia correlata. Mas quando nós ainda não observamos um número de casos suficiente para produzir um hábito forte; ou quando estes casos são contrários uns aos outros; ou quando a semelhança não é exata; ou a impressão presente é fraca e obscura; ou a experiência foi em certa medida apagada da memória; ou a conexão dependente de uma longa cadeia de objetos; ou a inferência deriva de regras gerais e, entretanto, não é conforme a elas: em todos esses casos a evidência diminui pela diminuição da força e intensidade da ideia. Esta, portanto, é a natureza do juízo e da probabilidade" (*Tratado*, p.104)

Não só há graus diferentes de crença no interior das questões de fato, mas também, tendo em vista a sua caracterização como produto do avivamento de uma ideia, entre outros âmbitos. Ideias originadas pelas relações de ideias, cujo contrário implica contradição, receberiam um assentimento imediato, portanto, não precisariam ser concebidas com maior força e vivacidade para serem julgadas como verdadeiras. Nas ideias que não são resultado de um raciocínio demonstrativo, o seu grau de força e vivacidade determinaria o grau de assentimento por elas provocado. Assim, ideias da memória, ideias por definição mais fortes que as outras, produziriam um grau mais elevado de crença. Abaixo desse grau, a conexão estabelecida pela relação de causa e efeito com o sistema dos sentidos e da memória faz as ideias inferidas por meio dessa relação serem concebidas de forma mais forte e vivaz, embora essa vivacidade e força sejam inferiores à das impressões e ideias da memória. Mesmo quando não se trata de prova, mas apenas de probabilidade, ou seja, quando a relação de causa e efeito não é perfeitamente aplicada, as ideias são concebidas com maior força e vivacidade que outras ideias; portanto, também há crença na existência dos objetos concebidos, ainda que em grau menor que nas provas, que por sua vez representa um grau menor de crença que a presente nas impressões e nas ideias da memória. A princípio, no caso das inferências é da própria impressão de que decorre a inferência que se retira a força e vivacidade da inferência. Por outro lado, a perspectiva que podemos retirar do Apêndice do *Tratado* insere as regras gerais de forma decisiva nesse processo.

Esse seria o caso do controle da força e vivacidade nas ideias da poesia (tipicamente ideias da fantasia) e da distinção entre prova e probabilidade. Isso significa que se há uma tendência de se conceber certas ideias da fantasia de modo tão vivaz como as da causa e efeito, assim como as ideias apenas prováveis poderiam não trazer na hora da inferência a marca que as distingue das provas (ou seja, sua maior incerteza face a essas últimas), há a perspectiva da atuação da reflexão e das regras gerais no controle da

imaginação. De certa forma, por exemplo, nessa perspectiva, as regras gerais são importantes para explicar por que as inferências prováveis são mais fracas que as inferências que compreendem uma conjunção constante e não apenas frequente.

Vimos, até este momento do trabalho, a dificuldade inicial de se separar os produtos da razão experimental e da fantasia, visto que, a princípio, a racionalidade experimental se relaciona de forma direta com a atividade da imaginação e que é preciso compreender melhor em que sentido racionalidade experimental e imaginação propriamente dita são formas distintas de a própria imaginação atuar. Este nosso capítulo nos possibilitou perceber que compreender o sentido da inserção do hábito nesse contexto é fundamental para nos aproximarmos do entendimento acerca dessa diferença. O que procuramos apontar nesta seção, aspecto que merecerá ser aprofundado, é como, em última instância, a delimitação mais exata das fronteiras entre racionalidade experimental e imaginação está ligada à temática das regras gerais e à própria atividade de regulação. Isso porque, como já mencionamos, as regras gerais “do juízo” se inserem de modo decisivo na determinação do campo da racionalidade experimental, tendo em vista que elas têm a função de delimitar de modo mais estrito o espaço da causalidade, vinculando-o a um funcionamento mais regular da imaginação. Vemos em Hume a possibilidade da formação de regras gerais com estatutos bem distintos, quais sejam, as regras gerais da imaginação, pertinentes ao pensamento vulgar, e as regras gerais do entendimento ou juízo, referente ao pensamento do *wise man*. Só as últimas são consideradas a “lógica” da relação de causa e efeito, ou seja, apenas elas têm a função de determinar quais objetos podem ser efetivamente causa ou efeito de outro. Isso significa que é preciso compreender exatamente em que elas diferem, entender de que modo uma pode estar relacionada a uma atuação mais regular da imaginação e a outra a um procedimento irregular da mesma e as consequências dessa diferença para a delimitação mais precisa do espaço da racionalidade experimental. Pela complexidade dessa temática é ainda preciso

traçar uma análise mais depurada, que apresente as regras gerais “do juízo”, as avalie, discuta seu estatuto e sua diferença com as regras gerais da imaginação.

Trata-se de, problematizar, enfim, o fundamento a partir do qual as regras gerais são formuladas e os reflexos de cada possibilidade de resposta no que tange à relação entre razão e imaginação na causa e efeito e, por extensão, aos próprios limites entre essas faculdades<sup>91</sup>. Sobretudo, o que está em jogo é pensar as possibilidades de formação de uma nova definição da racionalidade, cuja natureza deverá ser inteiramente distinta da demonstração, porém sem subverter o fato de que entre imaginação e raciocínio há mais que uma mera distinção de grau. No mesmo sentido, é importante perceber de que modo as regras gerais “do juízo” se contextualizam na polêmica da dupla definição de causa e efeito em Hume (enquanto relação natural e enquanto relação filosófica) e na perspectiva de naturalização dessa relação ou não. Além disso, é preciso entender a possibilidade dada na filosofia humeana, através do papel da regulação, de uma progressão entre a forma vulgar e douta de se julgar e, conseqüentemente, da existência da perspectiva de correção e regulação de crenças nessa filosofia<sup>92</sup>, o que vislumbra a temática do próprio estatuto da filosofia humeana como um todo.

Da mesma forma, é preciso perceber, no interior de uma discussão acerca das regras gerais a necessidade de se aprofundar a análise acerca da sua função quanto à possibilidade de convergência entre o aspecto psicológico da crença e sua função como índice epistemológico. Na perspectiva apontada pelo Apêndice do *Tratado*, o aspecto psicológico, qual seja, o assentimento produzido por uma inferência, de certo modo se converteria em critério epistêmico, à

---

<sup>91</sup> Nesse sentido, colocaremos em questão o próprio estatuto das regras gerais “do juízo”, sejam elas, por exemplo, a expressão de uma escolha arbitrária de parâmetros de regulação – conforme sugere PASSMORE (1952, p.52) – um esforço de normatização que embora não tenha um fundamento lógico tampouco é arbitrário – perspectiva que encontramos em NOXON (1973, p. 81-90), BAIER (1991, p.95) e ZABEEH (1995, p.68) – ou, ainda, reflexo da existência de critérios objetivos da separação entre imaginação e causa e efeito – opinião consolidada por BEAUCHAMP e MAPPES (1995).

<sup>92</sup> A temática da inevitabilidade da crença, da sua corrigibilidade, do estatuto da filosofia humeana a partir da resposta a essas questões, também será objeto dos próximos capítulos.

medida que determinaria diferenças entre ficção, prova e probabilidade, por exemplo. Mas isso só ocorre *a posteriori*, podemos dizer. É só após uma avaliação das concepções, por meio da reflexão e das regras gerais, que acontece uma certa estabilidade da própria imaginação, a qual, no campo das ideias não mnemônicas, apresenta na força e vivacidade o marco da procedência da ideia inferida. Isso significa que há a exigência de um padrão externo à própria imaginação, o qual certamente não é a razão *a priori*, mas também não é a própria associação, o que nos deixa uma nova tarefa: a de pensar a respeito desse padrão no interior de uma filosofia que, conforme já mencionamos, desvincula a racionalidade experimental da razão demonstrativa. De novo, isso nos exigirá uma reflexão sobre as próprias consequências do processo de regular as inferências causais a partir de certas regras ou princípios, o que pretendemos realizar nos próximos capítulos.

Os próximos capítulos, ademais, terão a função de integrar de forma mais clara todos os elementos apresentados até esse momento. Vimos no primeiro capítulo que, na filosofia humeana, a imaginação assume definitivamente o papel de faculdade responsável pela concepção de todas as ideias não mnemônicas, tendo sido explicitada, nessa filosofia, uma série dos princípios por meio dos quais ela atuaria para desempenhar esse papel. Isso tinha como consequência, apontamos, o fato de que a imaginação adquire várias acepções, especialmente, confundindo-se, às vezes, qual dessas acepções realmente corresponde à razão experimental.

Esses elementos nos exigiram uma análise mais depurada da relação de causa e efeito, base do raciocínio experimental e relação na qual a imaginação atua, em substituição à razão demonstrativa. Vimos, nesse contexto, a importância de se perceber o sentido do trabalho do hábito. Nesta seção apontamos mais um elemento: as regras gerais. Os próximos capítulos talvez possam nos mostrar de que forma as regras gerais atuam na delimitação entre espaços distintos da imaginação (uma imaginação atuando de forma regular e outra atuando de forma irregular), com interferência inclusive na



força e vivacidade. A causa e efeito, portanto, envolverá, aspectos que os próximos capítulos terão a função de elucidar, o processo constante de experimentação e regulação (da própria imaginação, bem como dos seus efeitos) por meio dela. A interposição de regras gerais do juízo (noção que também deverá ser melhor precisada), em contraste com a interposição das regras gerais da imaginação, será a expressão desse processo, expressão que decorre do próprio mecanismo de constituição das inferências causais.

## Capítulo III

### Regras Gerais e Racionalidade em Hume

Entender o sentido da exclusão da razão demonstrativa do âmbito da fundamentação da causa e efeito na filosofia humeana foi fundamental para que pudéssemos nos preparar para o debate acerca do estatuto das regras gerais do juízo. Partimos de uma discussão sobre o papel dado por Hume à imaginação no espaço da concepção de ideias. Muitas das considerações desse autor sobre a inferência causal parecem, à primeira vista, inserir a causa e efeito no contexto das atividades da imaginação. Por isso, uma análise das atividades desempenhadas por ela foi um requisito importante para que se esclarecesse em que medida uma ação do hábito sobre essa faculdade instaura um novo domínio, no qual já se pode inicialmente pretender postular uma distinção entre racionalidade experimental e imaginação. Vimos em que medida a diferença entre princípios regulares e irregulares da imaginação, ou, entre regras gerais do juízo e regras gerais da imaginação, representa efetivar essa postulação. E já indicamos como uma investigação sobre o estatuto das regras gerais do juízo era o ponto central de uma reflexão sobre o tipo de racionalidade experimental que pode estar configurada na filosofia humeana.

Se as regras gerais do juízo parecem separar efetivamente o espaço da racionalidade, a pergunta acerca do parâmetro a partir do qual essas regras são formuladas implica consequências para a própria ideia de racionalidade postulada. Neste capítulo discutiremos diretamente essa questão, buscando analisar as hipóteses que vão, desde a completa arbitrariedade das regras gerais do juízo, até a sua fundamentação objetiva. Veremos como é o seu papel normativo que parece se destacar nesse contexto, o que exigirá uma análise posterior acerca das implicações da mesma.

Para tanto, parece-nos indispensável apresentarmos em detalhes as regras para se julgar sobre a causa e efeito, como também são chamadas as regras gerais do juízo no *Tratado*. Em especial, nos aproximarmos daquela regra cujo estatuto desperta mais discussões. Além disso, pensarmos o escopo geral dessas regras, tais como apresentadas no *Tratado*, será uma tarefa importante, a fim de que posteriormente possamos discutir diretamente o estatuto da regulação das inferências causais como um todo.

A primeira apresentação das regras gerais do juízo é feita no *Tratado* e, ademais, é apenas nesse texto que Hume se refere mais diretamente à ideia de regra geral. Mas, como já mencionamos na *Introdução*, constituiu-se como um desafio central a discussão acerca da forma como esse tema é abordado nessa obra humeana. Na nossa segunda seção, enfrentaremos essa questão, procurando defender a presença das regras gerais do juízo na obra mais madura de Hume. Sobretudo, temos a intenção de mostrar em que medida o modo como a problemática é enfrentada na *Investigação* é parte importante do debate concernente ao estatuto dessa regulação das inferências causais.

E é esse debate que será travado na última e central seção deste capítulo. Já deixamos claro qual é propriamente esse debate. Na terceira seção examinaremos cada uma das possíveis posições referentes às regras gerais do juízo, esboçando suas implicações. A partir especialmente de uma análise do sentido da regra *das mesmas causas os mesmos efeitos e vice-versa*, mostraremos em que consiste o *voltar-se do juízo sobre si mesmo* enquanto origem da regulação das inferências causais e da imaginação enquanto tal. Isso para que possamos, no próximo capítulo, pensar mais diretamente o que ele institui do ponto de vista da ideia de racionalidade positivamente estabelecida por Hume.

### III.1 – As Regras Gerais no *Tratado*

Na última seção do capítulo anterior, vimos que Hume introduz a temática das regras gerais no *Tratado*, antes mesmo da seção especificamente a elas dedicada. Nessa obra, é no contexto da discussão pertinente às probabilidades não filosóficas que elas são apresentadas, diferenciadas em regras gerais da imaginação e regras gerais do juízo, ou entre aquelas formadas por meio de princípios irregulares da imaginação e aquelas derivadas de seus princípios regulares<sup>93</sup>.

Embora entendamos que essa temática atinge toda a filosofia humeana, fazendo parte inclusive, ainda que não empregando estritamente os mesmos termos, da *Investigação*, segundo examinaremos na próxima seção, evidentemente é no *Tratado* que a temática é explicitamente introduzida. É nele que Hume elenca certas regras como *regras para se julgar sobre a causa e efeito*, não sendo por outro motivo que grande parte dos comentadores do tema apenas a ele se dedica<sup>94</sup>. Assim, a princípio, iniciaremos o aprofundamento do sentido das regras gerais a partir desse texto. Porém, uma das tarefas desse aprofundamento, partindo do texto mais precoce de Hume, é possibilitar-nos, mais tarde, mostrar como essa temática aparece na *Investigação*, cabendo-nos, então, após, discutir a questão da regulação da causa e efeito na filosofia humeana como um todo. Entender o sentido de cada uma das regras apresentadas por Hume, no *Tratado*, como formas de se julgar sobre a causa e efeito, dessa forma, tem como escopo nos preparar para analisar o estatuto das regras gerais na filosofia humeana (e não apenas no *Tratado*), a fim de que possamos verificar as suas consequências do ponto de vista da distinção entre imaginação propriamente dita e razão.

---

<sup>93</sup> Conforme expusemos no segundo capítulo.

<sup>94</sup> Com poucas exceções, como NOXON (1997, p. 165-185) e FALKENSTEIN (1997, p. 30), que correlacionam o tema das regras para se julgar sobre a causa e efeito com as seções da *Investigação* pertinentes à questão dos milagres, da religião natural, entre outras.

Ainda que a temática das regras gerais, enquanto tal, seja apresentada por Hume já na discussão das probabilidades não filosóficas, conforme mencionamos, é na seção XV, da terceira parte, do primeiro livro do *Tratado*, que Hume explicita quais seriam as oito *regras para se julgar sobre causas e efeitos*, ou, em outros termos, regras gerais do juízo que permitiriam que soubéssemos quando os objetos são, de fato, causa e efeito de outros objetos<sup>95</sup>. Como a filosofia humeana mostrara – e retoma nesse momento – a conjunção constante entre os objetos determina a causalidade entre eles, não havendo qualidades conectivas que possam fundamentar o estabelecimento de uma tal relação, além de, nas palavras do autor, não ocorrer nesse campo uma contrariedade entre os objetos (com exceção da existência e não existência, que nada alterariam nesse caso) que impeça a aplicação da relação de causa e efeito. Segundo Hume expõe, todo objeto pode estar em conjunção constante com outro objeto e, assim, ser considerado causa ou efeito do mesmo. Contudo, isso não significa que qualquer objeto pode ser, de fato, causa ou efeito de outro. As regras gerais do juízo permitiriam estabelecer quando um objeto é, nas palavras de Hume, *realmente* causa ou efeito de outro objeto (*Tratado*, p. 116). Dessa forma, em um certo sentido, elas apareceriam como um elemento adicional à conjunção constante. Assim, nessa seção do *Tratado*, dedicada especificamente às regras para se julgar sobre causas e efeitos, – regras essas cujo estatuto discutiremos na sequência – são apresentadas oito regras gerais, cuja aplicação nas inferências nos permitiria determinar se essas são, de fato, causais. As três primeiras dessas regras repetem os elementos estabelecidos por Hume como as relações existentes entre os objetos que consideramos causa e efeito um do outro. Nesse sentido, essas três primeiras regras determinam que causa e efeito devem ser contíguos no espaço e tempo, que a causa deve ser anterior ao efeito e que deve haver uma união constante entre ambos.

---

<sup>95</sup> Na seção em que discute as probabilidades não filosóficas, entre as quais as regras gerais da imaginação (responsáveis pelo preconceito), Hume observa que o juízo estabelece regras gerais pelas quais podemos regular nossas inferências. Em nota de rodapé, ele afirma que essas regras gerais regulativas são as expostas na seção XV, ou seja, são as regras para se julgar sobre a causa e efeito (*Tratado*, p. 101, n25).

Até esse ponto Hume simplesmente retoma aquilo que analisara anteriormente. Assim, trata-se de reprisar os elementos integrantes da própria definição de causa e efeito enquanto relação filosófica. E, quanto a isso é interessante observar que evidentemente todas as regras devem concorrer para a determinação da causa e do efeito, posto que a própria terceira regra (a união constante) não é suficiente para atribuir a causalidade, pois a análise se inicia pela própria consideração de que todo objeto pode estar em conjunção constante com outros objetos, ainda que nem todos os objetos sejam realmente causas e efeitos uns dos outros (*Tratado*, p. 116). Isso significa, em outras palavras, que não parece ser suficiente para a filosofia humeana a existência dessas três relações, sobretudo quando passamos para a quarta regra, a qual parece introduzir um elemento novo na questão. Por outro lado, parece ser interessante considerar, também, que a necessidade de se estabelecer regras para se julgar sobre a causa e efeito, e inserir entre elas os elementos básicos da própria causa e efeito, mostra que, ainda que a natureza da inferência causal parta desses elementos, nem toda inferência supostamente causal os exige. Por vezes, o estabelecimento da relação causal não parte nem ao menos dos elementos básicos da causa e efeito. Assim, o próprio assentimento, ainda que supostamente causal, depurado, pode ser considerado não causal, o que reforça a tese de que, em um primeiro momento, a crença não é critério suficiente de distinção entre razão e imaginação propriamente dita, assim como a determinação da mente (centro da definição de causa e efeito como relação natural) tampouco é condição suficiente para se classificar um objeto como causa ou efeito de outro. E, se Hume toma como objeto privilegiado, no campo das questões de fato, o *julgar*, como temos mostrado ao longo desta tese, é porque a natureza do julgar nesse campo do conhecimento é justamente o ponto em que imaginação e razão experimental se encontram para que depois se diferenciem. A interposição de regras gerais, dentre as quais aquelas que simplesmente especificam os elementos básicos da relação de causa e efeito, é a forma de se marcar com maior precisão esses limites.

Mas, se as três primeiras regras apenas retomam os elementos básicos da definição filosófica de causa e efeito, a quarta regra apresentada no *Tratado* como regras para se julgar sobre a causa e efeito parece introduzir um elemento novo, do qual decorrerão todas as outras quatro regras, e cujo estatuto será central na discussão do estatuto das regras gerais como um todo. Essa quarta regra geral consiste na afirmação de que a mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito jamais surge senão da mesma causa, da qual se seguiriam a quinta (se diferentes objetos produzem o mesmo efeito, precisam partilhar uma qualidade, que é a causa), a sexta (a diferença de efeitos provenientes de objetos similares deve ser atribuída a alguma diferença nos objetos que as causam), a sétima (da variação de intensidade de um efeito concomitante com variações similares nas causas deve-se inferir que o efeito composto é proporcional ao número de fatores causais operantes) e a oitava regra para se julgar sobre causas e efeitos (se um certo objeto existe durante um tempo sem produzir nenhum efeito, esse objeto não pode ser a única causa daquele efeito).

E é especificamente a quarta regra aquela que desperta uma certa desconfiança quanto à coerência da temática das regras gerais, na medida em que parece preconizar uma uniformidade na natureza, uniformidade essa que Hume evidenciara não poder ser considerada um princípio racional, seja da razão demonstrativa ou mesmo da razão provável. Hume afirma ser a quarta regra geral derivada da experiência:

“A mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito jamais surge senão da mesma causa. Derivamos esse princípio da experiência e ele é a origem da maioria dos nossos raciocínios filosóficos. Pois, quando por meio de algum experimento claro nós descobrimos as causas ou efeitos de algum fenômeno, nós imediatamente estendemos nossa observação para todo fenômeno da mesma espécie, sem esperar pela repetição constante, da qual a primeira ideia dessa relação é derivada (*Tratado*, p. 117)”.

O que Hume afirma, nessa regra, é que derivamos o princípio de que as mesmas causas produzem os mesmos efeitos da experiência e que é a partir dele que passamos a estender a relação de causa e efeito para objetos semelhantes, mesmo sem precisar observar reiteradamente sua repetição constante (ainda que isso não despreze a necessidade de observação de alguma conjunção constante). Assim, por meio dessa regra, a filosofia humeana restitui os efeitos da uniformidade da natureza, até porque ela tem um conteúdo mais extenso que a mera verificação de uma conjunção constante, já que a terceira regra seria suficiente para esse fim. Na quarta regra geral, a filosofia humeana estabelece que as mesmas causas produzirão os mesmos efeitos e, por isso, tendo sido estipulada uma relação causal entre alguns objetos, podemos estender a objetos semelhantes, não observados, essa mesma relação. Além disso, ela, de certa forma, restitui alguns efeitos da ideia de necessidade (ainda que não se confunda com ela, já que a necessidade é mais ampla), posto que explicita que, se algo for considerado causa ou efeito de outro algo, deverá ser de tal forma que produza sempre esse efeito (e não somente às vezes) e que esse efeito seja sempre produto dessa causa.

Esta seção não terá como escopo analisar mais detidamente o estatuto dessas regras, análise que, diante dos problemas que apontamos acima quanto à quarta regra, é fundamental. Cabe-nos neste momento apresentar e detalhar as regras que Hume expõe no *Tratado*, a fim de, mais adiante, verificar suas consequências do ponto de vista de uma possível separação entre imaginação e racionalidade experimental. Quanto à quarta regra, nesse sentido, é interessante perceber inicialmente o que ela estabelece, já verificando como ela é central no que tange à discussão sobre as regras gerais. E, nesse aspecto, é importante entender que Hume considera ser essa regra derivada da experiência, permitindo-nos realizar o processo indutivo-causal, segundo o qual, pela observação de um grupo de objetos, podemos inferir consequências de toda uma espécie de objetos.



É dessa regra que depende a observação correta de uma relação causal, posto que as outras, que dela se seguem, especificam suas implicações para o estabelecimento dessa relação. Assim, tendo em vista que as mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos e os mesmos efeitos provêm sempre das mesmas causas, uma diferença nos efeitos de objetos semelhantes deriva de qualidades diferentes nesses objetos, portanto, em realidade, o elemento a ser considerado a causa já não é mais aquele objeto, mas sim um objeto ou qualidade ainda mais específico. Isso exclui a própria ideia de irregularidade e mostra como deve ser buscada a regularidade, por meio de uma pesquisa que perceba as causas não observadas atuando. Ou seja, efeitos semelhantes provenientes de objetos diferentes evidenciam que há algo em comum (que exige o prolongamento da pesquisa) nesses objetos diferentes e que, portanto, esse elemento semelhante é a causa verdadeira dos efeitos, tendo em vista que a mesma causa sempre produz o mesmo efeito e o mesmo efeito decorre sempre das mesmas causas. No mesmo sentido, se há efeitos diferentes é porque esses efeitos procederam de causas diferentes. Em outras palavras, toda diferença nos efeitos deve ser considerada uma evidência de que as causas desses efeitos são diferentes e que, caso tenha se suposto haver uma única causa para ambos os efeitos, deve-se perceber que ou há causas diferentes ou, novamente, a causa propriamente dita era mais particular. Novamente, o que se exige é uma nova consideração da experiência, a fim de que se perceba que a conjunção observada não era, por exemplo, entre A e B, mas sim entre C e B, ou que não era exatamente o evento A, mas algo mais específico dentro desse evento. Da mesma forma, caso se observe a diminuição ou aumento de um efeito, deve-se considerar que a sua causa são partes diferentes de determinado objeto e não o objeto enquanto tal, novamente, portanto, que a causa é mais particular do que se supunha. E, ainda, caso se suponha que um objeto é causa de outro, deve-se observar uma certa contiguidade espaço-temporal entre ambos, de modo que a existência paulatina de um objeto, sem a produção do efeito, mostraria que esse objeto é parte da causa e não a causa como um todo. Novamente se constataria

que esse objeto não é causa, mas sim outro objeto ou espécie de objeto. Ou seja, haveria a orientação para que se perceba a conjunção constante entre objetos de modo mais particularizado, assim, para que a própria percepção da experiência seja refinada. Disso partiriam os processos resumidos nas regras cinco a oito, quais sejam, a consideração de que se vários objetos produzem o mesmo efeito isso se deve a uma causa em comum nesses objetos (a qual é a verdadeira causa do efeito), a determinação de que a produção de efeitos diversos a partir de supostas causas semelhantes implica uma diferença existente na causa (e assim, novamente, que a verdadeira causa deve ser melhor especificada), a conclusão de que um aumento ou redução de um objeto se deve a um aumento ou redução correspondente em sua causa (portanto, que a causa deve ser considerada uma composição de partes de um mesmo objeto) e, por fim, o estabelecimento de que se um objeto existe durante um tempo sem produzir seu suposto efeito, isso se deveria ao fato de que esse objeto não é propriamente a causa desse objeto e sim uma soma de fatores, dentre os quais aquilo que era a suposta causa se encontraria<sup>96</sup>.

E justamente esse refinamento da análise da experiência é o escopo, de modo geral, de todas as regras apresentadas no *Tratado*. Por isso, podemos destacar outras regras que, ainda que não estejam elencadas entre as oito regras para se julgar sobre causas e efeitos, são fundamentais nesse processo. No fundo, de certo modo elas resumem esse escopo, bem como as consequências do processo de aplicação das regras gerais. Uma delas é mencionada na sequência das oito regras gerais, como uma síntese das mesmas, e consiste na necessidade de separar, nas circunstâncias, o essencial do supérfluo. Hume afirma textualmente ser essa a dificuldade própria da filosofia experimental:

---

<sup>96</sup> Uma das discussões sobre esse princípio que também será objeto de uma avaliação futura é o fato dele ser um princípio de Newton, ou, ainda, possivelmente inspirado em Bacon. Sobre esse tema ver nota 115.

“Não há fenômeno na natureza que não seja composto e modificado por muitas circunstâncias diferentes. Assim, para chegarmos ao ponto decisivo, precisamos separar cuidadosamente o que é supérfluo, e investigar por novos experimentos se cada circunstância particular do primeiro experimento lhe era essencial (*Tratado*. p. 117)”.

Assim, a separação entre essencial e supérfluo (orientada pelo princípio segundo o qual as mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos e os mesmos efeitos procedem das mesmas causas) resume em certa medida o núcleo das quatro últimas regras para se julgar sobre causas e efeitos. Ademais, na discussão quanto à oposição entre regras gerais do juízo e da imaginação – que apresentamos brevemente no capítulo anterior e que analisaremos mais detidamente na terceira seção – é justamente a separação entre essencial e supérfluo que qualifica as regras gerais do juízo:

“Em quase todas as espécies de causas há uma complicação de circunstâncias, em que algumas são essenciais e outras superficiais, algumas são absolutamente necessárias para a produção do efeito e outras estão a ele conjugadas apenas por acidente. (...) Mais tarde observaremos algumas regras gerais pelas quais devemos regular nossos julgamentos sobre causas e efeitos. Essas regras são formadas a partir da natureza do nosso entendimento e de suas operações nos juízos sobre os objetos. Por meio delas aprendemos a distinguir as circunstâncias acidentais das causas eficientes e quando percebemos que um efeito pode ser produzido sem a concorrência de alguma circunstância particular, concluímos que aquela circunstância não fazia parte da causa eficiente, embora frequentemente conjugada com ela” (*Tratado*. p. 100-101).

Da mesma forma, conforme a sequência dessa passagem, é a orientação segundo o essencial ou o supérfluo que distingue juízo e imaginação:

“Mas como essa conjunção frequente faz com que essa circunstância necessariamente tenha um efeito sobre a imaginação, apesar de ser contrária ao que concluímos pelas regras gerais, a oposição desses princípios cria uma oposição no nosso pensamento, e nos faz atribuir uma inferência ao nosso juízo e outra à nossa imaginação. A regra geral é atribuída ao nosso juízo, por ser mais extensa e constante. A exceção à imaginação, por ser mais caprichosa e incerta (*Tratado*. p. 101).

Nesse sentido, há uma regra complementar a essa, esboçada por Hume também na seção diretamente dedicada à exposição das regras para se julgar sobre a causa e efeito, embora não elencada entre as oito regras, que é a necessidade de se ampliar ao máximo os experimentos. A sagacidade é apontada como um dos elementos necessários para se separar os elementos essenciais dos circunstanciais. Escolher o caminho correto para a investigação, entender de forma mais rápida possível quais os elementos que têm maiores chances de serem os essenciais na causa e efeito, sem dúvida, é fundamental. Contudo, aliada à sagacidade para escolher o caminho correto, encontra-se a necessidade de realizar o maior número de experimentos possíveis, a fim de se evitar a formação de uma relação causal apressada, a qual estabeleça como causa ou efeito o elemento circunstancial e não o essencial.

Assim, o próprio ato constante de realizar experimentos passa a ser peça fundamental da descoberta de relações de causa e efeito. Em consequência, tentar formular o juízo com base em um número adequado de experiências e procurar adequar o assentimento ao grau de evidência proporcionado por essas experiências, também se tornam procedimentos inerentes ao processo de regulação da causa e efeito, ainda que isso não elimine o fato de ser, em geral, a imaginação que tem a influência inicial predominante, como veremos. O apontamento dessas regras, apresentadas no *Tratado*, conforme já comentamos, tem a intenção de nos preparar para a discussão do seu estatuto e das implicações que esse processo de regulação possui para a definição de um campo possível de racionalidade experimental, na filosofia humeana como um todo.

Portanto, mais do que especificar cada detalhe das oito regras *para se julgar sobre a causa e efeito*, coube-nos aqui traduzir o seu sentido geral. É claro que algumas delas – mais especificamente a quarta regra – terão que ser aprofundadas, analisando-se o seu sentido mais particular. Mas essa já será uma tarefa ligada à discussão do estatuto e das consequências da regulação em Hume. Em realidade, é essa a tarefa mais complexa deste capítulo e da tese como um todo, a qual enfrentaremos na terceira seção. Antes, precisamos esclarecer como é possível ampliar a temática da regulação em Hume para a sua filosofia epistemológica como um todo, portanto localizar na *Investigação* a temática da regulação da causa e efeito, buscando perceber o papel que ela exerce nessa obra. Também esse será um passo para se pensar o estatuto da regulação em Hume, não só por nos permitir afirmar que essa discussão é pertinente à obra humeana como um todo, e não só ao *Tratado*, mas, adicionalmente, por nos oferecer outros subsídios para a análise do estatuto das regras gerais do juízo.

### III.2- As Regras Gerais na *Investigação*

Conforme já abordamos no capítulo anterior, a temática das regras gerais só é diretamente analisada no *Tratado*. Na *Investigação* não há qualquer seção dedicada especificamente ao tema e nem mesmo uma menção mais clara à existência de *regras para se julgar sobre a causa e efeito*. Isso poderia sugerir que o tema da regulação está totalmente ausente na *Investigação* e que uma tal discussão deve estar circunscrita ao *Tratado*, não se devendo investigar as decorrências da regulação da imaginação, para a definição do campo de racionalidade experimental, na obra de Hume como um todo, mas tão somente na sua obra inicial. No entanto, entendemos que essa interpretação é equivocada e que a temática da regulação aparece na *Investigação*, ainda que não diretamente explorada por meio da expressão

*regras gerais*. Apontar o modo como esse tema é desenvolvido nessa obra, portanto, parece ser uma tarefa bastante relevante, a que nos dedicaremos nesta seção. É incluindo a discussão na obra mais madura de Hume, afinal, que poderemos garantir a importância do assunto.

Como temos mostrado ao longo desta tese, a questão das regras gerais está diretamente ligada à discussão sobre o estatuto da relação de causa e efeito. De modo geral, a análise quanto à distinção entre fantasia e racionalidade, no campo das questões de fato, evidentemente não está circunscrita ao *Tratado*, tendo em vista que a *Investigação* retoma o tema do fundamento da causa e efeito, chegando até a aprimorá-lo. Mesmo na intenção de ser uma obra mais popular, a *Investigação* não parece simplificar a análise da causa e efeito, ao contrário de outras temáticas, as quais sofrem, em muitos casos, drásticas reduções de análise. Ainda que às vezes aparecendo em outros termos, todos os temas principais da questão das regras gerais estão presentes na *Investigação*. Dessa forma, problemas como o limite entre os conceitos de ficção e crença, a possibilidade de se estabelecer uma diferença entre crença justificada e crença não justificada, a dupla definição de causa e efeito, a possibilidade de se falar em uma progressão entre a forma vulgar e douta de se julgar em Hume, entre outros, permanecem nessa obra, e implicam por si só a necessidade de aplicação a ela da questão das regras gerais, ou, para sermos mais exatos, da regulação.

Mas não é apenas indiretamente que constatamos a presença da temática da regulação na *Investigação*. Ainda que não apareça segundo o termo *regras gerais*, com exceção de uma única vez, esse tema está diretamente analisado na *Investigação*. Inicialmente podemos apontar a própria menção que Hume faz, no contexto da análise da conexão necessária, ao processo de formação de uma regra geral:

“Mesmo após um caso ou experimento, em que observamos que um evento particular se seguiu a outro, não estamos autorizados a formar uma regra geral ou a predizer o que acontecerá em casos semelhantes (...) (*Investigação*, p. 144)”.

Como mostramos no capítulo anterior, Hume argumenta não ser possível formar, por meio de um princípio da razão, uma regra geral, a partir de um caso só, inferindo-se a partir dela a existência de um objeto. Mas, segundo também apontamos anteriormente, há a indicação, na *Investigação*, de que a constituição de uma relação causal é já a formação de uma regra geral concernente aos objetos. E, o que também a *Investigação* indica, comentávamos, é que o estabelecimento dessa regra geral decorre da determinação da imaginação a passar de um objeto a outro. Nesse sentido, a distinção entre modos regulares e irregulares de se formular essa regra, a metodologização da imaginação para realizar essa atividade, o impacto da dupla definição de causa e efeito nessa metodologização, encontram um espaço necessário de análise também nessa obra.

Por outro lado, essa menção no texto mais maduro de Hume à ideia de *regra geral* como uma das etapas da inferência causal, permite-nos entender melhor porque no *Tratado* Hume analisa o tema da regulação na inferência causal (ou da intervenção de princípios na inferência causal) por meio da noção de *regra geral*. De certa forma, a passagem do passado ao futuro exige a formulação de regras gerais<sup>97</sup>. E o modo correto (regular e estável) ou incorreto (irregular e instável) de se formular regras gerais é um pouco o que está em jogo quando se pretende separar racionalidade e imaginação, nesse contexto. Tanto a ideia de que *todo fogo queima*, como a ideia de que *todo francês é superficial*, são regras gerais, as quais orientarão as inferências futuras (ao constatarmos a presença de fogo, por exemplo, não nos aproximaremos por nos remetermos à regra *todo fogo queima*, assim como há a hipótese de, ao encontrarmos um francês, inferimos imediatamente que ele é

---

<sup>97</sup> Quanto a esse assunto, ver página 167.

superficial, por interposição da regra *todo francês é superficial*, a qual, contudo, diferentemente da primeira, não é racional).

Mas, a *Investigação* parece refletir que, mais propriamente, as regras gerais da imaginação (*todo francês é superficial, por exemplo*) e as regras para se julgar sobre causas e efeitos são regras em sentido muito diferente. Assim, se *todo francês é superficial* e *todo fogo queima* são propriamente regras gerais em um sentido muito semelhante (ainda que com origens muito distintas, quais sejam, imaginação e juízo), *todo francês é superficial* e *das mesmas causas devemos supor os mesmos efeitos e vice-versa* parecem ser regras gerais (porque regras que pressupõem uma aplicação geral) em um sentido distinto, posto que as *regras para se julgar sobre causas e efeitos*, como veremos, parecem ser mais propriamente princípios, regras sobre como formular regras gerais. Por isso, a *Investigação*, ao retomar algumas das regras para se julgar sobre a causa e efeito, conforme veremos logo abaixo, não as expõe segunda a nomenclatura *regras gerais*, o que corrige a negligência de se fazer supor que as regras gerais da imaginação e os princípios para regulação da causa e efeito têm origem em um mesmo espaço, o da própria imaginação, enquanto princípio meramente associativo. Além disso, evidencia que o processo de regulação da causa e efeito não se destina apenas a evitar a formulação de preconceitos (regras gerais da imaginação), mas também de todas aquelas inferências que se originam de forma irregular, como, por exemplo, as derivadas da educação, da paixão. Mais do que isso, mostra que o foco central é o da necessidade de regular continuamente as nossas inferências causais – e não propriamente o de pontuar regras fixas, limitadas apenas ao número de oito – o que, inclusive, torna mais evidente a ligação entre toda a temática das regras gerais e a da moral, estética e teologia.

Nesse sentido, quando Hume retoma a temática na *Investigação* não é mais uma discussão de *regras para se julgar sobre causa e efeito* que será anunciada, o que provavelmente sugeriu durante muito tempo que essa discussão estaria ausente nesse texto. Porém, uma análise sobre os modos que



devemos regular nossos juízos encontra-se em vários momentos da *Investigação*, em muitos deles, inclusive, retomando-se textualmente parte das oito *regras para se julgar sobre a causa e efeito*, do *Tratado*. Assim, a regulação de inferências e a subsequente demarcação do espaço legítimo da causa e efeito, ainda que em um tom diverso, está presente na análise sobre a razão dos animais, na discussão sobre os milagres, sobre o tema da liberdade e necessidade e sobre a religião natural, na *Investigação*. Com exceção da discussão sobre a razão dos animais, esses temas não se encontravam no primeiro livro do *Tratado*. Em realidade, além da questão da razão dos animais e da liberdade e necessidade, as outras temáticas tampouco eram analisadas no contexto do *Tratado*<sup>98</sup>. Já na *Investigação*, essas questões passam a fazer parte da análise do entendimento, ainda que sejam assuntos evidentemente ligados também a outros aspectos da filosofia humeana. De certo modo, isso já indica que elas se inserem no contexto de discussão pertinente a esta tese, porquanto é uma análise das inferências que podemos realizar racionalmente que está em jogo na abordagem desses temas.

Na discussão sobre a razão dos animais na *Investigação* (seção 9, p 168), Hume retoma em grande parte os argumentos da seção do *Tratado* pertinente às regras para se julgar sobre a causa e efeito, mostrando como o raciocínio acerca de fatos é realizado também pelos animais, o que provaria ser esse derivado do costume (e esse entendido como instinto) e não da razão. É nessa perspectiva que a filosofia humeana defende que os animais possuem razão experimental, tendo em vista ser a própria razão concernente às questões de fato fundada no costume e na experiência e não na razão demonstrativa. Contudo, obviamente, se Hume estabelece uma similaridade de fundamento entre a razão dos animais e a dos humanos, por outro lado, especificamente na *Investigação*, deixa claro que entende haver uma diferença entre homens e

---

<sup>98</sup> Segundo NOXON (1973, p. 167), Hume pretendia ter inserido o tema dos milagres no *Tratado*, tendo o retirado por sugestão do seu editor, Joseph Butler.

animais, e entre os próprios homens, nesse aspecto. Para tanto, apresenta, em nota, critérios pelos quais podemos distinguir os entendimentos humanos:

“Como todo raciocínio sobre questões de fato ou causas é derivado meramente do costume, pode-se perguntar como ocorre que os homens superem os animais quanto ao raciocínio e que um homem supere em muito outro homem”. Não tinha o costume a mesma influência em todos esses? Devemos tentar explicar brevemente a grande diferença entre os entendimentos humanos. Depois disso a razão da diferença entre homens e animais será facilmente compreendida:

De início, já verificamos que a discussão é realizada em um sentido bem diverso do *Tratado* e que a questão passa a ser a distinção entre os entendimentos humanos e não o estabelecimento de *regras gerais*. Mas, se analisamos atentamente o texto humeano, percebemos que o assunto desenvolvido é o mesmo das regras gerais do *Tratado* e que o que está em jogo é demarcar o modo pelo qual realizamos as nossas inferências, seja racionalmente ou não:

"1.Quando já vivemos algum tempo e nos acostumamos com a uniformidade da natureza, adquirimos um hábito geral, pelo qual sempre transferimos o conhecido para o desconhecido e concebemos o último como semelhante ao primeiro. Por meio desse princípio habitual geral, consideramos mesmo um único experimento como fundamento do raciocínio e esperamos um evento similar com algum grau de certeza, quando o experimento foi feito corretamente e livre de todas as circunstâncias estranhas. Assim, observar as consequências das coisas deve ser considerado assunto de grande importância e como um homem pode superar muito o outro em atenção e memória e observação, isso fará uma grande diferença em seu raciocínio; 2.Onde há uma complicação de causas para produzir algum efeito, um entendimento pode ser muito mais amplo que outro e mais hábil para compreender integralmente o sistema de objetos e para inferir com precisão suas consequências; 3.Um homem pode sustentar a cadeia de consequências numa extensão maior que outros; 4.Poucos homens podem pensar por um longo tempo sem cair em uma confusão de ideias e confundir uma por outra, havendo vários graus dessa fraqueza; 5.A circunstância da qual o efeito depende é frequentemente envolvida por outras circunstâncias, as quais são estrangeiras e extrínsecas. A separação entre elas constantemente requer uma grande atenção, rigor e sutileza; 6.A formação de máximas gerais da observação particular é uma operação muito delicada e nada é mais comum que – pela precipitação e limitação da mente, que não considera todos os lados da questão – cometer erros nesse aspecto; 7.Quando raciocinamos a partir de analogias, o homem que tem a maior experiência ou maior capacidade de sugerir analogias raciocinará melhor; 8.As tendências derivadas do preconceito, educação, paixão, partido, etc., têm mais influência em algumas mentes do que em outras; 9.Depois que adquirimos confiança no testemunho humano, livros e discussões ampliam a esfera de experiências e de pensamento de alguns homens mais que de outros". (*Investigação*, p.167 n)

Vemos retomada nesse texto grande parte das regras gerais para se julgar sobre a causa e efeito, além de podermos identificar a rejeição do procedimento qualificado, no *Tratado*, como regras gerais da imaginação. Ainda que Hume não se utilize aqui da expressão *regras gerais*, o procedimento de regulação da experiência, sugerido no *Tratado*, é plenamente recuperado. No *Tratado*, a seção sobre a razão dos animais não se dedicava ao tema das regras gerais, mas aparecia imediatamente depois da pertinente ao assunto, tendo Hume, inclusive, afirmado que o fato de, a partir da discussão sobre as regras, ser importante concluir que há uma necessidade de se ampliar ao máximo o número de experimentos, torna conveniente estabelecer uma discussão sobre a razão dos animais e sua diferença com a razão humana (*Tratado*, p. 118). De certo modo, já o *Tratado* indicava uma conexão entre o tema da razão dos animais e o da regulação das inferências como forma de se estabelecer um campo de maior racionalidade. A *Investigação* consolida essa perspectiva.

Nesse contexto, a quarta regra do *Tratado*, que é a central na discussão quanto ao estatuto das regras gerais, é retomada logo no início da nota da *Investigação*. É a ideia de que das mesmas causas se seguem os mesmos efeitos a evocada por Hume no item 1, e seria por meio dessa ideia que realizaríamos inferências baseados em experimentos únicos, com base na transferência das conclusões a objetos semelhantes<sup>99</sup>. Como já mencionamos, a discussão sobre o estatuto desse princípio será realizada em outro momento, mas nos cabe aqui observar a semelhança entre *Tratado* e *Investigação*, na exposição daquele que indicávamos como o princípio central das regras para se julgar sobre causas e efeitos, por meio do qual passamos a não mais exigir a percepção direta de uma conjunção constante, mas sim, nos termos da *Investigação*, adquirimos o *hábito geral* de transferir o conhecido ao

---

<sup>99</sup> Mas é preciso observar que, conforme argumenta MONTEIRO (2003, p. 65-85), isso não significa o caso de uma inferência a partir de uma experiência singular. Na questão pertinente à quarta regra, temos os casos de generalização, em que universalizamos as conclusões para toda uma classe de objetos, a partir de uma ou mais experiências. No caso da experiência singular, teríamos inferências a partir de um único caso, quando falamos agora de uma nova classe ou de um subtipo do objeto.

desconhecido. E, para lembrarmos, no *Tratado*, era dessa regra que decorriam as regras cinco a oito, tendo Hume afirmado que elas necessariamente se seguiam do princípio segundo o qual das mesmas causas se seguem os mesmos efeitos. Embora a *Investigação* não retome mais essas regras, evidentemente o procedimento de regulação instaurado por elas, tendo em vista que é diretamente derivado do princípio segundo o qual das mesmas causas devem se seguir sempre os mesmos efeitos e vice-versa, pode ser inferido também na *Investigação*, sobretudo porque essas regras apenas especificavam a quarta, segundo o que já comentamos.

No mesmo sentido, a necessidade de se separar as circunstâncias essenciais das supérfluas está textualmente nessa parte da *Investigação*. No item 5, Hume aponta ser a capacidade de separar as circunstâncias, a qual exigiria atenção, rigor e sutileza, um dos critérios que distingue os entendimentos humanos. Vimos em relação ao *Tratado* como a distinção entre circunstancial e essencial resumia todo o escopo das regras gerais, aparecendo na discussão das probabilidades não filosóficas, inclusive, como aquilo que distingue o julgamento vulgar e científico. Agora, na *Investigação*, ela é retomada como um dos critérios que distinguem os entendimentos. A necessidade de atenção na passagem do particular ao geral decorre justamente desse princípio, tendo em vista que mesmo havendo percepção de uma conjunção constante é preciso estabelecer corretamente os objetos envolvidos, já que as circunstâncias são comumente complexas. Toda passagem do particular ao geral se faz segundo a formulação de uma regra geral. É por meio dela que o fato passado orienta o fato futuro, por intermédio da imaginação. Nessa formulação, erros podem ser cometidos. Ainda que Hume reconheça a determinação da mente para passar de um objeto a outro, mostra nesse momento como é possível regular essa passagem, ou, pelo menos, como se pode distinguir entre níveis distintos pelos quais ela é feita.

Justamente por isso a temática das probabilidades não filosóficas é retomada, na sequência da *Investigação*. Hume observa haver distinção entre

os homens quanto à influência gerada pelos preconceitos, educação, paixão e, acrescenta, partidos políticos. No *Tratado*, são exatamente os preconceitos os exemplos de regras gerais da imaginação, deixando-se lá claro a influência que eles exercem na formulação das inferências, conforme comentamos e aprofundaremos mais adiante. Além disso, como também já falamos anteriormente, a educação e a paixão são justamente os exemplos utilizados por Hume para argumentar ser possível uma ficção adquirir força e vivacidade, passando de mera ficção da imaginação a uma crença. Na *Investigação*, ele observa ser a maior ou menor influência desses elementos uma das distinções entre os entendimentos humanos.

É interessante observar, ainda, que o que essa nota na *Investigação* esclarece é a existência de um processo de regulação das inferências e que é esse processo o aspecto central da questão e não propriamente cada *regra* ou *princípio* específico. Como Hume observa, o grupo de itens que distinguiriam os entendimentos humanos não é fechado, sendo possível destacar outras circunstâncias de diferenciação. Assim, a *Investigação* introduz a questão do uso de analogias e a necessidade de ampliar a esfera da experiência por meio de livros e debates. Da mesma forma, pode-se vislumbrar que a aplicação de regras e da reflexão para corrigir as inferências e o grau de assentimento depositado nelas contempla a possibilidade de novos critérios para se delimitar imaginação e razão, como expõe Hume: “Seria fácil descobrir muitas outras circunstâncias que fazem a diferença entre os entendimentos dos homens” (*Investigação*, p. 166-7n).

E é esse processo de regulação, o qual observamos ser o elemento central da discussão sobre regras gerais, que se encontra presente nas seções da *Investigação* que se inseriram na análise sobre o entendimento, ao contrário do seu contexto de discussão no *Tratado*. Além da seção sobre a razão dos animais, a seção dedicada ao tema da liberdade e necessidade, por exemplo, apresenta alguns elementos que podem nos auxiliar na compreensão do

estatuto da regulação do juízo e na discussão, de faremos na próxima seção, quanto à dupla definição da causa e efeito.

Na discussão sobre liberdade e necessidade, empreendida no *Tratado* e na *Investigação*, Hume tece algumas considerações sobre a ideia de regularidade. Segundo ele, nessa seção, se em alguns assuntos a ação humana não pareceria apresentar regularidade, isso não significa que ela não possua causas, mas sim a necessidade de que continuemos procurando as causas, ou seja, que continuemos buscando a regularidade, em detrimento da hipótese do acaso:

“O vulgo, que toma as coisas conforme sua aparência mais imediata, atribui a incerteza dos eventos a uma incerteza das causas, sugerindo que as últimas falham constantemente na sua influência usual, ainda que não encontrem impedimentos para suas operações. Filósofos, observando que na maior parte da natureza há uma grande variedade de fontes e princípios ocultos, em virtude de sua pequenez e de seu afastamento, acham que é ao menos possível que a contrariedade de eventos não decorra de alguma contingência na causa, mas da operação secreta de causas contrárias. Essa possibilidade é convertida em certeza, quando posteriormente observam, após um exame preciso, que uma contrariedade de efeitos sempre revela uma contrariedade de causas e procede de sua mútua oposição. Um camponês não pode dar melhor razão para a parada de um relógio além de dizer que ele não funciona bem. Mas um artesão facilmente percebe que a força das molas ou pêndulo tem sempre a mesma influência sobre as engrenagens e que se o seu efeito habitual não acontece, pode ser em virtude de um grão de areia, por exemplo, que para todo o movimento. Da observação de várias instâncias paralelas, filósofos formam a máxima de que a conexão entre todas as causas e efeitos é igualmente necessária e que a aparente incerteza em algumas instâncias procede da oposição secreta de causas contrárias” (*Investigação*, p. 153).

A rejeição do acaso, fundada agora não em um raciocínio, mas no hábito, passa, então, a atuar como princípio, conforme podemos perceber, possuindo consequências na regulação da experiência e também da imaginação (evitando, por exemplo, a precipitação nas conclusões). A *Investigação* torna, nessa seção, isso ainda mais evidente do que estivera no *Tratado*. Isso significa que a busca pela regularidade passa a atuar como princípio, tendo em vista que, apesar de uma aparente irregularidade o que se deve concluir é o desconhecimento parcial da causa ou circunstâncias envolvidas e não a

inexistência da causa. Dessa forma, toda a vez que se percebe uma irregularidade, isso não passa a ser motivo para que refutemos a nossa organização do mundo segundo a relação causal, mas sim que insistamos na própria relação de causa e efeito, e busquemos as causas desconhecidas ou, podemos afirmar, busquemos a regularidade não percebida (seja por uma percepção mais apurada, seja pela realização de inúmeras experiências, por exemplo).

A cientificidade de determinadas áreas do conhecimento, aliás, é defendida com base nessa *aposta* na regularidade. Hume observa, na *Investigação*, que a regularidade no comportamento nos permitiria uma observação capaz de regular a conduta futura, além de ser aquilo que propriamente dá algum sentido ao estudo do comportamento, como algo capaz de revelar os motivos das ações:

“O que seria da *história* se não tivéssemos confiança na veracidade do historiador, de acordo com a experiência que temos adquirido da humanidade? Como a *política* poderia ser uma ciência, se leis e formas de governo não tivessem uma influência uniforme na sociedade? Onde estaria o fundamento da moral se certos caracteres particulares não tivessem o poder de produzir certos sentimentos particulares, e se esses sentimentos não tivessem uma operação constante nas ações?” (*Investigação*, p. 155).

Da mesma forma, a seção sobre a questão dos milagres, na *Investigação*, parece discutir aquilo que está no fundo de uma análise sobre regras gerais, a saber, a distinção entre imaginação propriamente dita e razão. Dado haver uma ruptura entre razão experimental e razão demonstrativa na sua filosofia, Hume parece pretender mostrar porque a crença em milagres não é racional, mostrando-nos em que sentido a experiência deve ser considerada origem das inferências. Essa seção, de modo geral, procura analisar o grau de certeza que pode ser derivado do testemunho humano na comprovação de

milagres<sup>100</sup>. Hume argumenta que nenhum testemunho humano pode ser considerado elemento suficiente para a comprovação de milagres, não conferindo probabilidade e muito menos prova a esses eventos. Grande parte da análise dessa questão na *Investigação* é o desenvolvimento de um princípio que Hume expõe logo no início da seção. Utilizando-se de um termo que aparecia justamente na seção sobre as probabilidades não filosóficas, no *Tratado*, no contexto da discussão das regras gerais da imaginação – *wise man* – Hume apresenta uma regra para a crença em supostas relações causais:

“Um homem sagaz, dessa forma, proporciona a sua crença à evidência. Naquelas conclusões que são fundadas em uma experiência infalível ele espera esse evento com o maior grau de segurança e considera sua experiência passada como *prova* da existência futura daquele evento. Em outros casos ele procede com maior cautela. Ele pesa os experimentos contrários. Considera qual dos lados é suportado por um número maior de experimentos. E é para esse lado que ele se inclina, com dúvida e hesitação. E quando finalmente fixa seu julgamento a evidência não excede o que propriamente chamamos de *probabilidade*” (*Investigação*, p. 170).

Assim, uma atitude que ele qualifica como própria do homem sagaz é possuir crença proporcional à evidência. E o grau de evidência, nesse caso, é dado pela própria experiência, de forma que uma correta observação da mesma e regulação da crença por meio dessa correta observação é o comportamento esperado desse homem. Como Hume mostrara anteriormente, não há possibilidade de se suspender o juízo em relação aos fatos da experiência. Em outras palavras, segundo esse autor, a crença é um efeito natural da observação da experiência e dos princípios da natureza humana. Mesmo que tenhamos quarenta e nove eventos de uma espécie e cinquenta da espécie oposta, não deixaremos de crer no evento que possui uma maior ocorrência. Contudo, na discussão sobre os milagres, Hume observa que os

---

<sup>100</sup> Como observa NOXON (1973, p. 177), na discussão sobre os milagres a questão central são as regras que podemos estabelecer para validar o testemunho histórico. E, no mesmo sentido, observa (p. 165) que a análise da religião natural representa uma ponderação sobre a racionalidade da causa e efeito e das generalizações que fazemos a partir dela. Além disso, argumenta (p. 185) que nos *Diálogos*, por exemplo, há também a tentativa de oferecer critérios para diferenciar hipótese empírica e romance histórico.



homens sagazes não deixarão de crer, mas seu juízo estará apoiado no peso das experiências para o qual ele penderá. Somente quando a experiência for infalível deverá possuir crença correspondente à prova e sua crença não poderá ser senão probabilidade, quando houver experiências opostas.

Hume afirmava textualmente no *Tratado* que há graus distintos de crença na memória, provas e probabilidades. E agora na *Investigação* deixa clara a necessidade de se diferenciar esses graus de evidência e que o reflexo dessa diferenciação na crença é consequência da correta observação da experiência, ato próprio do homem sagaz. Hume também observava, no *Tratado*, que a diferença de força e vivacidade das ficções e convicções era proveniente da reflexão e das regras gerais. No contexto da discussão sobre os milagres, na *Investigação*, essa perspectiva de regulação é novamente retomada, cabendo ao homem sagaz fazer a força e vivacidade de uma ideia correspondente à experiência. Nesse sentido, conforme afirma, é bastante racional conferir evidência quase completa se em cem eventos apenas um foi contrário, o que não ocorre se o grau de contrariedade é maior. Isso atua como uma regra de composição do grau de força e vivacidade de uma ideia, ainda que Hume deixe clara a influência que certos elementos, como a eloquência, exercem nesse contexto. Cabe ao homem sagaz regular sua crença pela regra da proporcionalidade da evidência. E Hume acrescenta:

“Podemos observar na natureza humana um princípio que, se estritamente examinado, poderá diminuir muito a segurança que podemos ter, a partir do testemunho humano, em qualquer tipo de prodígio. A máxima pela qual comumente empregamos nos nossos raciocínios é que os objetos dos quais não tivemos experiência se assemelham àqueles de que tivemos, ou que o que temos visto como mais usual é sempre mais provável e que, onde há uma oposição de argumentos, devemos dar preferência àqueles que são fundados no maior número de observações passadas”. (*Investigação*, p. 174-5)

Por conseguinte, conforme já mencionamos, Hume não nega a influência de certos elementos no julgamento humano, tais como a eloquência e a excitação das paixões, o que explicaria a ocorrência da crença em milagres,

ainda que contrária aos elementos básicos da causa e efeito. Nessa passagem, inclusive, ele observa que essa influência é a quebra de uma regra da natureza humana, qual seja o princípio segundo o qual os objetos dos quais não temos experiência se assemelham aos dos quais temos, destaque-se, princípio que parece repetir a quarta regra para se julgar sobre causas e efeitos. Da mesma forma, seria a quebra da regra segundo a qual deveríamos julgar com base no número de eventos, regra cujo seguimento era qualificado como próprio do homem sagaz. E, por fim, Hume indica na sequência da passagem haver uma influência da religião, da paixão e do entusiasmo da imaginação no julgamento. Para recordarmos, a maior ou menor influência das paixões, educação, ideias políticas e preconceitos no julgamento aparece como um dos diferenciais entre entendimentos humanos, na seção 9, da *Investigação*. No contexto da discussão sobre os milagres, Hume, justamente, analisa a influência de alguns desses aspectos e mostra a necessidade de se regular a crença segundo os graus de evidência que possuem as provas, probabilidades e, podemos acrescentar, ficções (na verdade, essas com grau zero). É isso que determina a diferença entre os *wise men* e o vulgo, distinção que, como aprofundaremos na próxima seção, aparece fortemente na discussão sobre regras gerais da imaginação e do juízo.

Assim, no debate sobre a credibilidade do testemunho humano como prova da ocorrência de milagres um das questões também analisadas é a regulação das nossas inferências causais e do assentimento que devemos dar a elas. Da mesma forma, na seção 11, da *Investigação, Da Providência Particular e do Estado Futuro*, parte do debate envolve também esse processo de regulação. Nessa seção, em que o foco inicial é a investigação quanto à racionalidade da religião natural, novamente a análise depende em grande parte de um princípio esboçado por Hume, sobre o juízo na causa e efeito:

“Quando inferimos alguma causa particular de um efeito, precisamos proporcionar um ao outro e nunca atribuir à causa qualidades além das estritamente necessárias para produzir o efeito. A elevação, sobre um dos pratos da balança, de um corpo de dez onças, pode servir de prova de que o peso do objeto que está do outro lado da balança pesa mais de dez onças, mas nunca como prova de que ele excede cem onças. Se a causa, atribuída ao efeito, não é suficiente para produzi-lo, precisamos ou rejeitar essa causa ou acrescentar-lhe qualidades que a tornarão perfeitamente proporcional ao efeito. Mas se atribuímos a ela outras qualidades ou afirmamos que ela é capaz de produzir outros efeitos, o fazemos como conjectura, e arbitrariamente supomos a existência de qualidades e energias, sem razão ou autoridade” (*Investigação*, p. 190).

Nesse caso, portanto, Hume estabelece como uma regra do raciocínio correto a proporcionalidade entre a causa e o efeito, de modo que delimita quais inferências podem ser realizadas racionalmente. A inferência de certos atributos da divindade, por exemplo, ultrapassaria o limite da racionalidade. Em contrapartida, a racionalidade não exige a observação direta da conjunção entre a causa e o efeito, posto que é possível supor, pelo efeito, uma causa proporcional, mesmo que não seja possível descrever certos atributos da mesma. Mas a proporcionalidade entre causa e efeito deve determinar os limites entre inferência racional e “pura conjectura e hipótese”.

A proporcionalidade entre causa e efeito é o elemento que aqui determina a fronteira entre a conjectura e a boa inferência, conforme Hume deixa ainda mais claro em nota complementar a essa passagem:

“De modo geral penso que pode ser estabelecido como uma máxima que se alguma causa é conhecida apenas pelos seus efeitos particulares é impossível inferir efeitos novos daquela causa, visto que as qualidades que são exigidas para produzir esses novos efeitos em conformidade com os anteriores precisam ser ou diferentes ou superiores ou de uma operação mais extensa, que aqueles que simplesmente produziram o efeito, pelo qual unicamente conhecemos a causa” (*Investigação*, p. 196n).

Torna-se evidente nesse contexto a semelhança dessa regra com o conjunto de regras, apresentadas no *Tratado*, que derivam da quarta regra para se julgar sobre causas e efeitos, segundo a qual das mesmas causas devemos sempre supor os mesmos efeitos e vice-versa. Da mesma forma, torna-

se clara a intenção da filosofia humeana, na *Investigação*, de discutir certos assuntos como extrapolações das inferências que podemos fazer racionalmente. A atribuição de qualidades a um Ser Superior a partir das suas obras na natureza não teria base racional, ainda que esses mesmos atributos também não pudessem ser excluídos racionalmente. A racionalidade não exige, necessariamente, uma percepção, uma experiência imediata, até porque por “questões de fato” Hume entende aquelas que não são objetos imediatos dos sentidos ou da memória. O princípio segundo o qual das mesmas causas devemos inferir os mesmos efeitos, o qual nos permitira estender a experiência passada para a futura, autoriza-nos a realizar uma passagem do percebido ao não percebido. Contudo, essa passagem deve ser regulada por regras. Na *Investigação*, uma delas – além, por exemplo, da crença compatível com a evidência, sobre a qual falamos anteriormente – é a proporcionalidade entre causa e efeito, exposta no contexto da discussão sobre a religião natural, discussão essa que apresenta, ainda, um outro princípio, qual seja, o uso de analogia restrito a objetos da mesma espécie. É por isso que os raciocínios feitos a partir da analogia entre o ser humano e Deus seriam irracionais:

“Em uma palavra: duvido que seja possível conhecer uma causa apenas pelo seu efeito (como você supôs ao longo deste diálogo) ou se ter uma natureza tão particular que não tenha nenhum paralelo ou similaridade com qualquer outra causa ou objeto, que tenha sido por nós observado. É apenas quando suas *espécies* de objetos se encontram em conjunção constante que podemos inferir uma da outra. E se o efeito que ocorreu era inteiramente singular, e não pôde ser incluído em nenhuma *espécie* conhecida, não vejo como é possível formar qualquer conjectura ou inferência a respeito de suas causas. Se experiência, observação e analogia são, certamente, os únicos guias que podemos razoavelmente seguir em inferências dessa natureza, tanto o efeito como a causa precisam ser similares e semelhantes a outros efeitos e causas, que tivemos conhecimento e observamos, em muitas circunstâncias, estarem conjugados.” (*Investigação*, p. 198).

Toda passagem da conjunção passada para a inferência futura, tomando como pressuposto o princípio ou regra segundo os quais de causas semelhantes devem advir efeitos semelhantes, exige, em certa medida, o uso de

analogias. Esse uso, por sua vez, exige a avaliação correta da inserção das causas e efeitos em determinadas espécies de objetos. É isso que impede, por exemplo, o uso da analogia na inferência da existência de Deus (*Investigação*, p. 198).

Nesse sentido, pode-se perceber, após termos apontado a presença do contexto da regulação em várias seções da *Investigação*, em especial naquelas que no *Tratado* não faziam parte de uma discussão sobre o entendimento, que o texto mais maduro de Hume, além de incluir textualmente algumas das regras para se julgar sobre causas e efeitos nos critérios de distinção entre os entendimentos humanos, procura inserir a análise da regulação da causa e efeito no âmbito de temas polêmicos em que as dificuldades do estabelecimento das fronteiras entre racionalidade e fantasia se revelam claramente. Nesse âmbito, o modo de se proceder na inferência quanto à existência de objetos não imediatamente observados é tema recorrente e Hume deixa explícito ter procurado vislumbrar critérios de distinção entre fantasia e raciocínio, reconhecendo esse como um assunto derivado da própria essência da sua filosofia.

E, ainda que não seja objetivo da nossa tese discutir a regulação nos outros âmbitos da filosofia humeana, como já advertimos na Introdução, é interessante mencionar aqui que a regulação, seja diretamente explorada a partir da menção direta à ideia de *regra geral* ou não, marca presença não só na filosofia epistemológica de Hume, mas também nas discussões sobre estética, moral, política, economia, entre outras. Assim, como ocorre no Livro III do *Tratado*, na *Investigação sobre os Princípios da Moral* há menções à ideia de regras gerais, normalmente significando o estabelecimento de normas gerais de conduta que limitam e controlam o sentimento de amor próprio (portanto, normas regulativas), sobretudo a partir do juízo sobre essa mesma conduta, como na seguinte passagem:

“Parece certo, pela razão e pela experiência, que um selvagem, rude e desprovido de linguagem, regula sobretudo seu amor e ódio pelas ideias de utilidade e injúria, e tem apenas uma concepção fraca de uma regra geral ou sistema de conduta. Ele odeia com toda a força seu inimigo em uma batalha, não apenas no presente momento, em que isso é quase inevitável, mas mesmo depois. Não fica satisfeito sem a punição ou vingança mais extrema. Mas nós, acostumados a sociedade, e a reflexões mais amplas, consideramos que esse inimigo está servindo seu próprio país e comunidade; que qualquer homem, na mesma situação, faria o mesmo; que nós mesmos, nas mesmas circunstâncias, observaríamos a mesma conduta; que, em geral, a sociedade humana se apóia nessas máximas. E por essas suposições e visões, corrigimos, em alguma medida, nossas paixões mais rudes ou selvagens. E ainda que muitos dos nossos amigos e inimigos ainda sejam regulados por considerações individuais de benefício e prejuízo, nós, pelo menos, reverenciamos as *regras gerais*, que estamos acostumados a respeitar, ao alterar a conduta do nossa adversário imputando a ele maldade ou injustiça, por ter dado vazão a essas paixões derivadas do amor próprio e do interesse individual” (HUME, 1998, p. 76n – *itálico nosso*)

No caso da moral, as regras gerais aparecem como normas que regulam o agir, que seria inicialmente pautado pela particularidade do próprio sujeito da ação. Por vezes, elas aparecem como a extrapolação de um princípio que formou uma regra de conduta, em sentido semelhante à ideia de regra geral da imaginação (nos termos do *Tratado*)<sup>101</sup>, porém a ocorrência mais constante é a de uma regra formulada pelo entendimento, a qual terá a função de possibilitar uma remissão do indivíduo a fim de regular sua ação não apenas pelo contexto particularizado do amor próprio<sup>102</sup>. A filosofia humeana argumenta que julgamos como virtuoso um caráter, sentimento ou certas ações que nos provocam prazer e, em contrapartida, como vicioso o que nos causa dor. Normalmente atribuímos virtude ou vício mais por referência a nós mesmos do

---

<sup>101</sup> A obrigação de castidade, por exemplo, é apresentada, na *Investigação sobre os Princípios da Moral*, quando aplicada a pessoas fora do período de idade fértil, como uma regra geral que extrapola o princípio que a forma. (p. 29). O princípio que formaria a regra da necessidade de castidade seria a importância das crianças serem criadas e protegidas pelos seus pais. Porém, desse princípio, o qual deveria originar a regra segundo a qual pessoas (especialmente as mulheres tendo em vista que é mais difícil identificar o pai de uma criança originada em adultério) em idade fértil devem ser fiéis para preservar as crianças, acaba originando-se a regra geral da necessidade de castidade e fidelidade para todas as mulheres. Trata-se de um caso em que a generalidade da regra deve ser entendida como o próprio fundamento da má aplicação de um princípio, assim como ocorre com as regras gerais da imaginação.

<sup>102</sup> Como já mencionamos mais de uma vez, não é nosso objeto analisar o tema das regras gerais na moral, por exemplo. Mas parece ser interessante já mostrar ao leitor como a questão da regulação não é circunscrita ao *Tratado*, tampouco à filosofia epistemológica de Hume.

que pelas qualidades dos objetos ou das ações em si mesmas. A função das regras gerais no âmbito da moral é apresentarem a adequação ou não do objeto, bem como dos meios utilizados, para a produção de uma paixão. A simpatia faz com que a opinião dos outros tenha influência nos nossos afetos. Pela causa e efeito estabelecemos uma relação entre os signos externos e os estados emocionais existentes nas outras pessoas. Ademais, podemos fazer sempre uma comparação entre essas pessoas e nós, relativizando a simpatia, pela possibilidade de não nos considerarmos semelhantes às outras pessoas consideradas. Tendemos a identificar semelhanças apenas naqueles que estão mais próximos e possuem sobretudo uma relação familiar ou de amizade conosco. Porém, quando nos reportamos à idéia de juízo moral, nos referimos à capacidade de avaliarmos as ações independentemente dessas relações.

E é nesse ponto que as regras gerais se apresentam como intermediárias. Além de regularem o modo de aplicação do vínculo causal, elas instituem uma remissão ao ponto de vista imparcial, segundo o qual o juízo se remete não mais *diretamente* ao prazer e à dor e à simpatia, tendo em vista haver agora uma mediação que considera o caráter existente no agente não apenas sua relação imediata conosco. A regulação moral representa a adoção de um ponto de vista segundo o qual o agente se coloca também na perspectiva de um espectador. Isso determina uma minimização da parcialidade dos nossos juízos, os quais a princípio têm como base inicial o sentimento<sup>103</sup>. Por fim, elas acabam por instituir a justiça como um artifício que irá regular de modo geral a conduta e o juízo.

Da mesma forma, nos *Diálogos sobre a Religião Natural* e em alguns dos *Ensaio Morais, Políticos e Literários*, o tema é recorrente. Nos *Diálogos*, por exemplo, a ideia de que a passagem de conclusões extraídas da experiência para supostos eventos similares deve ser regulada por critérios que avaliam a exata similaridade (ou, nos termos que aparecem na *Investigação*, deve ser avaliada a possibilidade de realização de uma analogia) marca

---

<sup>103</sup> Conforme destaca BRAND (1992, p. 66-89).

presença na discussão sobre a racionalidade de se inferir a existência de Deus pela observação de uma ordenação no Universo:

“(.) eu lhe peço que observe a total cautela com que todos os verdadeiros investigadores procedem ao transferir experimentos a casos similares. A menos que os casos sejam exatamente similares, eles não depositam perfeita confiança em aplicar a observação passada para um fenômeno particular. Qualquer alteração nas circunstâncias ocasiona uma dúvida sobre o evento e requer novos experimentos para provar com certeza que as novas circunstâncias não são significativas ou importantes. (...) Os passos lentos e deliberados do filósofo distinguem-se, nesse caso, mais do que em qualquer outro, da correria precipitada do vulgo, que, afetado pela menor similaridade, é incapaz de todo discernimento e ponderação” (HUME. 1947, p. 147).

Igualmente, nos Ensaios *Do padrão do gosto* e *Do Comércio*, por exemplo, o processo de regulação de inferências particulares (no sentido de, assumindo a particularidade do tema, possibilitar a formação de padrões) e a menção explícita a alguns dos princípios apresentados na *Investigação* como critérios para diferenciar os entendimentos humanos são elementos assimilados pelas discussões realizadas por Hume:

“É evidente que nenhuma das regras de composição são fixadas por raciocínios *a priori*, ou pode ser confundida com uma conclusão abstrata do entendimento, por comparação entre aquelas tendências e relações de ideias, que são eternas e imutáveis. Seu fundamento é o mesmo de todas as ciências práticas, a experiência. Elas são apenas observações gerais sobre o que universalmente se verificou agrandar em todos os países e épocas” (HUME. 1987, p. 231)

“Raciocínios gerais parecem complicados, apenas porque eles são gerais: não é fácil para a maioria da humanidade distinguir, em um grande número de particularidades, aquela circunstância comum em que todas essas particularidades concordam, ou a extrair, pura e sem estar misturada, de outras circunstâncias supérfluas. Cada julgamento ou conclusão, nessas pessoas, é particular. Elas não podem ampliar sua visão para aquelas proposições universais, que compreendem sob elas um número infinito de individualidades, e incluir toda uma ciência em um teorema singular” (*idem*, p. 254)<sup>104</sup>

<sup>104</sup> Um pouco acima dessa passagem, no Ensaio *do Comércio*, Hume observa que em assuntos particulares não é aconselhável levar muito adiante uma cadeia de conseqüências, ao contrário dos assuntos gerais que exigem uma boa manipulação dessa cadeia (HUME. 1987, p. 254). A cientificidade de um assunto dependeria justamente da maior ou menor exploração dessa cadeia de conseqüências. Conseguir extrair uma maior cadeia de conseqüências é, justamente, um dos critérios para se diferenciar os entendimentos humanos, na *Investigação*, conforme acabamos de expor. Da mesma forma, a separação entre supérfluo e essencial é o resumo das regras no *Tratado*, como observamos na seção anterior, além de também ser um dos critérios que diferenciam os entendimentos humanos.



Pode-se perceber que, entre outros aspectos, está em jogo nesses ensaios, assim como em alguns textos de Hume, os quais citamos previamente, a possibilidade de se estabelecer uma diferença entre racionalidade e fantasia no campo externo às relações de ideias, a qual utiliza certas regras ou princípios como orientadores dessa distinção. De modo geral, portanto, deve-se perceber que essa temática não é restrita ao *Tratado*, tampouco aos termos em que ela é colocada nesse texto, aparecendo em termos distintos em vários outros momentos da filosofia humeana. Por isso mesmo, é muito natural que ao analisar antecipadamente alguns assuntos a serem desenvolvidos nos textos futuros de Hume, a *Investigação* já assimile no interior dessas discussões o processo de regulação das inferências causais.

Assim, para finalizarmos essa seção, é preciso ressaltar que todos os elementos que apresentamos nela nos permitem concluir que a temática da regulação da causa e efeito está presente na filosofia epistemológica humeana como um todo e não só ao *Tratado*. E o reconhecimento da sua presença na *Investigação* não nos permite apenas ampliar o campo de influência da questão das regras gerais, mas também será um aspecto bastante valioso a ser considerado na discussão quanto ao estatuto dessas regras, ainda que de início comecemos essa discussão com os elementos fornecidos por Hume no *Tratado*. Mais do que isso, uma exclusão do texto mais maduro desse autor talvez pudesse significar uma incompletude na discussão quanto ao estatuto das regras gerais. Por isso, só após mostrarmos que o tema permanece na *Investigação*, e analisado em que termos ocorre essa permanência, poderemos, na próxima seção, aprofundar as regras, critérios e princípios centrais de distinção entre razão e imaginação no âmbito da causa e efeito.

### III.3- O Estatuto das Regras Gerais: Regras Gerais do Juízo e Regras Gerais da Imaginação

Dado o que expusemos nas seções anteriores, parece ser possível identificar na teoria do conhecimento humeana a presença de regras que estabelecem as fronteiras entre as boas e más inferências e, dessa forma, tendo em vista o que analisamos nos capítulos anteriores, são decisivas na demarcação do campo da racionalidade experimental, campo esse que Hume separa da razão demonstrativa. Se essa temática é diretamente exposta no *Tratado*, não falta na *Investigação* uma perspectiva decisiva para a temática das regras ou princípios gerais (na terminologia mais usada nesse texto de Hume). Na *Investigação*, algumas regras gerais aparecem aplicadas a análises sobre a racionalidade de certas inferências (da ocorrência dos milagres e de certos atributos de Deus, por exemplo), sobre a diferença entre os entendimentos humanos e sobre a aplicação da causalidade no campo das ações humanas. Se, com exceção do tema da razão dos animais, essas análises não constavam no *Tratado* como temas pertinentes ao entendimento, assunto ao qual é dedicado o seu primeiro livro, na *Investigação* elas tornam-se objeto dessa área de discussão. Isso indica, em grande medida, que esses assuntos, de fato, são pertinentes à própria causa e efeito e suas extensões, bem como às consequências da ruptura entre razão experimental e demonstrativa, realizada por Hume.

A própria exclusão da causa e efeito do campo da racionalidade demonstrativa – assim como a consequente relocação da mesma no campo que envolve a imaginação e o hábito – parece sugerir a necessidade de se postular regras para a configuração mais exata dessa relação. Na *Investigação*, a dificuldade de se determinar os limites da racionalidade das inferências está mais exposta, por meio dos temas que analisamos. E é precisamente o estatuto dessa regulação, presente no *Tratado* e na *Investigação*, que parece ser necessário analisar mais de perto. Evidentemente mostrar as regras e

princípios gerais esboçados por Hume, no *Tratado* e na *Investigação* já representa uma tarefa bastante pertinente. Contudo, parece ser ainda mais fundamental a pergunta acerca do que representa essa atividade de regulação, como ação demarcadora da racionalidade no campo das questões de fato, para as questões centrais da causa e efeito, tais como o sentido da presença da imaginação em seu contexto, a possibilidade de se distinguirem boas e más inferências, a dupla definição de causa e efeito, entre outras. Nesta seção, será nosso objetivo avançar na respostas a esses problemas.

Como adiantamos no capítulo anterior, diversos são os modos de se compreender as regras gerais, assim como são distintas as consequências que extraímos de cada uma dessas possibilidades. Quanto ao estatuto dessas regras, sugere-se desde a sua completa arbitrariedade até a sua total objetividade<sup>105</sup>. E, em relação a essas sugestões, distintas são as decorrências do ponto de vista de uma discussão sobre a causa e efeito. Uma total arbitrariedade das regras ou do processo de regulação indica que não há nenhuma perspectiva de separação entre objetos que são causa e efeito uns dos outros e objetos que associamos por causação, a ideia de normatividade indica uma perspectiva progressiva para essa distinção, em que tal separação é um processo constante e a de uma objetividade das regras gerais sugere que o próprio mundo objetivo pode oferecer os critérios do que é ou não causa ou efeito de outro objeto, ou seja, que, em última instância, há causa e efeito entre os próprios objetos, a qual pode ser descoberta por meio de certas regras.

Em contrapartida, a ideia de racionalidade experimental, termo que temos sugerido nesta tese, assume uma perspectiva muito diversa, a partir da sugestão desses possíveis estatutos. De acordo com a ideia de que as regras gerais representam critérios arbitrários, a própria noção de racionalidade experimental também acaba sendo imbuída de uma certa artificialidade, representando um mero privilégio de um grupo de hábitos psicológicos, em

---

<sup>105</sup> Referimo-nos aqui às leituras, respectivamente, que vão desde PASSMORE até LOEB, BEAUCHAMP e MAPPES, passando por BAIER e WILSON. No momento oportuno avaliaremos cada uma dessas posições. Ver, nesse sentido, as notas 107, 110, 112-114.

detrimento de outros. Em última análise, seria totalmente arbitrário afirmar que uma crença é decorrente da imaginação enquanto fantasia ou da imaginação enquanto razão experimental, pois nos dois casos teríamos o agir de certas leis de associação com estatutos bastante semelhantes. Por outro lado, a total objetividade das regras gerais significa que, ainda que o julgar não seja apoiado na percepção de poderes ou no próprio raciocínio, a experiência, no limite, justifica indutivamente a causa e efeito e, portanto, o campo da racionalidade experimental. Já a ideia de racionalidade resultante de uma noção normativa das regras gerais comporta algumas possibilidades de interpretação, as quais analisaremos no próximo capítulo.

Para nos aproximarmos de uma resposta quanto ao estatuto das regras gerais é interessante analisar cada um dos seus elementos. E o *Tratado*, por conter a primeira aparição da temática, a partir de uma distinção entre regras gerais da imaginação e regras gerais do juízo, será nosso espaço inicial de discussão, a ser complementado pelo sentido da presença desse tema na *Investigação*.

Conforme já mencionamos, a primeira aparição da temática das regras gerais, no *Tratado*, é na seção pertinente às probabilidades não filosóficas. Nesse momento, como também já mostramos, Hume faz uma distinção entre regras gerais do juízo – as quais esclarece serem as regras para se julgar sobre a causa e efeito – e regras gerais da imaginação:

“Se fosse perguntado por que os homens formam regras gerais e as seguem quanto à influência no seu julgamento, mesmo contrariamente à observação e experiência, eu responderia que, em minha opinião, isso decorre dos mesmos princípios dos quais todos os juízos referentes a causas e efeitos dependem. Nossos juízos referentes à causa e efeito são derivados do hábito e da experiência e quando estamos acostumados a ver um objeto unido a outro, nossa imaginação passa do primeiro ao segundo, por uma transição natural, que precede a reflexão e que não pode ser evitada por esta. Agora, é da natureza do costume operar com toda a força não apenas quando os objetos apresentados são exatamente os mesmos que aqueles a que estávamos acostumados, mas também operar com um grau inferior, quando descobrimos objetos similares. E ainda que o hábito perca um pouco de sua força a cada diferença, é raro que ele seja completamente destruído quando as circunstâncias importantes permanecem iguais (...) (*Tratado*, p. 100)

A princípio, Hume já nesse momento esclarece que regras gerais da imaginação decorrem também de uma atuação do hábito sobre a imaginação, o que já nos indica que, de certa forma, é essa atuação que precisa ser regulada. Segundo ele, em alguns casos, o hábito atuaria de forma a conectar objetos, cuja experiência mostraria não estarem em perfeita conjunção constante. Isso se daria pela confusão entre essencial e acidental, aspecto que, como já destacamos<sup>106</sup>, resume a própria confusão entre imaginação e juízo.

Hume, na sequência do *Tratado*, observa que embora os raciocínios experimentais sejam efeitos de uma atuação do hábito sobre a imaginação, nem toda atuação do hábito resulta em inferências conformes aos raciocínios experimentais. Por vezes, o hábito atua na imaginação gerando conclusões opostas às que deveriam ser originadas pela razão experimental:

De acordo com o meu sistema, todos os raciocínios são apenas efeitos do costume e o costume não tem influência senão avivando a imaginação e nos dando uma concepção mais forte de algum objeto. Pode-se concluir que nosso juízo e nossa imaginação nunca podem ser contrários e que o costume não pode operar nessa última faculdade de tal maneira que a possa opor à primeira. Não podemos afastar essa dificuldade, senão supondo a influência de regras gerais. Mais tarde apontaremos a existência de algumas regras gerais, pela quais podemos regular nossos juízos pertinentes a causas e efeitos. (*Tratado*, p. 101)

Em primeiro lugar, cabe-nos lembrar que a passagem da experiência passada para a inferência futura se faz, em certa medida, segundo a formulação de uma regra geral. Como Hume esclarecia na *Investigação*, a ausência de um princípio racional que nos permitisse passar do passado para o futuro, segundo a ideia da regularidade da natureza, faz com que não possamos afirmar que há base racional para se formular uma regra geral que une certos objetos a outros. No entanto, a inferência causal é a prova de que de algum

---

<sup>106</sup> Normalmente, a confusão entre acidental e essencial é expressa através de uma extensividade da regra. Em outras palavras, o essencial, misturado com o acidental, torna a regra mais ampla do que deveria ser, como ocorre, por exemplo, na regra de castidade (ver nota 101). É nesse sentido que DELEUZE (2001, p. 53) afirma haver regras gerais extensivas e regras gerais corretivas. Essas últimas corrigiriam a tendência a estender os princípios das primeiras. A formação de regras seria uma paixão da imaginação e as regras gerais corretivas representariam essa paixão corrigida, por meio da tentativa de adequar o hábito à experiência.

modo esse regra geral é formulada. Nesse passo da questão entra a participação da imaginação, determinada já pelo hábito a passar de um objeto a outro na mente. Essa passagem se dá pela simulação de uma regra geral, segundo a qual todos os objetos de determinada espécie se seguirão à existência dos objetos de outra espécie determinada. A determinação da mente de passar de um objeto a outro (conectar na mente fogo e fumaça, por exemplo) é a formulação de uma regra geral. Assim, todos os objetos de uma espécie se enquadrarão na regra. Por isso, toda inferência causal já é um processo que envolve uma regra geral. Quando dizemos que todo fogo queima, por exemplo, formulamos uma regra segundo a qual todo objeto que seja fogo produzirá o objeto que se chama fumaça.

E, para enfatizarmos, é justamente a base para a formulação dessa regra que Hume investiga, tendo rejeitado que a mesma seja a razão demonstrativa ou provável. A filosofia humeana sustenta ser o hábito a base dessa formulação. Esse aparece como uma tendência inata – a de sermos afetados pela experiência repetida passada – que determina a imaginação a passar de um objeto a outro. Contudo, a temática das “regras gerais da imaginação” mostra como do hábito à determinação da mente deve haver um espaço para a reflexão (e podemos dizer, regulação futura), a qual distinguirá imaginação propriamente dita e raciocínio experimental. Segundo o *Tratado*, probabilidades não filosóficas, como os preconceitos, seriam decorrentes da formação apressada de regras gerais:

“Uma *quarta* probabilidade não filosófica é aquela derivada de *regras gerais*, que formamos apressadamente para nós mesmos e que são as fontes do que propriamente chamamos de PRECONCEITO. Um *Irlandês* não pode ter espírito e um *Francês* não pode ter solidez, por isso, mesmo que a conversa com o primeiro em alguma circunstância seja visivelmente muito agradável e com o último muito judiciosa, é tal nosso preconceito contra eles, que dizemos, contra todo bom senso e razão, que o irlandês deve ser estúpido e o francês leviano (*Tratado*, p. 99-100)”.

Ainda que a experiência presente pudesse contrariar essa conclusão, a influência do preconceito, segundo a filosofia humeana, derivaria uma conclusão oposta àquela a ser constatada na experiência atual, o que comprovaria a formulação incorreta de uma regra geral. Isso decorreria, segundo Hume, do fato mesmo de que são o hábito e a experiência os fundamentos das inferências. O hábito produz a união na imaginação entre dois objetos, o que, como comentamos, é por si só a formulação de uma regra geral. Mesmo nos casos em que um tal procedimento se mostra equivocado, tendo em vista a comparação com a formulação mais correta da inferência, a imaginação não deixa de ser determinada a unir dois objetos e conceber um deles com força e vivacidade equivalente à de uma inferência causal legítima. Nos casos de contrariedade entre imaginação e razão, em muitos casos é a fantasia, segundo Hume, que prevalece:

“Podemos observar que quando essas circunstâncias supérfluas são numerosas e consideráveis e frequentemente conjugadas com a essencial, elas têm tal influência na imaginação que, mesmo na ausência dessa última, elas nos levam à concepção do efeito usual e conferem a essa concepção uma força e vivacidade, que a faz superior às meras ficções da imaginação. Podemos corrigir essa propensão pela reflexão sobre a natureza das circunstâncias, mas é certo que o costume sai na frente, conferindo a tendência à imaginação (*Tratado*, p. 100)”.

Tendo em vista a possibilidade de o hábito atuar sobre a imaginação de forma a fazê-la se opor ao juízo, seriam necessárias certas regras para regular as inferências causais. Essas regras derivariam da natureza do nosso entendimento e da experiência de sua atuação no ato de julgar causalmente:

Essas regras se fundam na natureza do nosso entendimento e na nossa experiência de suas operações nos juízos que formamos sobre os objetos. Por meio delas aprendemos a distinguir as circunstâncias acidentais e as causas eficientes, e quando percebemos que um efeito pode ser produzido sem a concorrência de alguma circunstância particular, concluímos que essa circunstância não fazia parte da causa eficiente, embora frequentemente conjugada a ela. Mas como sua conjugação frequente a faz necessariamente ter algum efeito sobre a imaginação, apesar de sua oposição à conclusão decorrente das regras gerais, a oposição entre esses dois princípios produz uma contrariedade em nossos pensamentos e nos faz atribuir uma inferência ao nosso juízo e outra à nossa imaginação. A regra geral é atribuída ao nosso juízo, por ser mais extensiva e constante. A exceção à imaginação, por ser mais caprichosa e incerta.” (*Tratado*, p. 100 e 101)

Como acabamos de observar, especialmente baseados no texto da *Investigação*, a conexão na mente entre dois objetos, segundo Hume provocada pelo hábito e pela experiência, é, em algum sentido, a formação de uma regra geral. A formação de regras gerais aparece como uma tendência natural da natureza humana, conforme Hume afirma. Entretanto, é só pela formulação de outras regras gerais, que serão as regras para se julgar sobre a causa e efeito, que se pode controlar essa formulação de regras gerais. Que a imaginação conecte, por exemplo, não só o objeto essencial envolvido em uma relação de causa e efeito, mas também os objetos a eles semelhantes ou os objetos supérfluos envolvidos na circunstância, e produza crença a partir disso, é algo que já revelaria a tendência de julgarmos segundo regras gerais. Tenderíamos a enquadrar os eventos particulares em normas gerais.

Porém, essa mesma tendência faria com que comparássemos os processos e atribuíssemos o mais regular, extenso e constante ao juízo e o mais incerto, irregular e menos constante à imaginação:



“Assim, nossas regras gerais de certa forma se opõem umas às outras. Quando um objeto, que se assemelha com uma causa em circunstâncias consideráveis, a imaginação naturalmente nos leva a uma concepção mais vívida do efeito usual, mesmo o objeto sendo diferente nas circunstâncias mais importantes e eficazes daquela causa. Essa é a primeira influência das regras gerais. Mas quando revisamos esse ato da mente e comparamos com as operações mais gerais e autênticas do entendimento, percebemos que ele tem uma natureza irregular e destrutiva da maioria dos princípios mais estabelecidos do raciocínio, razão pela qual o rejeitamos. Essa é a segunda influência das regras gerais e implica a condenação da primeira. Às vezes uma, às vezes outra prevalece, de acordo com a disposição e caráter da pessoa. O vulgo é normalmente guiado pela primeira e os homens sagazes (*wise men*) pela segunda”. (*Tratado*, p. 101-2)

Dessa forma, determinadas regras a respeito de como devemos realizar as inferências causais interpor-se-iam à formulação apressada de regras gerais, tais como as responsáveis pelos preconceitos. É para regular os juízos quanto à causa e efeitos que outro tipo de regras gerais, as quais, entendemos, possuem um estatuto diferenciado das regras da imaginação – sobretudo em virtude da sua origem – são formuladas. É a regulação que nos faz separar inferências que diremos ser da imaginação daquelas que atribuiremos ao juízo, ou nos termos que empregamos, ao raciocínio.

É importante perceber que Hume qualifica o ato de formular regras gerais (sejam da imaginação ou do juízo) como uma tendência da natureza humana. A naturalidade do seguimento de regras gerais, mesmo as que serão atribuídas à imaginação, como afirmamos, parece poder ser explicada pela própria tendência da mente ou da imaginação de ser influenciada pelo hábito e pela experiência, que a determina a passar de um objeto a outro, realizando uma inferência futura apoiada na experiência passada. Isso significa que é um princípio da natureza humana organizar a experiência passada segundo o que chamaremos de relação de causa e efeito, a qual atribui uma relação entre duas espécies, formulando assim uma regra geral e, de certa forma, dando uma extensão mais geral para experiências particulares. Se considera que até mesmo os animais possuem uma racionalidade baseada no hábito, compreendido como instinto, Hume parece mostrar, como fica mais claro na *Investigação*, que a diferença entre homens e animais, e mesmo entre

os diversos níveis de entendimento humano, é o princípio da natureza humana segundo o qual conhecemos o futuro (ou aquilo que não é imediatamente objeto dos sentidos e da memória) a partir da transposição entre conjunção observada e não observada. Portanto, de certa forma, a capacidade de formular corretamente regras gerais, a partir das quais não precisamos da observação direta de um grande número de conjunções entre objetos, distingue os homens. E formular regras gerais é uma tendência da natureza humana. E, nesse caso, parece também ser uma tendência da natureza humana inserir cada experiência particular em uma regra, ou seja, procurar incluir a experiência presente em uma relação previamente determinada ou fazer de uma experiência singular uma possível ocasião para formação de uma nova regra geral, conforme processos tais como a analogia.

Mas, as regras para se julgar sobre a causa e efeito, ou os princípios pelos quais podemos estabelecer uma diferença entre os entendimentos humanos, representam um passo além quanto à tendência da natureza humana de formular regras gerais. Por isso, ainda utilizando os termos específicos do *Tratado*, é interessante se perguntar pelo fundamento da distinção entre regras gerais da imaginação e regras gerais do juízo ou pelos modos distintos como vulgo e homens sagazes formulam suas inferências. E é essa diferença a que apresenta maior dificuldade de resposta, constituindo-se, entretanto, pela importância que tem para a distinção entre fantasia e racionalidade experimental, como uma questão central. Se por um lado o ato de formular regras gerais, por si só, decorre da natureza humana, por outro, há regras gerais com estatutos distintos, os quais marcam a fronteira entre imaginação e razão.

Segundo Hume, as regras gerais do juízo decorrem “da natureza do nosso entendimento, e conforme nossa experiência da operação deste nos juízos que formamos acerca dos objetos”. Em suas palavras, essas regras poderiam ser supridas pelos princípios naturais do nosso entendimento (*Tratado*, p. 118). E, além disso, afirma que seguir regras gerais é “uma espécie

de probabilidade não filosófica”, pela qual corrigiríamos todas as probabilidades não filosóficas (*Tratado*. p. 102).

No *Tratado*, observa-se o conflito entre inferências distintas e o subsequente processo de atribuição de uma delas à imaginação e outra ao juízo, a partir do qual a regra geral – a qual exprimiria a maior extensão e constância – passaria a ser vista como peculiar do juízo. Se, por um lado, regras gerais nos fariam estender equivocadamente a objetos apenas semelhantes uma relação causal, a comparação entre essa inferência da imaginação e princípios bem estabelecidos do raciocínio nos faria rejeitar tais inferências. Seria a comparação entre a natureza irregular das inferências da fantasia com a regularidade das inferências do juízo que nos faria optar por regras gerais do juízo. A influência das regras gerais evitaria a própria tendência de se estabelecer apressadamente regras gerais ou de incluir um objeto em casos que possuem circunstâncias distintas. Contudo, seguir a segunda influência das regras gerais do juízo seria uma atitude própria dos *wise men*, enquanto seguir a primeira influência seria uma atitude própria do vulgo.

Como vimos, segundo Hume, as regras gerais do juízo seriam fundadas na natureza do nosso entendimento, ou na nossa experiência de observação do modo como ele atua na formulação de juízos. Isso significa que as regras gerais do juízo se remetem ao modo como realizamos nossos juízos, o que poderia sugerir que, de fato, Hume escolhe certos hábitos psicológicos em detrimento de outros. Contudo, é importante esclarecer que não é isso que ocorre na filosofia humeana, o que decorre da análise mais detalhada da própria noção de causa e efeito, a qual realizamos no capítulo anterior e recuperaremos aqui.

Embora Hume afirme ser a natureza das regras gerais o próprio entendimento humano e ser o juízo causal não derivado da razão, isso não significa remeter as regras gerais para um mecanismo meramente psicológico. Isso porque, conforme pretendemos ter esclarecido no capítulo anterior, a própria relação de causa e efeito não pode ser considerada um mero efeito de

hábitos psicológicos ou de mecanismos estritamente associacionistas da imaginação. E, justamente, compreender corretamente o processo da relação causal e o sentido do envolvimento da imaginação nesse processo já é parte de uma primeira resposta quanto ao estatuto das regras gerais do juízo. A determinação da mente (ou imaginação) de passar de um objeto a outro (ou seja, realizar uma inferência), como vimos, é derivada da experiência e do hábito, o que significa que há como requisitos a experiência de uma conjunção (seja essa experiência meramente pressuposta em alguns casos ou realmente observada) e um princípio, apresentado por Hume como instinto, que acumularia a experiência passada e a faria ser modelo para a experiência futura. Nesse sentido, ainda que possa haver ligações irregulares entre objetos, as quais determinam a mente a passar de um a outro, essas ligações, no fundo, simulam uma experiência ou recortam a experiência de forma errada. Assim, se o preconceito, por exemplo, liga dois objetos é porque se simula ter havido experiência suficiente de conjunção entre dois objetos ou porque interpreta como essencial o que é meramente supérfluo. Ainda que seja possível descobrir que houve uma observação equivocada da experiência (a qual confunde acessório e essencial, por exemplo) ou a própria inexistência da experiência (quando há, por exemplo, o testemunho, segundo o qual houve a experiência, mas sobre o qual futuramente se observa não ter sido fidedigno), essa ainda está inserida no fundamento da causa e efeito, não havendo da parte da filosofia humeana a ideia de que o fundamento da relação de causa e efeito é tão somente a imaginação.

Evidentemente a importância da imaginação na relação da causa e efeito é clara, não sendo possível desconsiderar que, na ausência de uma justificção racional para a passagem do passado ao futuro, é a determinação da mente em unir dois objetos que explica a inferência. Mas é preciso lembrar que essa determinação é derivada da experiência e do hábito (essa tendência de agrupar a experiência passada e repeti-la no futuro). E isso significa que, mesmo em inferências que consideraremos ilegítimas, deve haver a simulação

da experiência, na qual se apoiará o hábito para implicar uma repetição futura. Do ponto de vista do estabelecimento de certas regras para se julgar sobre causas e efeitos essas etapas são determinantes. Isso porque elas excluem a possibilidade de Hume escolher hábitos psicológicos (ou associações da imaginação) em detrimento de outros. Não se trata priorizar alguns hábitos psicológicos (unir objetos dessa e não daquela maneira), mas sim de regular a observação da experiência, da qual poderia derivar (com a mediação de princípios que não são racionais) a relação de causa e efeito. Como analisamos no capítulo anterior, não é a imaginação que cria aleatoriamente a relação de causa e efeito. A determinação da mente ou da imaginação tem um outro fundamento, para além da própria imaginação. Nesse sentido, a filosofia humeana não pode entender que são critérios exclusivos dessa mesma imaginação que ditam as regras para se afirmar ser um objeto efetivamente causa ou efeito de outro<sup>107</sup>.

E, mesmo quanto à participação do hábito nesse processo, é preciso distinguir as regras gerais da imaginação, as regras gerais que são formadas via uma aplicação correta do hábito e as regras que orientam essa formulação correta (nos termos do *Tratado*, essas últimas regras gerais do juízo, as quais aparecem mais propriamente na *Investigação* como princípios). Como já destacamos mais de uma vez, afirmações como *todos os franceses são superficiais* e *todo fogo queima* são regras gerais em um sentido semelhante, embora devemos atribuir as primeiras à fantasia e as segundas ao juízo. Elas decorrem da tendência do hábito de, a partir de uma conjunção passada (embora em alguns casos, não propriamente uma conjunção constante),

---

<sup>107</sup> Ao contrário do que Passmore afirma a respeito. Para esse autor, Hume não consegue sair do nível psicológico, tendo em vista que a escolha entre regularidade e irregularidade é meramente arbitrária: “Mas por que deveríamos preferir regularidade à irregularidade? A essa pergunta a única resposta pode ser, segundo Hume, que ‘a disposição e caráter da pessoa’ determinarão a preferência. O ‘vulgo’ prefere o capricho e o ‘homem sagaz’ a regularidade. Claramente, esse é o pressuposto da questão: a questão assume o que já sabemos que o ‘homem sagaz’ é, embora precisamente o problema em questão é se há algo que possa ser considerado como uma visão superior. No fim, então, o psicologismo triunfa. Raciocínios empíricos esvaem-se, descobrimos que eles não são nada além de um procedimento habitual daquelas pessoas que escolhemos agradecer como “os homens sagazes” ou “os filósofos”. PASSMORE (1973, p. 60).

determinar a mente a unir dois objetos e na presença de um inferir a existência do outro. Porém as oito regras para se julgar sobre causas e efeito ou os critérios para se diferenciar os entendimentos humanos estão relacionados com o hábito de uma forma um pouco distinta, como veremos. Mas, de todo modo, de antemão já se pode verificar que a distinção entre imaginação e juízo, nesse caso, não se trata da escolha de hábitos psicológicos, tampouco de princípios associativos distintos.

A exclusão dessa possível interpretação não implica, contudo, que esteja resolvido o problema do estatuto das regras gerais do juízo. A própria remissão que Hume faz dessas regras à natureza do nosso entendimento, do nosso juízo, ou, ainda, a afirmação de que elas são probabilidades não filosóficas, mostra que uma negação de um psicologismo resultante da participação da imaginação na causa e efeito não determina, por si só, uma objetividade a essas regras gerais, e, nem ao menos afasta algum grau de arbitrariedade nesse processo. Apenas o que pretendemos ter apontado é que, mesmo na hipótese de haver arbitrariedade na interposição de regras para regulação dos juízos, o estatuto dessa interposição seria bem diverso de um psicologismo derivado de uma filosofia que preconizasse a relação de causa e efeito como mero produto de associação. Precisamente, o fato de que há uma ligação, na constituição da inferência causal, do trabalho do hábito e da imaginação (enquanto afetada pelo hábito), causa uma certa incompreensão quanto a essa filosofia. Quando se pretende entender exatamente o que está em jogo nessa filosofia – e aqui mais diretamente na questão das regras gerais – é necessário compreender o ponto essencial da sua análise. Ainda se as regras do juízo puderem, por hipótese a ser analisada mais adiante, ser consideradas não objetivas, elas parecem conferir à filosofia humeana um estatuto oposto a de um associacionismo, bem como de uma filosofia inteiramente tributária da imaginação.

Na filosofia humeana, as regras para se julgar sobre causa e efeito são um modo de regular as inferências causais. E, como Hume, argumenta, elas

têm a função de apresentar inferências opostas às derivadas de regras gerais da imaginação. Como as inferências formulam uma regra geral, conforme já afirmamos, acabamos tendo regras gerais que se opõem uma à outra. E, justamente, porque uma das inferências segue as regras para se julgar sobre a causa e efeito, é atribuída ao juízo. Isso porque essas regras para se julgar sobre a causa e efeito são critérios que atuam de forma a priorizar a regularidade, a constância e a maior abrangência. É por isso que Hume afirma que, contrariamente às regras gerais da imaginação, as regras gerais do juízo contêm maior extensão e constância que as regras da imaginação, além das inferências atribuídas ao juízo serem mais regulares que as inferências da fantasia.

E uma das chaves quanto ao estatuto das regras gerais para se julgar sobre a causa e efeito ou sobre os critérios de diferenciação dos entendimentos humanos é, além de retomarmos os elementos da causa e efeito, perceber a função que elas têm quanto à estabilidade das inferências e que elas são apresentadas como uma extensão da natureza do nosso entendimento e da nossa experiência da operação dele nos juízos. Hume, nesse momento, compreende por entendimento a própria razão experimental. Ainda que a razão experimental não atue segundo premissas dedutivas, tendo em vista que o estabelecimento de relações causais decorreria da influência do hábito, o fato é que o seu modo de atuar é julgar partindo da relação de causa e efeito. O que parece significar afirmar que as regras que regulam as inferências causais derivam da natureza do nosso entendimento e de sua aplicação nos juízos é que elas são mecanismos pelos quais determinamos o uso adequado da relação de causa e efeito. E, mais do que isso, esse uso adequado implica a aplicação de uma definição mais objetiva da relação de causa e efeito, em detrimento da sua concepção como relação natural. Isso não significa a postulação de que haja de fato uma relação causal perceptível entre os objetos, mas sim que, dado que julgamos causalmente, devemos pensar alguns requisitos existentes para que um objeto possa ser efetivamente causa ou efeito de outro objeto e não apenas

os elementos que nos fariam unir dois objetos na mente segundo o princípio causal.

Hume, no *Tratado*, ao analisar a relação de causa e efeito, enquanto relação filosófica, mostra que nessa relação encontramos outras, quais sejam, a de anterioridade da causa sobre o efeito, a de contiguidade espaço-temporal entre causas e efeitos e a de conjunção constante. Como afirmamos nas seções anteriores, esses elementos representam o escopo das três primeiras regras para se julgar sobre causas e efeitos, regras essas que, no fundo, não apresentam grandes problemas de compreensão quanto ao seu estatuto. Em realidade, é a regra segundo a qual dos mesmos efeitos presumimos as mesmas causas e vice-versa, central na exposição realizada no *Tratado* e também na *Investigação*, aquela cujo estatuto acaba por revelar o estatuto das regras gerais como um todo. Isso porque se as regras que acabamos de mencionar (os elementos principais da causa e efeito), além daquelas que pormenorizam o procedimento de separar o essencial do superficial, parecem não ser incompatíveis com as possibilidades dadas pela observação da experiência – ou seja, a própria experiência depurada pode nos fornecer os melhores critérios quanto àquilo que é realmente anterior a outro objeto, por exemplo, ou quanto aos elementos essenciais misturados com os circunstanciais – a ideia de que as mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos e vice-versa parece implicar elementos que vão além da observação.

Quanto a essa regra, Hume sustenta, no *Tratado*, ser a mesma decorrente da experiência e, na *Investigação*, ser ela um *princípio habitual geral*. Nesse último texto, Hume retoma a opinião de que é por meio desse princípio que passamos a não mais exigir a percepção direta de uma conjunção constante, assim como observa, no *Tratado*, ser ele a origem dos nossos raciocínios filosóficos, segundo os quais não exigimos mais a percepção imediata da conjunção constante, que é a origem da primeira ideia da relação de causa e efeito (e, além disso, é a terceira regra geral, no *Tratado*). Ademais,



observa, ainda, em dois momentos na *Investigação*, que é esse princípio que nos faria adquirir um *hábito geral* de transferir o conhecido ao desconhecido:

"Quando já vivemos algum tempo e nos acostumamos com a uniformidade da natureza, adquirimos um *hábito geral*, pelo qual sempre transferimos o conhecido para o desconhecido e concebemos o último como semelhante ao primeiro. Por meio desse *princípio habitual geral*, consideramos mesmo um único experimento como fundamento do raciocínio e esperamos um evento similar com algum grau de certeza, quando o experimento foi feito corretamente e livre de todas as circunstâncias estrangeiras. Assim, observar as consequências das coisas deve ser considerado assunto de grande importância e como um homem pode superar muito o outro em atenção e memória e observação, isso fará uma grande diferença em seu raciocínio" (*Investigação*, p. 167n – *italico nosso*).

"Podemos observar *na natureza humana um princípio* que, se estritamente examinado, poderá diminuir muito a segurança que podemos ter, a partir do testemunho humano, em qualquer tipo de prodígio. A máxima pela qual comumente empregamos nos nossos raciocínios é que os objetos dos quais não tivemos experiência se assemelham àqueles de que tivemos, ou que o que temos visto como mais usual é sempre mais provável e que, onde há uma oposição de argumentos, devemos dar preferência àqueles que são fundados no maior número de observações passadas." (*Investigação*, p. 174-5 – *italico nosso*)

Assim, aquilo em que o *Tratado* e a *Investigação* coincidem é a ideia de que por meio desse princípio podemos realizar inferências sem a exigência de uma percepção direta de uma conjunção constante. Ela é a origem, em alguns casos, da própria possibilidade de se realizar inferências a partir da observação de uma única conjunção constante entre dois objetos, sendo essa possibilidade, aliás, um dos critérios que diferencia os entendimentos humanos<sup>108</sup>. É pela sua aplicação que se torna possível passar do passado ao futuro, segundo a ideia de que das mesmas causas se seguirão os mesmos efeitos ou que os mesmos efeitos seguem das mesmas causas. Isso porque ela parece representar mais diretamente a aplicação de um conceito mais objetivo de causa e efeito, assim intitulado aqui nesta tese para se contrapor à definição natural e à necessidade subjetiva, nos termos que acabamos de expor.

---

<sup>108</sup> É importante lembrar a observação feita por MONTEIRO (ver nossa nota 99), que procura diferenciar esse tipo de inferência daquelas que seriam mais propriamente inferências a partir de experiências singulares.

Ainda que Hume reconheça a necessidade de uma passagem na mente, determinada pelo hábito, entre um objeto e outro, como etapa importante da explicação da inferência futura baseada na experiência passada, por outro lado, não eleva essa etapa como o estatuto propriamente dito da ideia de causação. Ou seja, se esse processo é uma etapa do estabelecimento que fazemos via causa e efeito, não significa, por outro lado, a relação causal como um todo. A relação de causa e efeito não pode ser definida como uma passagem arbitrária entre quaisquer dois objetos. É a estabilidade e a regularidade do vínculo entre dois objetos a parte central dessa relação. Se algo é causa, sempre produzirá esse efeito, ainda que, do ponto de vista da inferência futura, a determinação possa ser explicada apenas como uma impressão de reflexão ou como uma sensação. Se, por um lado, a necessidade da causa é apenas da mente, por outro, a irregularidade, mesmo que também da passagem na mente entre dois objetos, exclui a própria relação de causa e efeito. E, dada a ideia de que o vínculo necessário entre causa e efeito é parte fundamental do conceito de causa, torna-se possível realizar inferências sem a exigência de um número elevado de conjunções constantes<sup>109</sup>. Por outro lado, é essa ideia que orienta a própria separação entre essencial e superficial.

Não se trata de afirmar, em contrapartida, que Hume está sustentando que nossas inferências causais são baseadas em uma percepção de uma causa e efeito realmente existentes nos objetos. É totalmente descabido concluir que a filosofia humeana pressupõe que nossa ideia de necessidade que uniria causas e efeitos é decorrente de uma percepção dessa necessidade atuando nos objetos. Conforme Hume deixa claro na discussão, no *Tratado* e na *Investigação*, sobre a questão da liberdade e necessidade da vontade, e na, *Investigação*, sobre a questão dos milagres, não é da necessidade que inferimos uma relação causal (o que já está claro em toda a análise humeana dessa

---

<sup>109</sup> Para WILSON (1997, p. 72), a regra *das mesmas causas os mesmos efeitos* deve ser compreendida como o princípio causal propriamente dito, sendo a partir dela que podem se seguir as regras 5 a 8, do *Tratado* (como também afirmamos na primeira seção), que seriam, segundo Wilson, regras de eliminação indutiva, presentes já na filosofia de Bacon e que posteriormente constituirão o *método de Mill*. Sobre Bacon e Mill, ver as notas 115 e 116.

relação), mas da conjunção constante. A irregularidade, dessa forma, não nos permitiria concluir que há acaso no contexto das ações humanas, ou mesmo que seja possível afirmar que há algum milagre conhecido, tendo em vista que a ideia de necessidade deriva da conjunção constante e do hábito. Mas, por outro lado, a irregularidade nos permite afirmar que é necessário reavaliar quais são os objetos que podem ser considerados causas ou efeitos de quais objetos. Uma causa não atua de forma irregular (ela atua produzindo sempre os mesmos efeitos, por exemplo), porém, a existência de irregularidades não nos permitirá excluir a atuação de alguma causa. Seja na *Investigação*, seja no *Tratado*, Hume deriva grande parte de regras ou princípios sobre a causa e efeito do princípio que estabelece um vínculo estável entre causa e efeito. Assim, deixa claro que temos como princípio organizar a experiência segundo a aplicação de uma relação causal, a qual pressupõe a formação de uma regra geral, como vimos (*todo fogo queima*), que determina um vínculo entre dois objetos.

Contudo, é importante não confundir essa aplicação do princípio segundo o qual a causa deve atuar sempre produzindo os mesmos efeitos e vice-versa com a explicação humeana para a conexão necessária entre causas e efeitos. Assim, não se trata de reintroduzir o mecanismo de explicação da ideia de conexão necessária no interior das regras gerais. Como Hume observa, a conexão necessária que estabelecemos entre dois objetos decorre da determinação que o hábito exerce sobre a mente. Esse processo também cria uma regra segundo a qual sempre a existência da causa implicará a existência do efeito. Mas, no caso das regras para se julgar sobre a causa e o efeito, a aplicação desse vínculo entre causa e efeito não se resume à passagem na mente entre um e outro, ainda que evidentemente possa ter relações com esse primeiro processo (como, por exemplo, o de, no futuro, regular o próprio ato da imaginação de formular regras gerais pela conexão necessária). No caso implícito na regra segundo a qual as mesmas causas produzem sempre o mesmo efeito, a ideia de necessidade não é a de uma necessidade psicológica ou de uma determinação da mente de passar de um objeto a outro, até porque se o

fosse não haveria porque regular futuramente a inferência, que já representaria uma legítima aplicação da causa e efeito, por conter a necessidade psicológica. Trata-se da ideia de que para algo poder ser causa de um outro objeto precisa produzir sempre os mesmos efeitos e os efeitos sempre decorrer da existência dessa causa. É uma reflexão acerca do que significa ser causa, de um ponto de vista que não é subjetivo ou apenas mental.

Como Hume explicita no *Tratado*, as regras gerais (ou os princípios de distinção entre os entendimentos humanos, nos termos da *Investigação*) se fundamentam na natureza do entendimento e da experiência da sua aplicação no julgar. Essa regra que apontamos como central revela precisamente o que significa essa afirmação. Para Hume, julgar é sempre inferir algo pertinente ao não diretamente observável, o que se faz sempre por uma aplicação de relações causais. A constituição do entendimento, nesse caso, é a formulação de um campo estável de aplicação da relação de causa e efeito. Embora o fato de julgarmos segundo a relação de causa e efeito não exija a percepção ou a dedução da conexão necessária, via regularidade da natureza, posto que possui uma outra natureza (a da atuação do hábito, como instinto, sobre a imaginação), de acordo com o que significa *julgar* é possível estabelecer esse campo estável, o qual constituirá o espaço da racionalidade experimental.

E julgar cognitivamente acerca de questões de fato ou existência significa realizar inferências causais, as quais unem passado e futuro. A aplicação de relações causais se dá, segundo a sua definição enquanto relação natural, pela determinação da mente de passar de um objeto a outro, a qual decorre da experiência e do hábito. É esse processo instintivo que sai na frente na definição do que seja julgar, do que seja pensar no âmbito das questões de fato. Conforme observamos, a presença da experiência, do hábito e a consequente determinação da mente, porém, não excluem o fato de que uma inferência realizada por aplicação ilegítima de uma relação causal deve ser atribuída à imaginação e não ao juízo. Determinadas regras e princípios pontuam se a aplicação é legítima ou ilegítima, de forma progressiva. Isso

porque elas confrontam a determinação da mente, como núcleo do ato de realizarmos inferências causais, com o que chamamos de conceito objetivo de causa e efeito. Se julgar é julgar causalmente, mesmo que não possamos ter acesso aos mecanismos de atuação da natureza, a experiência pode ser um recurso de depuração, depuração essa orientada pelo próprio sentido da causa e efeito<sup>110</sup>.

Assim, a anterioridade da causa em relação ao efeito, a contiguidade espaço-temporal entre causa e efeito e a conjunção constante são os elementos centrais do que significa algo ser *causa ou efeito de outro objeto*. E a atuação necessária da causa sobre o efeito é o complemento que a questão da regulação torna evidente. Se não é possível fazer a aplicação da causa e efeito depender da descoberta de um vínculo de necessidade entre os objetos, a descoberta de que aquela causa não atua de forma regular torna inequívoco que entre esses objetos não há um vínculo causal. Mas, como a aplicação de uma relação causal não depende da percepção da necessidade, a irregularidade não

---

<sup>110</sup> Como observa BAIER (1991, p. 69), a necessidade não é só produto da nossa mente. Ela decorre da observação da conjunção constante e do hábito. A quarta regra acrescentaria à definição filosófica de causa (e sobretudo à conjunção constante) o fato de que uma causa (anterior no tempo, contígua no tempo e espaço e em conjunção constante) não é apenas suficiente para o efeito como é também necessária, ou seja, o efeito só pode ser efeito de uma causa. De fato, a quarta regra, embora não signifique apenas isso, tem também essa consequência, o que, em realidade já está expresso na definição filosófica de causa na *Investigação*, conforme veremos no próximo capítulo. Mas, se Baier acerta na interpretação da quarta regra, parece apresentar uma compreensão equivocada das regras gerais como um todo. Em especial, ela parece confundir os processos da causa e efeito considerada como relação natural e como relação filosófica e entender as regras do *Tratado* como diretamente relacionadas com a definição de causa e efeito como relação natural, como indica a sua interpretação das outras regras do *Tratado* (BAIER. 1991, p. 84-90). Para ela, por exemplo, uma causa seria sempre necessária porque devemos formar hábitos perfeitos. Assim, embora Baier acerte na sua opinião segundo a qual a necessidade não deva só ser considerada como determinação da mente, mas também da conjunção constante e do hábito, confunde aqui o processo de constituição da relação natural (e da determinação enquanto impressão de reflexão) e a aplicação da sua definição objetiva (que envolve um outro tipo de necessidade, a qual não pode ser relacionada com hábitos perfeitos ou imperfeitos). É essa confusão que a faz entender as regras 5 a 7, do *Tratado*, de forma equivocada. Para ela, por exemplo, a regra sétima (se os efeitos diminuírem ou se ampliarem devemos atribuir esse fato a um aumento ou diminuição da causa) mostraria a diferença entre hábito perfeito e imperfeito e o aumento ou diminuição da crença conforme o aumento ou diminuição de experiências. Ora, como temos exposto, as regras gerais significam a regulação da naturalidade da formação da causa e efeito e não podem ser compreendidas como gradações da necessidade da mente de passar de um objeto a outro. A noção de *necessidade normativa*, estabelecida por Baier, parece refletir melhor o que entendemos quanto ao processo de regulação.

nos autoriza a supor o acaso. É da natureza humana (e, na verdade, não só humana) julgar por aplicação da relação causal e a constatação da ligação meramente ocasional entre dois objetos permite excluir o vínculo causal entre ambos, mas não o estabelecimento de um vínculo causal. Uma acepção objetiva da causa e efeito (e se há causa e efeito entre os objetos, todos os objetos similares ao efeito se seguirão dos objetos similares à causa) nos exige continuar a busca pelo estabelecimento correto das causas e efeitos dos objetos, o que implica uma relação com a experiência segundo a qual devemos classificar corretamente as espécies, verificar o essencial nos acontecimentos, etc. E a descoberta da irregularidade nos obriga a excluir um objeto como possível causa ou efeito de outro, o que significa que cada experiência de correção faz da razão experimental de fato uma razão provável, visto que cada exclusão significa a aproximação em relação à verdade (sem que a probabilidade exija uma suspensão do juízo).

Ademais, parece ser dessa perspectiva que devemos entender a aparente fundamentação que Hume faz da ideia de que as mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos e os mesmos efeitos procedem das mesmas causas na observação da uniformidade na experiência. Hume sugere, no *Tratado*, que é a experiência que nos permite concluir que há a atuação regular de certas causas. E, em certa medida, há uma sugestão semelhante na *Investigação*, em três momentos que parece ser pertinente retomar aqui:

"Quando já vivemos algum tempo e nos acostumamos com a uniformidade da natureza, adquirimos um *hábito geral*, pelo qual sempre transferimos o conhecido para o desconhecido e concebemos o último como semelhante ao primeiro" (*Investigação*, p. 167n – sublinhado nosso).

"Um homem sagaz, dessa forma, proporciona a sua crença à evidência. Naquelas conclusões que são fundadas em uma experiência infalível ele espera esse evento com o maior grau de segurança e considera sua experiência passada como *prova* da existência futura daquele evento. Em outros casos ele procede com maior cautela. Ele pesa os experimentos contrários. Considera qual dos lados é suportado por um número maior de experimentos. E é para esse lado que ele se inclina, com dúvida e hesitação. E quando finalmente fixa seu julgamento a evidência não excede o que propriamente chamamos de *probabilidade*" (*Investigação*, p. 170- sublinhado nosso)

"Em uma palavra: duvido que seja possível conhecer uma causa apenas pelo seu efeito (como você supôs ao longo deste diálogo) ou se ter uma natureza tão particular que não tenha nenhum paralelo ou similaridade com qualquer outra causa ou objeto, que tenha sido por nós observado. É apenas quando suas espécies de objetos se encontram em conjunção constante que podemos inferir uma da outra. E se o efeito que ocorreu era inteiramente singular, e não pôde ser incluído em nenhuma *espécie* conhecida, não vejo como é possível formar qualquer conjectura ou inferência a respeito de suas causas. Se experiência, observação e analogia são, certamente, os únicos guias que podemos razoavelmente seguir em inferências dessa natureza, tanto o efeito como a causa precisam ser similares e semelhantes a outros efeitos e causas, que tivemos conhecimento e observamos, em muitas circunstâncias, estarem conjugados." (*Investigação*, p. 198- sublinhado nosso).

O *Tratado*, ao afirmar que descobrimos pela experiência que as mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos e vice-versa, e a *Investigação*, ao sugerir que nos acostumamos com a uniformidade na natureza, que é possível perceber uma experiência infalível de união constante (e proporcionar a crença à evidência), e, além disso, que percebemos na experiência conjunções entre espécies de objetos e não de objetos particulares, indicaria uma mesma interpretação. Entretanto, isso não parece significar a postulação de um fundamento objetivo para a passagem do passado ao futuro, ou, em outras palavras, ela não restitui a possibilidade de que haja um princípio racional segundo o qual a regularidade passada nos permite inferir a regularidade futura, a qual foi rejeitada no bojo do afastamento da possibilidade de que seja a razão que fundamente a causa e efeito. Antes ela

parece significar que percebemos uma uniformidade no passado e no presente e que isso consolida o hábito de fazermos do passado o modelo para o futuro (consolida, sem justificar, contudo). Mais do que isso, ela implica o reconhecimento de que, dado o princípio da natureza humana segundo o qual inferimos existências que não são imediatamente presentes aos nossos sentidos e memória partindo de conjunções passadas entre os objetos, deve-se excluir a hipótese de que essa passagem seja feita de forma a privilegiar a irregularidade em detrimento da regularidade e estabilidade.

Se há a aplicação da causa e efeito, mesmo como uma relação natural, o que se exige é a contrapartida da aplicação de um conceito de causa que não exponha apenas os requisitos para a formação da união na mente entre os objetos<sup>111</sup>. E, obviamente, uma relação efetiva de causa e efeito entre os objetos pressuporia a exclusão da irregularidade da atuação da causa. Porém, tendo em vista o que Hume expusera na sua análise da causa e efeito, é tão somente porque nos acostumamos com a conjunção constante e somos determinados pelo hábito a passar de um objeto a outro que realizamos a inferência futura. Ou seja, é só porque há a atuação prévia desse mecanismo que podemos, posteriormente, regular as inferências por meio de um princípio que dispensa a percepção direta da conjunção constante, ainda que pressuponha todo um contexto de múltiplas percepções de conjunções uniformes das espécies envolvidas, no passado. A passagem da observação da uniformidade passada continua não autorizando uma justificativa racional para a inferência futura. Essa ainda se fundamenta no processo liderado pelo hábito. Porém, o princípio segundo o qual as mesmas causas implicam os

---

<sup>111</sup> E, como a *Investigação* deixa bastante evidente, uma definição mais objetiva da causa e efeito envolve a ideia de que todos os objetos similares ao que chamamos de causa serão seguidos por objetos similares ao que qualificamos de efeito e, além disso, que os efeitos só decorrem dessas causas, ou seja, elas são ingredientes necessários para a existência do efeito: “De acordo com essa experiência, então, podemos definir uma causa como *um objeto, seguido por outro, tal que todos os objetos similares ao primeiro serão seguidos por objetos similares ao segundo*. Em outras palavras, *se o primeiro objeto não tivesse sido, o segundo nunca teria existido*” (*Investigação*, p. 146). Nos deteremos ainda mais nessa questão na primeira seção do próximo capítulo.



mesmos efeitos e vice-versa permite a regulação dessa inferência, ainda que não a justifique por completo<sup>112</sup>.

E a atuação regular daquilo que podemos chamar de causa é algo que a própria observação da experiência pode ajudar a determinar, não porque ela nos permita observar a necessidade que une causa e efeito, mas sim devido ao fato de que é só pela observação que podemos determinar a regularidade da união entre causa e efeito, a qual, se não é suficiente para afirmar a necessidade, pode, caso seja constatada a sua inexistência, permitir-nos negar que determinado objeto seja causa ou efeito de outro, ou seja, corrigir a inferência e continuar a investigação. Em contrapartida, ela nos permitirá fazer inferências nos casos singulares à medida que nos permite pressupor que a ligação entre certas espécies deverá ser necessária, cabendo à experiência futura novamente comprovar temporariamente ou negar definitivamente a regra formulada pela relação causal. Por aplicação de um conceito objetivo de causa, embora se reconheça que faz parte da natureza humana julgar causalmente por intermédio da observação de uma conjunção constante, a ideia de uma atuação de uma causa que produz sempre o mesmo efeito nos permite estabelecer relações causais mesmo quando há apenas uma única experiência da conjunção entre dois objetos. Se algo é causa é causa necessária e, portanto, atua regularmente da mesma forma que a primeira conjunção que observamos. Por isso, esse princípio dá autorização para que se dispense a conjunção constante, embora Hume deixe claro que é da conjunção constante que passamos à ideia de que há um vínculo necessário entre dois objetos, e isso é

---

<sup>112</sup> Por isso, discordamos de WILSON, segundo o qual (1997, p. 73-74, 131-135, 183-193) a regra *das mesmas causas os mesmos efeitos e vice-versa* justifica indutivamente o princípio *todo evento tem uma causa*. Para ele, se todo efeito decorre das mesmas causas, a aplicação bem sucedida de uma relação causal implica que todo evento tem uma causa (assim, se o fato de um relógio parar é bem explicado pela atribuição de uma causa a esse acontecimento e se dos mesmos efeitos devemos pressupor as mesmas causas, fica justificado indutivamente que toda mudança deva ser atribuída à atuação de uma causa, portanto, que devemos fazer uma inferência causal para todo evento). Sobretudo, entendemos que como o princípio *das mesmas causas os mesmos efeitos* pressupõe já o fato de fazermos inferências causais, não pode, por outro lado, justificar um dos elementos dessa inferência. No entanto, é preciso reconhecer que esse princípio acaba por preconizar uma aplicação universal da causa e efeito, nos termos analisados por Wilson.

um processo em relação à experiência que nos permitirá realizar novas inferências, a serem comprovadas pela experiência. A própria determinação da espécie já parece ser algo que, para Hume, é dado na experiência, o que, de certa forma, por si só amplia a extensão da experiência observada.

Assim, não se trata da aplicação de um princípio que tem como escopo uma total arbitrariedade e nem, em contrapartida, objetividade. Isso porque, ainda que a relação de causa e efeito seja fundada no hábito, o princípio central das regras para se julgar sobre causas e efeitos ou critérios para se distinguir os entendimentos humanos estabelece uma relação com a experiência que, ainda que não torne a passagem para o futuro objetivamente justificada, aplica objetivamente o conceito de causa e efeito. A aplicação da causa e efeito aos objetos não se torna justificada indutivamente pelas regras, porém o processo instaurado por essas regras, sobretudo pela regra segundo a qual as mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos e vice-versa, é, dada a natureza do entendimento de julgar as questões de fato por meio do estabelecimento de relações causais, aproximar-se da real relação de causa e efeito entre duas espécies de objetos (não estando justificado, contudo, que haja essa ligação, mas tão somente se apostando nela, tendo em vista o fato irrefutável de que é dessa forma que nosso entendimento julga) por meio de uma observação mais exata da experiência, orientada pelo fato de que se algo é causa de uma espécie de objetos, o é de forma necessária (a causa sempre produzirá os mesmos efeitos) e regular, o que auxilia a separação entre supérfluo e essencial. Nesse sentido, esse princípio, conjugado com o processo da causa e efeito enquanto relação natural, pode se tornar um hábito geral (conforme esclarece a *Investigação*), não só regulador, excludente daquilo que não pode ser causa ou efeito de outro objeto, mas possibilitador da inferência futura, sem a presença da conjunção constante.

E se Hume observa que seguir regras gerais é uma probabilidade não filosófica (embora as regras da causa e efeito não sejam probabilidades não filosóficas) é precisamente porque na base da aplicação desse e dos outros

princípios e regras pertinentes à causa e efeito não está a razão (demonstrativa ou mesmo provável), mas sim novamente um princípio da natureza humana, nesse caso mais específico, o princípio segundo o qual julgamos por aplicação de uma relação de causa e efeito aos objetos, relação essa que, por sua vez, decorre do instinto<sup>113</sup>. Mesmo que não estejamos autorizados a dizer que a uniformidade passada autoriza a inferência futura, temos duas perspectivas de formulação de regras gerais, uma das quais aposta na uniformidade e constância da relação de causa e efeito. A formulação apressada de regras gerais, a qual também decorre dessa mesma tendência de unirmos na mente dois objetos após observarmos uma conjunção, não se orienta pela uniformidade, posto que se formula de modo a contrariar essa uniformidade. As regras para se julgar sobre as causas e efeitos são orientações para que a formulação de regras gerais preconize sobretudo o princípio segundo o qual das

---

<sup>113</sup> Nesse sentido, entendemos como equivocada a interpretação de BEAUCHAMP e MAPPES (1995), a qual confere às regras gerais um estatuto objetivo. Esses autores consideram que o estabelecimento das regras gerais mostra haver um suporte objetivo da relação de causa e efeito, suporte esse que, inclusive, mostraria não ser Hume de todo cético quanto a essa relação: "Essas regras indicam claramente que a exatidão da inferência causal é matéria de um suporte objetivo e não depende do costume ou instinto. Quando o julgamento se conflita com a imaginação errante, diz Hume, nós precisamos observar 'algumas regras gerais pelas quais nós *devemos* regular nosso julgamento sobre causa e efeito'. À medida que a satisfação de condições necessárias oferece toda evidência exigida para a verificação de predições causais, sentimentos "instintivos" de expectativa não oferecem nada essencial e podem ainda ser enganosos ou incorretos" (p. 84). No mesmo sentido, também não parece acertada a interpretação de LOEB (2002, p. 44-47) segundo o qual as regras gerais implicariam uma justificação objetiva para as inferências causais, porquanto mostrariam que há experiências perfeitas e imperfeitas (assim como a diferença entre probabilidade e prova também indicaria essa distinção), além de (p. 63) ter a função de garantir a estabilidade da crença, a qual seria o critério de justificação. Não concordamos com Beauchamp e Mappes porque entendemos que Hume mostra que não podemos ter acesso aos poderes causais nos objetos (ainda que pudéssemos supor que eles existem) e que não é a partir de uma suposta relação existente entre os objetos que realizamos as inferências. De fato, a exatidão da aplicação da causa e efeito dependerá da experiência e não da imaginação ou do hábito. Mas isso não significa que, por isso, Hume está sustentando que é possível afirmar racionalmente a existência da causalidade, embora obviamente ele entenda que a sua análise dessa relação não exclui essa possibilidade. Dada a aplicação da relação de causa e efeito (a qual não é justificada por um suporte objetivo, mas sim pela atuação do hábito sobre a imaginação), uma observação mais precisa da experiência (orientada pelo princípio segundo o qual das mesmas causas os mesmos efeitos, que é um princípio habitual e não racional, conforme sustentamos) possibilita uma maior exatidão dessa aplicação. Mas isso não significa a objetividade da relação causal, ainda que possua consequências para a definição de um campo de racionalidade, conforme analisaremos nas próximas páginas e no próximo capítulo. Quanto à opinião de Loeb, compreendemos que a completude e incompletude da experiência se direcionam também para o futuro e que a estabilidade da crença, ainda que fundamental e de fato relacionada com a regulação, não implica uma justificação objetiva da causa e efeito.

mesmas causas teremos os mesmos efeitos e vice-versa, o qual é o escopo principal da definição de causa e efeito, que engloba ainda os seus elementos básicos.

Nesse sentido, pode-se dizer que a filosofia humeana evidencia que a imaginação pode fazer a passagem de um objeto a outro sem que haja uma verdadeira relação causal entre ambos, como no caso da relação estabelecida entre os franceses e a superficialidade. Porém, por outro lado, mostra a constituição de um campo que poderá ser entendido como o espaço da racionalidade experimental, a partir da regulação das inferências causais. Se o raciocínio experimental significa a aplicação da relação de causa e efeito aos objetos – assim como talvez pudéssemos afirmar que o raciocínio demonstrativo é a aplicação do princípio de não contradição, o qual também não pode ser fundamentado demonstrativamente já que é a demonstração que o exige e não o contrário – mais racional será o campo de inferências que partem de uma aplicação correta desse princípio. Ainda que a própria relação de causa e efeito possa não estar justificada pela razão, mas tão somente pelo instinto, há critérios pelos quais podemos afirmar se uma inferência é causal ou não. Tendo em vista a natureza dos assuntos pertinentes às questões de fato, contudo, essa determinação é constante, ela não pode ser dada por uma experiência definitiva, mas tão somente pela experimentação como ato constante. A experiência atua como modo de exclusão da possibilidade de algumas relações causais entre duas espécies de objetos. E cada exclusão dessas, ainda que não signifique a demarcação exata de qual é a causa de um outro objeto, representa uma aproximação dessa demarcação, posto que reduz a cada ato as hipóteses.

Assim, as regras ou princípios para se julgar sobre a causa e efeito orientam a aplicação da causa e efeito, que, é, em síntese, a relação pela qual realizamos juízos acerca das questões de fato ou existência e que compõe, ao lado dos sentidos e da memória, o que chamamos de realidade. A observação correta da causa e efeito é a atuação regular do juízo, significa julgar conforme o modo pelo qual o juízo se aplica à realidade, a saber, via causa e efeito. Isso

indica que a racionalidade experimental se configura pelo seguimento de um procedimento que aplica corretamente a causa e efeito. Nesse sentido, se as regras para se julgar sobre a causa e efeito não podem ter como consequência imediata a justificação das inferências causais, elas resultam em uma justificação da crença subjetiva<sup>114</sup>. O orientar-se na inferência causal por regras ou critérios que não têm como direção uma aplicação correta da causa e efeito resulta em crenças não justificadas, mesmo que apenas do ponto de vista subjetivo. Isso porque esse procedimento exclui, de pronto, a possibilidade de uma justificação objetiva da crença (ou seja, da própria inferência). A realização de inferências que parte de um processo regulado de uso da causa e efeito deixa essa justificação sempre como possibilidade, já que, conforme acabamos de argumentar, implica uma redução progressiva das hipóteses a serem consideradas. Por mais que a inferência realizada pelo método regular de aplicação da causa e efeito possa ser posteriormente corrigida, cada etapa

---

<sup>114</sup> E, tendo em vista que a uniformidade diz respeito a uma definição objetiva de causa e efeito, não se trata de privilegiar hábitos psicológicos em detrimento de outros hábitos psicológicos, ao contrário das observações de PASSMORE (ver nota 107). A regulação da inferência não nos permitirá determinar definitiva e objetivamente quais objetos são causas de quais objetos, conforme já expusemos, ainda que, ao nos indicar que se algo é causa de um objeto o é necessariamente, permita-nos traçar um caminho que reduz as hipóteses totalmente incorretas nessa determinação. Nesse sentido, concordamos com WILSON, segundo o qual, mesmo que talvez não haja justificação objetiva para a causa e efeito, há parâmetros de justificação da atitude subjetiva de assentir a uma relação causal, dados pelas regras gerais. (1997, p. 17 e 115). Conforme ele observa (p. 115), para Hume, a natureza nos obrigaria a fazer inferências, de forma que seria racional realizá-las, portanto. Do precisa (*must*), ou seja, do fato de não podermos evitar a realização de inferências, segue-se um deve (*ought*). Assim, se a natureza nos obriga a inferir, torna-se um dever procurar inferir da melhor forma possível, o que não teria fundamento psicológico, sendo uma conclusão perfeitamente racional. Conforme Wilson expõe, o fato de que não há justificação objetiva possível não significa que todas as inferências são igualmente justificadas. As regras seriam critérios para razões subjetivas para preferir certas inferências. E é interessante acrescentarmos que, ainda que em primeira instância as regras sejam justificações subjetivas, o seu seguimento deixa em aberto a possibilidade de justificação objetiva, ao contrário das inferências que não partem da definição de causa e efeito, conforme comentaremos logo adiante. E como também observa acertadamente WILSON (1997, p. 40, 111 e 140), a ideia de correção, por meio de regras, envolve uma atividade da mente, no que se difere da naturalidade da formação das inferências causais, em que há uma certa passividade, traduzida pelo resultado do estímulo dado pela experiência (ainda que sob um outro ponto de vista, haja uma certa atividade da mente, tendo em vista que o hábito é um princípio inato e não algo configurado totalmente pela experiência). Como também Wilson destaca (p. 140), o sentido de atividade em Hume é muito diferente do de Kant. Mas, essa atividade rompe, em um certo sentido (em outro sentido, ela não rompe com o fato de que a relação de causa e efeito decorre do hábito), com a naturalidade inicial da causa e efeito, a qual já não é psicológica porque o hábito é um princípio inato, mas, se fosse, teria o seu psicologismo limitado pela atividade de regulação.

aproveita as etapas anteriores, de forma que seguir o processo correto representa possibilitar o aproveitamento das etapas anteriores, o que está excluído no caso do orientar-se na causa e efeito por princípios que não contemplam o uso regular dessa relação.

Nesse sentido, se a regra central exposta tanto no *Tratado* como na *Investigação* parece ter como fonte a filosofia newtoniana, diferente é o seu sentido na filosofia humeana. Certos elementos da filosofia de Hume e Newton são bastante distintos, o que confere à regra *das mesmas causas os mesmos efeitos e vice-versa* um estatuto bastante diverso. De modo geral, como argumentamos, as regras ou princípios, em Hume, são formas de regular a relação causal, a partir de uma observação do próprio conceito objetivo de causalidade. Em Newton, embora esse princípio também tenha uma função metodológica (posto que não totalmente justificado, porém atuando de forma a permitir que se passe de um conhecimento experimental à generalização do conhecimento descoberto), a sua aplicação não é restrita à relação de causa e efeito, ao contrário do que ocorre na filosofia humeana, como argumentamos. E

algo semelhante pode ser afirmado na hipótese de que a temática das regras gerais tenha Bacon como fonte<sup>115</sup>.

Por outro lado, a possível continuidade do tema na filosofia de Mill<sup>116</sup>, que desenvolve alguns princípios já elencados por Hume, reforça as características sobressalentes em especial na *Investigação*, a saber, o fato de que a questão central é pensar em que sentido é possível diferenciar o conhecimento acerca de questões de fato da fantasia ou da mera opinião. A necessidade de se desenvolver critérios que garantam a cientificidade (e, em um certo sentido, a própria necessidade e universalidade desse conhecimento) do campo das questões de fato, ainda que separada da racionalidade *a priori*, parece ser um aspecto importante da filosofia humeana, absorvido por Mill,

---

<sup>115</sup> Que a fonte das regras de Hume sejam as regras de Newton é algo sugerido por diversos autores, como, por exemplo, MONTEIRO (2003, p. 73), WILSON (1997), PASSMORE (1973, p. 52) e NOXON (1973, p. 81-90). Newton, no Livro III, do *Principia*, estabelece quatro regras que preconizam, respectivamente, que limitemos as causas dos seres naturais a um número suficiente para explicá-los (a Natureza se satisfaz com a simplicidade), que é preciso atribuir sempre que possível os mesmos efeitos às mesmas causas, que aquelas qualidades (que não admitem nem intensificação, nem decréscimo de grau) que concluirmos pelos nossos experimentos pertencerem a todos os corpos observados devem ser considerados qualidades universais de todos os corpos, que as proposições derivadas de induções não possam ser refutadas por meras hipóteses. Como vimos, a regra central de Hume é aquela segunda a qual dos mesmos efeitos devemos presumir as mesmas causas, regra essa que é explicitamente a segunda de Newton. Mas, conforme já mencionamos, o sentido do uso da regra em Hume parece ser um pouco distinto da filosofia newtoniana, tendo em vista os pressupostos do primeiro. De todo modo, por outro lado, o fato de Hume ter Newton como fonte, ainda que utilizando o princípio de forma diversa, diz-nos muito a respeito das pretensões da sua teoria como um todo. Por outro lado, alguns comentadores, como WILSON (1997, p. 72), sugerem que Bacon também é uma fonte central na questão das regras gerais, tendo em vista que a sua filosofia preconiza o procedimento de exclusão para as generalizações via indução, criticando a indução por enumeração de Aristóteles. As regras 5 a 8, do *Tratado*, seriam regras baconianas. De fato, na filosofia humeana, como afirmamos, o processo de regulação de inferências instaura uma perspectiva de justificação dessas inferências principalmente pela exclusão de algumas hipóteses e as regras 5 a 8, do *Tratado*, consolidam essa perspectiva.

<sup>116</sup> Segundo WILSON (*ibidem*) as regras cinco a oito, do *Tratado*, são desenvolvidas por Mill, que aliás, remete-se à filosofia de Bacon, o que consolidaria a interpretação exposta no fim da nota anterior. De fato, os canons, que constituiriam o método experimental, para Mill parecem ter relação com as regras 5 a 8, do *Tratado*. Contudo, esse canons – da concordância (se dois fenômenos desaparecem ao mesmo tempo em circunstâncias idênticas conclui-se que há uma lei que os liga); da diferença (se dois fenômenos variam sempre ao mesmo tempo conclui-se que estão ligados por uma lei); das variações concomitantes (se dois fenômenos variam sempre ao mesmo tempo conclui-se que estão ligados por uma lei) e dos resíduos (deve-se subtraindo de um fenômeno aquilo que se sabe por indução prévia ser referente a certos antecedentes, a fim de que restem as causas negligenciadas) – tem como pressuposto em Mill a ideia de que a regularidade da natureza é justificada indutivamente, o que parece estabelecer consequências bem distintas das pertinentes à filosofia humeana. Nesse sentido, ver MILL. (1979; p.448-471).

independente da restrição ou não às regras expostas no *Tratado*. Trata-se de compreender o desafio, já colocado pela filosofia humeana, conforme temos mostrado, de marcar a racionalidade no campo das questões externas ao campo das meras relações de ideias.

Na filosofia humeana, ademais, a temática possui a peculiaridade de dizer respeito à própria determinação que o *entendimento* pode ter sobre a imaginação. Conforme analisamos no primeiro capítulo, o campo do pensamento é o campo das ideias da imaginação. Como a razão encontra-se em um certo sentido no interior da faculdade de imaginar, como argumentamos, a diferença entre razão e imaginação propriamente dita se torna a diferença entre princípios regulares e irregulares da imaginação, o que significa, como pretendemos ter esclarecido nesta seção (e neste capítulo de modo geral), a imaginação atuando conforme a definição de causa e efeito ou de modo a se contrapor a essa mesma definição. E será interessante pensar com maior profundidade no sentido dessa racionalidade que é produto da atividade de regular as inferências causais. Se não se trata de postular uma justificação da causa e efeito para além da natureza, é relevante perceber, em contrapartida, que o campo de racionalidade experimental formado pela regulação do ato de julgar tem decorrências bem mais extensas que a mera metodologia pragmática da aplicação da relação de causa e efeito. Uma das principais é a metodologização da imaginação, pela qual a própria crença passa a ser regulada pela regulação das inferências causais. Como veremos no próximo capítulo e nas considerações finais, isso possui consequências bastante relevantes para alguns dos temas centrais dos debates sobre a filosofia humeana, tais como a diferença entre crença justificada e não justificada, distinção entre vulgo e filosofia, entre as dimensões psicológica e epistemológica da filosofia humeana e, em especial, quanto ao próprio estatuto dessa filosofia. Além disso, permite-nos, o que ficará como tarefa a ser aprofundada por novos estudos, compreender melhor a integração da filosofia epistemológica, política, moral e estética de Hume.



## CAPÍTULO IV

### OS EFEITOS DA NORMATIVIDADE

Defendemos, no contexto do aprofundamento do estatuto das regras gerais do juízo, que essas regras ou critérios para se julgar sobre a causa e efeito encontram-se entre uma possível arbitrariedade de parâmetros para se separar inferências legítimas e não legítimas e uma suposta justificação na própria experiência das mesmas. Sustentamos que elas significam uma aplicação do juízo sobre si mesmo, tentando refletir sobre o que representa ser *causa* de um objeto. Esse processo possui implicações para a noção de racionalidade experimental configurada por Hume, conforme ressaltamos. Esta é a hora de nos determos mais diretamente nessa questão.

Nesse sentido, questões como a prevalência ou não de uma das “definições” de causa, o possível mecanismo pelo qual a razão pode se inserir na produção de crenças e a identidade ou não entre o pensamento vulgar e o científico ou filosófico serão os objetos privilegiados deste capítulo. Em primeiro lugar, mostraremos em que medida a regulação da causa e efeito pode significar uma certa prevalência da reflexividade sobre a naturalidade no processo de constituição das relações causais. De nenhuma forma pretendemos afastar o componente de naturalidade de formação das inferências causais. Apenas intentamos discutir como o *voltar-se do juízo sobre si mesmo* pode alterar a dinâmica entre a naturalidade e a reflexividade no âmbito da filosofia epistemológica de Hume.

Estabelecidas essas intenções, não poderíamos deixar de procurar entender como pode a racionalidade se inserir no campo da produção de crenças, considerando-se que, na filosofia humeana, essa representa apenas a concepção mais forte e vivaz de uma ideia. Essa não foi uma questão fácil de ser resolvida e precisamos, na nossa segunda seção deste capítulo, ampliar a discussão para o campo da estética, sem com isso buscarmos uma identidade

entre os problemas epistemológicos e os estéticos, contudo. Visamos, apenas, com o auxílio de análises humeanas externas ao debate epistemológico, poderar temas tais como a ideia de delicadeza da imaginação e de um seu refinamento a partir do juízo. Isso para que pudéssemos estabelecer as possibilidades e os requisitos pelos quais a crença pode se constituir como critério epistemológico.

Nossa terceira seção pretende mostrar em que medida o pensamento científico, em oposição ao vulgar, está diretamente relacionado à aplicação das regras gerais do juízo e das consequências que podemos extrair delas. Se a análise humeana da constituição da relação de causa e efeito pareceria implicar, em um primeiro momento, a identidade entre pensamento vulgar e científico, consubstanciada na naturalidade da formação dessas relações, em um segundo momento, sustentaremos, essa identidade é relativizada a partir da regulação das inferências causais. O escopo da própria filosofia humeana, em contrapartida, estará no horizonte deste capítulo como um todo.

#### **IV.1- Naturalidade e Voluntariedade**

Conforme analisamos ao longo desta tese, a discussão acerca da causa e efeito e da possibilidade de justificação das crenças provenientes das inferências causais diz respeito a todo um campo do conhecimento, aquele pertinente às questões de fato, e, sobretudo, àquilo que significa propriamente o juízo no espaço do conhecimento dos fatos. Por isso mesmo, todas as conclusões que puderam ser extraídas sobre a regulação das inferências causais significam reflexões que podemos realizar acerca de toda noção de juízo cognitivo sobre a experiência. E, dado que, do ponto de vista epistêmico, é o juízo sobre a experiência aquele que efetivamente amplia o conhecimento (posto que o juízo demonstrativo é sempre tautológico), o modo como a racionalidade experimental se constitui, na filosofia humeana, diz muito a respeito do conhecimento de modo geral.

Do ponto de vista da problematização da contraposição, em Hume, entre naturalidade e reflexão, a ideia de uma regulação das inferências causais nos permite avaliar certos aspectos da própria dualidade entre esses âmbitos e ponderar um dos temas que têm gerado uma série de debates acerca da filosofia humeana, qual seja, a distinção entre, nos termos do *Tratado*, a causa e efeito enquanto relação natural e enquanto relação filosófica e a precedência ou não de uma dessas definições. Hume, no *Tratado*, estabelece uma diferença entre esses dois sentidos de causa e efeito, fundamentando na última a realização de inferências:

"Assim, embora a causação seja uma relação *filosófica*, por implicar contiguidade, sucessão e conjunção constante, é apenas por ser relação *natural* e produzir uma união entre ideias, que somos capazes de raciocinar ou realizar inferências a partir dela." (*Tratado*, p.65).

Essa distinção permanece na *Investigação*, com algumas alterações, exposta em outros termos, na passagem já anteriormente citada:

"Objetos similares são sempre conjugados com objetos similares. Disso temos experiência. De acordo com essa experiência, então, podemos definir uma causa como um objeto, seguido por outro, tal que todos os objetos similares ao primeiro serão seguidos por objetos similares ao segundo. Em outras palavras, se o primeiro objeto não tivesse ocorrido, o segundo nunca teria existido. A aparição de um causa sempre leva a mente, por uma transição costumeira, à ideia do efeito. Disso também temos experiência. Podemos, então, conforme essa experiência, formular outra definição de causa: um objeto seguido por outro, cuja aparição sempre remete à ideia do outro objeto." (*Investigação*, p.146).

Sobretudo no contexto da análise do *Tratado* é explícita a remissão à naturalidade da causa e efeito como forma de se explicar como podemos raciocinar a partir dela e, em especial, como já observamos, fica claro que é essa naturalidade que constitui a suposição da conexão necessária envolvida na relação. A filosofia humeana mostra que não percebemos uma conexão necessária entre os objetos, mas que, contudo, a ideia de que algo é causa ou

efeito de um outro objeto significa que há uma conexão necessária entre ambos. Por isso, procura explicar como chegamos à suposição de que há uma conexão necessária posto que ela não decorre da percepção dos objetos nem das relações que podemos perceber entre eles. Para raciocinar segundo a relação de causa e efeito a noção de conexão necessária é indispensável porque é só supondo que um objeto se segue necessariamente (e não contingentemente) de outro que podemos, a partir da observação da existência de um desses objetos, inferir a existência do objeto que seria a ele conectado. E é aí que haveria uma centralidade da definição de causa e efeito enquanto relação natural. Isso porque Hume deixa claro, seja no *Tratado*, seja na *Investigação*, que a contiguidade, a sucessão e a conjunção constante são insuficientes para explicar a inferência de um objeto a outro. Uma conjunção constante, sem a intervenção do trabalho do hábito sobre a imaginação ou a mente, por si só não pode originar a inferência futura, tendo em vista a ausência de um princípio racional que afirme a regularidade da natureza. Assim, é porque há a intervenção do hábito, a qual implica uma conexão na imaginação entre dois objetos, que da observação de uma conjunção constante passamos à ideia de uma conexão necessária, a qual seria, em realidade, a impressão de reflexão ou o sentimento da necessidade da passagem de um objeto a outro, a partir da sua conexão na mente. Por isso, é o que podemos chamar de naturalidade ou a necessidade psicológica da causa e efeito que confere a possibilidade de fazermos inferências causais, conforme passagem também já citada:

"Não há nada em uma repetição de casos que seja diferente de cada caso único, com exceção de que, apenas após a repetição de casos similares, a mente é levada pelo hábito, após a aparição de um evento, a esperar seu acompanhante usual e crer que ele existe. Dessa forma, essa conexão, que *sentimos* na mente, essa transição costumeira da imaginação de um objeto a seu acompanhante usual, é o sentimento ou impressão da qual formamos a ideia de poder ou conexão necessária" (*Investigação*, p. 145).

Assim, a necessidade envolvida na causa e efeito seria apenas uma ideia proveniente de um sentimento de determinação de passar de um objeto a outro. Hume, assim, faria com que a necessidade objetiva fosse

substituída pela necessidade subjetiva, o que supostamente indicaria um privilégio da subjetividade na própria definição de causa e efeito. A necessidade de inferir a existência de um objeto a partir da presença na mente do seu acompanhante usual, originada pela intervenção do hábito sobre a imaginação, afinal, seria o que explica porque afirmamos que um objeto particular possui uma causa particular e, assim, porque atribuímos uma relação causal entre dois objetos, segundo os termos do *Tratado*:

“É necessário abandonarmos o exame direto da questão referente à natureza daquela conexão necessária, que faz parte da nossa ideia de causa e efeito, e nos esforçarmos para descobrir algumas outras questões, cujo exame talvez possa nos indicar algo para esclarecermos esta dificuldade. Entre essas questões há duas que examinarei a seguir. A primeira é porque razão entendemos ser *necessário* que cada coisa cuja existência tem um começo deve ter também uma causa. A segunda é por que concluímos que certas causas particulares precisam *necessariamente* ter efeitos particulares e qual é a natureza daquela *inferência* que fazemos de um para o outro, bem como da crença que depositamos nela” (*Tratado*, p.55).

“Tendo em vista que não é a partir do conhecimento ou qualquer raciocínio científico que derivamos a opinião de que a necessidade de uma causa para toda nova produção, esta opinião deve necessariamente advir da observação e experiência. A questão seguinte, então, deveria naturalmente ser *Como a experiência origina um tal princípio?* Mas entendo que o mais adequado será inserir essa questão na seguinte, qual seja, *Por que concluímos que tais causas particulares precisam necessariamente ter tais efeitos particulares e por que fazemos uma inferência de um para outro?* Este será o objeto de nossa próxima análise. Talvez acabemos descobrindo, ao fim, que a mesma resposta servirá para as duas questões” (*Tratado*, p.58).

Em virtude do fato inequívoco de que Hume desloca a conexão necessária, de poderes nos objetos para uma determinação na mente, é muito comum a interpretação de que o centro da ideia de necessidade em Hume (e de causa, enquanto existência necessária para a do efeito) seja a necessidade psicológica. Desse ponto de vista, a própria definição de causa e efeito (e, portanto, de ser determinado por uma causa necessária) seria apenas a de algo que se conjuga constantemente com outro objeto e dá origem à determinação da mente de passar de um objeto a outro. As análises sobre liberdade e

necessidade, realizadas tanto no *Tratado* como na *Investigação*, confirmariam essa interpretação:

“*Necessidade* pode ser definida de duas formas, de acordo com as duas definições de *causa*, da qual ela é uma parte essencial. Ela consiste tanto na conjunção constante de objetos semelhantes como na inferência do entendimento de um objeto a outro” (*Tratado*, p. 160)

É essa definição de necessidade que faria ser imperioso concluir, dada a constatação de que há uma conjunção constante entre certas paixões e os atos humanos e de que essa conjunção constante dá origem a uma inferência, a existência da necessidade no campo da ação humana. Assim, a conjunção constante e a necessidade psicológica de passar de um objeto a outro determinariam a conexão entre dois objetos. Tudo o que definiríamos como necessariamente conectado a outro objeto seria tão somente um objeto a este constantemente unido, de tal forma que nosso pensamento os conectasse. Por isso, uma concepção de causa como mera regularidade e necessidade psicológica permitiria a postulação de cientificidade para campos como a história e a política, por exemplo, como sugere Hume (*Investigação*, p. 155).

No entanto, muitas das questões que já analisamos no contexto da discussão sobre o estatuto das regras gerais nos exigem pontuar melhor a ideia de que é meramente a necessidade psicológica, produto do hábito aliado à conjunção constante, o elemento central da relação de causa e efeito. Este é o momento de sintetizarmos algumas das consequências da ideia de regulação que temos analisado nesta tese. E, sem dúvida, um dos impactos dessa ideia, o qual merece uma exposição mais detida, é referente à discussão a respeito da dupla definição de causa e efeito, em especial, às questões centrais da filosofia humeana que se revelam por meio desse debate. Aquilo que pudemos mostrar

quanto ao tema das regras gerais na causa e efeito<sup>117</sup> nos permitirá, nesse momento, estabelecer algumas conclusões sobre os elementos que compõem as

---

<sup>117</sup> De modo geral, a discussão a respeito da dupla definição de causa centra-se, precisamente, em alguns desses problemas. O debate entre RICHARDS. (1966) e ROBINSON (1966a; 1966b), por exemplo, evidencia em que sentido aquilo que se entende estar incluído na definição filosófica altera as possíveis respostas quanto a qual das duas definições é a definição propriamente dita de causa e qual delas tem prevalência sobre a outra. ROBINSON destaca, em primeiro lugar, que as duas definições não são equivalentes, sendo possível que certos objetos se enquadrem em uma delas sem se referirem à outra (1966a, p. 130). Também observa que a “definição” enquanto relação natural não é uma definição propriamente dita; é apenas a explicação de que a causa e efeito é também relação natural (1966a, p. 137). Isso porque, em sua opinião, a definição filosófica já traz a ideia de conexão necessária, sendo irrelevante a complementação da ideia de necessidade subjetiva, tal como descrita no processo de relação natural. Na definição filosófica Hume afirmaria que deve haver uma conjunção constante entre duas espécies (X e Y, por exemplo) e isso significaria que todo Y ( $y'$ ,  $y''$ ,  $y'''$ , por exemplo) se seguirá a qualquer X ( $x'$ ,  $x''$ ,  $x'''$ ), ou, em outras palavras, que há uma conexão necessária entre todo X e todo Y: (1966 a, 140-146). Se ser causa de um objeto é ter uma relação de anterioridade temporal com o efeito, de contiguidade espaço-temporal e ser possível afirmar que todos os objetos do tipo X causarão qualquer um dos objetos de tipo Y, haveria uma centralidade da definição filosófica, dispensando-se os elementos presentes na definição natural (1966b; 168). Já RICHARDS destaca que só podemos afirmar que qualquer objeto como X é precedente e contíguo a algum objeto como Y porque há uma conexão na mente entre as ideias de X e Y, ou seja, porque há também uma relação natural entre ambos, o que significaria que as duas definições são complementares e que não se pode afirmar que só a filosófica é a definição propriamente dita de causa, posto que para explicar o último elemento da relação filosófica de causa e efeito é preciso recorrer à definição natural (1966, p. 158-160). KEMP SMITH (1964, p. 369-421) argumenta que Hume não tem uma visão da causa e efeito como mera regularidade, destacando que a noção de conexão necessária é fundamental (p. 369). Em sua opinião, enquanto relação natural a causa e efeito envolve apenas particulares ( $x' - y'$ ), ao contrário do seu sentido enquanto relação filosófica, que implicaria uma relação entre espécies ( $X - Y$ ), o que corresponderia à ideia de conjunção constante (p. 271), a qual, por sua vez, seria bem distinta da ideia de conexão necessária, essa dependente do processo envolvido na constituição da relação natural, trabalho realizado pelo hábito (p. 373). Contudo, afirma, o hábito pode ser regulado pela própria experiência e, a partir daí, já nos encontramos na definição da causa como relação filosófica, a qual implicaria a invariabilidade e universalidade de aplicação (Todo X causa todo Y) (p. 383); MOUNCE (1999, p. 42-44) também discute essa questão e entende que a causa e efeito não pode ser só regularidade, por isso, que os componentes da definição natural são os principais, tendo em vista que explicariam a tendência de estabelecermos uma conexão necessária entre dois objetos. Da mesma opinião são WILSON (1997, p. 16-30) e CHURCH (1935; p.85), que observam que a conexão necessária é fundamental e derivada do processo de constituição da causa como relação natural, sendo essa a definição central. Já GARRETT (1997, p. 97-114), embora observe que a conexão necessária é fundamental, destaca que ela exige os elementos tanto da definição natural como da definição filosófica, sendo ambas corretas e definições de causa propriamente dita. BAIER (1991; p. 79-90) – que parece se encontrar na esteira dessa última perspectiva, estendendo-a, contudo – observa que as definições filosófica e natural são interdependente, ou seja, há um duplo sentido e não apenas uma via que qualificaríamos como *naturalização* ou *filosofização* da causa e efeito. Tanto precisaríamos da percepção de regularidades, quanto da transição na mente criada pelo hábito, afirma. E, em contrapartida, segundo ela, poderíamos passar da necessidade psicológica à necessidade normativa, ao estarmos conscientes do processo de constituição de relações causais e nos atentarmos melhor para as conjunções dadas pela experiência. Nossa posição aproxima-se da de BAIER. Entendemos que, em um primeiro momento, a transição na mente realizada pelo hábito é condição indispensável para a inferência causal e que, nesse sentido, a definição filosófica não é suficiente. Porém, instaurado esse processo, bem como o da regulação das inferências

duas definições de causa, qual a noção de *necessidade* decorrente da aplicação de cada uma das definições, bem como a dinâmica e a prevalência ou não de uma das definições sobre a outra.

Quanto ao primeiro aspecto parece ser interessante discutir em que medida a regulação da causa e efeito dá um novo sentido para a definição filosófica de causa. Afirmamos no contexto da discussão do estatuto das regras gerais que elas representavam uma aplicação de uma definição mais objetiva da causa e efeito. Aqui parece ser interesse detalhar um pouco mais essa afirmação, além de esclarecer certos aspectos que poderiam gerar uma incompreensão do argumento. E, explicitar o modo como essa definição aparece na *Investigação* parece ser um primeiro passo nesse sentido. Vimos logo acima<sup>118</sup> que esse texto deixa mais claros alguns elementos fundamentais para a definição de causa e efeito, sendo o principal a ideia de que a existência de um objeto é totalmente dependente da existência de outro, quando afirmamos que ele é efeito do primeiro. Assim, o que a *Investigação* evidencia é que faz parte da definição de causa e efeito o fato de que uma relação de causa e efeito implica que sem a existência da causa o efeito não existiria, portanto, que a existência da causa é necessária para a existência do efeito e que *todos os objetos similares ao que chamamos de efeito se seguem aos objetos similares ao*

---

causais, a definição filosófica comporta a ideia de que a causa é uma existência necessária para a do efeito e de que todo efeito tem uma causa específica, passando a implicar a “necessidade normativa” de que fala BAIER. A partir desse momento, a definição filosófica ganha uma certa independência, podendo interferir no processo descrito na definição natural.

<sup>118</sup> Página 195. Na opinião de PENELHUM (1975, p. 47), o fato de a *Investigação* excluir os termos *relação filosófica* e *relação natural* é um benefício. Além disso, Penelhum destaca que a *Investigação* vai além do *Tratado*, ao afirmar que ser causa é ser uma existência sem a qual outro objeto não existiria (aspecto que temos destacado aqui). Isso significaria a ideia de que a existência de um objeto tem que ser necessária para a existência de outro e não apenas suficiente, para podemos afirmar que a primeira existência é causa. Este seria um critério que não aparecia no *Tratado* (p. 55), porém que, em sua opinião, seria a intromissão de um prejuízo e erro popular na definição de causa. Cabe observarmos que há autores que entendem que a definição filosófica da causa e efeito, no *Tratado*, já comporta essa ideia de necessidade, como vimos na nota anterior.



que chamamos de efeito, esse último aspecto já destacado explicitamente também no *Tratado*<sup>119</sup>.

Em um certo sentido, portanto, o que a *Investigação* indica é que, para Hume, temos a experiência de uma conjunção constante entre duas espécies de objetos e que a partir disso (e de todo o processo gerado pela determinação do hábito sobre a imaginação) concluímos que ser causa de outro objeto é ter os objetos da sua espécie sempre seguidos por objetos da espécie do que chamamos de efeito e que sem a existência da causa não haveria o efeito, ou seja, a causa é necessária para a existência do efeito. Desse ponto de vista, ainda que o *Tratado* indique que a definição filosófica implica apenas conjunção constante, contiguidade espaço temporal e anterioridade temporal da causa sobre o efeito, a *Investigação* nos permite afirmar que faria parte de uma definição filosófica de causa, em consequência, a ampliação para a espécie de objetos e a observação de que ser causa é obviamente ser uma existência necessária para a existência do efeito.

Contudo, é importante entender que esses elementos não podem ser dados pela experiência e já refletem uma aplicação do raciocínio sobre si mesmo. Isso porque a origem do vínculo de necessidade que estabelecemos entre os objetos é precisamente a questão analisada por Hume, que mostrará não ser a necessidade percebida e tampouco inferida racionalmente. Suas análises esclarecem que a necessidade não é uma ideia que derivamos de alguma impressão original, mas tão somente algo procedente de uma impressão de reflexão consistente na necessidade subjetiva que sentimos de passar da impressão de um objeto à ideia daquele que é seu acompanhante usual. Esse processo capitaniado pelo hábito, portanto, é a condição sem a qual não se poderia postular qualquer ideia de necessidade, como destacamos logo no começo do texto. A ligação na mente entre os objetos, exposta na definição natural, assim, é o passo inicial da própria noção de necessidade que está

---

<sup>119</sup> Assim, parecem ter razão aqueles que apontam que a definição filosófica, sobretudo tal como exposta na *Investigação*, já comporta a noção de que a causalidade envolve a suposição de que a existência de um objeto é necessária para a do outro. Ver sobre isso, novamente, a nota 117.

exposta na definição filosófica tal como apresentada na *Investigação*. Porém, a noção de necessidade envolvida nessa definição filosófica é bem distinta da necessidade psicológica e institui um processo com consequências bem diversas das possíveis apenas pela necessidade psicológica<sup>120</sup>. E o entendimento dessa diferença e daquilo que ela estabelece implica diretamente a compreensão dos efeitos normativos da regulação da causa e efeito.

Essa compreensão depende, em primeiro lugar, da separação entre dois problemas distintos, a saber, o da descrição da origem da relação causal e o pertinente à definição de causa e efeito. E novamente aqui devemos ressaltar que já abordamos grande parte dessas questões na análise do estatuto das regras gerais, cabendo à presente seção detalhar e ampliar alguns dos problemas. Reconhecer a indispensabilidade da conexão na mente entre dois objetos não significa em absoluto afirmar que é a definição natural de causa e efeito a que pode ser considerada a definição de causa propriamente dita para Hume. Evidentemente ser causa implica a noção de que a existência de um objeto é, na realidade, condição para a existência de outro, e isso não apenas do ponto de vista subjetivo. Uma causa, conforme esclarece principalmente a *Investigação*, implica mais que uma necessidade psicológica e a mera conjunção constante. Se a aplicação da relação causal não pode ser justificada pelos elementos da definição filosófica, deve-se, porém, perceber que, após o processo constituído pelo hábito, o qual nos determina a aplicar a relação causal, há a possibilidade do estabelecimento de um outro processo, que descrevemos na última seção do capítulo anterior, e que representa a aplicação de uma definição de causa para regular as inferências causais. Essa aplicação, como destacamos<sup>121</sup>, já pressupõe o fato de que julgamos causalmente, mas é, ao mesmo tempo, um ato do raciocínio aplicado sobre si mesmo, tendo em vista que representa a atividade crítica de se perceber que o juízo sobre questões de fato depende do estabelecimento de relações causais (com origem na atuação do

---

<sup>120</sup> Parece ser essa necessidade derivada da definição filosófica a que BAIER (1991, p. 79-81) chama de “necessidade normativa”.

<sup>121</sup> Ver páginas 169-172.

hábito) e que é preciso definir o que representa *ser causa ou efeito* de outro objeto<sup>122</sup>.

É a partir do estabelecimento do que representa *ser causa ou efeito* de um objeto, de um ponto de vista externo aos elementos da definição natural de causa, que pode se instaurar uma regulação das inferências causais. As regras para se julgar sobre a causa e efeito ou os critérios para se diferenciar os entendimentos humanos são explicitações dessa definição de causa e efeito. As três primeiras regras expõem os elementos básicos da relação (os quais podem ser percebidos na experiência) e a quarta regra (das mesmas causas os mesmos efeitos e vice-versa) e as que decorrem dela especificam a ideia de necessidade que é incorporada a partir da reflexão sobre o que significa ser causa ou efeito de um objeto<sup>123</sup>. É a pressuposição de que a existência do efeito é dependente da de sua causa específica e de que há uma ligação

---

<sup>122</sup> Nesse sentido, compreendemos que a causa e efeito enquanto relação natural não é, de fato, uma definição, mas tão somente a explicação de que ela também é uma relação natural, como destaca sobretudo ROBINSON (1966a; 1966b), conforme vimos.

<sup>123</sup> Para lembrarmos, as regras 5 a 8 afirmam respectivamente: que se diferentes objetos produzem o mesmo efeito, precisam partilhar uma qualidade, que é a causa; que a diferença de efeitos provenientes de objetos similares deve ser atribuída a alguma diferença nos objetos que as causam; que da variação de intensidade de um efeito concomitante com variações similares nas causas deve-se inferir que o efeito composto é proporcional ao número de fatores causais operantes; que se um certo objeto existe durante um tempo sem produzir nenhum efeito, esse objeto não pode ser a única causa daquele efeito. Assim, do pressuposto de que as mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos e vice-versa, decorre que se dois objetos de uma mesma espécie produzem efeitos diversos é porque a causa desses efeitos é uma qualidade que diferencia esses objetos da mesma espécie (como o vinho branco e vinho tinto, que são da mesma espécie, mas podem ter efeitos diferentes) ou, em sentido contrário, que se mais de um objeto produz o mesmo efeito é porque a causa é uma qualidade desses objetos (portanto uma única causa). Da mesma forma, é porque a mesma causa produz sempre o mesmo efeito e vice-versa que, se há um efeito composto, é porque houve a repetição da mesma causa (que, em realidade, são partes iguais e não existências diferenciadas). Por fim, é porque a causa deve produzir necessariamente o efeito, sendo contígua a ele, que, se na permanência de uma existência não há a produção da outra, deve-se concluir que não há uma relação causal entre os objetos.

necessária entre duas espécies determinadas<sup>124</sup> que permite o procedimento de exclusão de hipóteses representado pela regulação da causa e efeito, conforme analisamos mais detidamente no capítulo anterior<sup>125</sup>. E esse procedimento representa a extração de elementos adicionais em relação ao que inicialmente podia ser incluído entre os elementos da definição filosófica de causa, como verifica-se em passagens como a seguinte, que vale aqui reprimir:

“O vulgo, que toma as coisas conforme sua aparência mais imediata, atribui a incerteza dos eventos a uma incerteza das causas, sugerindo que as últimas falham constantemente na sua influência usual, ainda que não encontrem impedimentos para suas operações. Filósofos, observando que na maior parte da natureza há uma grande variedade de fontes e princípios ocultos, em virtude de sua pequenez e de seu afastamento, acham que é ao menos possível que a contrariedade de eventos não decorra de alguma contingência na causa, mas da operação secreta de causas contrárias. Essa possibilidade é convertida em certeza, quando posteriormente observam, após um exame preciso, que uma contrariedade de efeitos sempre revela uma contrariedade de causas e procede de sua mútua oposição. Um camponês não pode dar melhor razão para a parada de um relógio além de dizer que ele não funciona bem. Mas um artesão facilmente percebe que a força das molas ou pêndulo tem sempre a mesma influência sobre as engrenagens e que se o seu efeito habitual não acontece, pode ser em virtude de um grão de areia, por exemplo, que para todo o movimento. Da observação de várias instâncias paralelas, filósofos formam a máxima de que a conexão entre todas as causas e efeitos é igualmente necessária e que a aparente incerteza em algumas instâncias procede da oposição secreta de causas contrárias” (*Investigação*, p. 153).

<sup>124</sup> Hume não parece ter enfrentado a questão posteriormente estabelecida por MILL (1979), a saber, a da pluralidade de causas. Segundo MILL (p. 504) nem sempre o efeito é produzido por apenas uma causa específica: “But the supposition does not hold, in either of its parts. In the first place, it is not true that the same phenomenon is always produced by the same cause : the effect a may sometimes arise from A, sometimes from B. And, secondly, the effects of different causes are often not dissimilar, but homogeneous” (p. 504- 505). It is not true, then, that one effect must be connected with only one cause, or assemblage of conditions ; that each phenomenon can be produced only in one way. There are often several independent modes in which the same phenomenon could have originated. One fact may be the consequent in several invariable sequences ; it may follow, with equal uniformity, any one of several antecedents, or collections of antecedents. Many causes may produce mechanical motion : many causes may produce some kinds of sensation : many causes may produce death. A given effect may really be produced by a certain cause, and yet be perfectly capable of being produced without it”. Isso não invalidaria a possibilidade de regulação das inferências causais, segundo MILL, contudo, tornaria o método da concordância incerto (p. 510). Isso porque estabelecida uma relação de causa e efeito entre A e B, dada a existência de B não se seguiria necessariamente a existência de A, havendo a hipótese da causa de B não ser A. Mas isso não significaria a hipótese da existência de um número indeterminado de causas (o que invalidaria a própria relação causal) e, nesse sentido, tornaria o método mais complexo, mas ainda possível. Restaria, por exemplo, a possibilidade de, na hipótese de observarmos A e não observarmos B se seguindo a A, afirmarmos que A não é causa necessária de B. A normatividade desse processo, que temos apontado nesta tese, permaneceria, ainda que com outros limites e especificações.

<sup>125</sup> Ver páginas 188-191.

Nesta passagem, além de haver uma mostra explícita de como a temática das regras gerais é aplicada na *Investigação*, tornam-se mais evidentes os conteúdos internos a serem extraídos do princípio *das mesmas causas os mesmos efeitos e vice-versa*<sup>126</sup>. Nela há uma preconização de que entendamos que efeitos diferentes procedem sempre de causas diferentes, inicialmente como possibilidade a ser considerada, e, após, como certeza derivada do fato de que a experiência confirma a noção de que todo efeito diverso decorre de causas diversas ou, em sentido inverso, que as mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos. Disso decorreria a necessidade de considerarmos que todo evento tem uma causa, portanto, que a hipótese do acaso deve ser excluída. Traduzindo a questão de outra forma, nessa passagem fica manifesto que o princípio segundo o qual devemos sempre pressupor que das mesmas causas se seguem sempre os mesmos efeitos e vice-versa tornaria necessário que a cada novo evento devamos atribuir uma nova causa (ou atuação de causas contrárias), ou seja, que todo novo evento seja considerado como condicionado por causas também novas que o determinam necessariamente.

Hume argumenta que se o homem comum, ao observar uma irregularidade, concluiria que o acaso atua sobre os eventos ou que tais eventos não são necessários, o filósofo (ou o confeccionador de relógios, por exemplo) apenas os consideraria efeitos de outras causas e não daquelas que se supunha serem suas causas, portanto, ainda assim, efeitos necessários de causas que os determinam necessariamente. Assim, evidencia-se que da quarta regra decorre a conclusão de que todas as causas e efeitos estariam conectados necessariamente, havendo a partir dela o estabelecimento de um vínculo de necessidade que não pode ser compreendido, obviamente, como uma conexão na

---

<sup>126</sup> Tão importantes são os seus elementos internos que é nela que WILSON (1997, pp. 73-74, 131-135, 183-193), por exemplo, encontra a ideia de que a aplicação da relação causal aos eventos é justificada indutivamente. Não concordamos com a interpretação de WILSON, porém, como destacamos na nota 112.

mente entre esses objetos, tendo em vista, inclusive, a ausência de um dos elementos indispensáveis para a formação de uma transição necessária entre dois objetos, a saber, a conjunção constante.

O ponto central é compreender, sobretudo a partir da passagem acima exposta, que o princípio base das regras para se julgar sobre a causa e efeito, além de relativizar a centralidade da conexão na mente entre dois objetos, amplia os elementos da definição de causa e efeito enquanto relação filosófica, completando o sentido do que efetivamente significa ser causa de um objeto (por isso sendo central na determinação do que pode ou não ser causa e efeito)<sup>127</sup>. Em contrapartida isso nos insere nos outros dois problemas que destacamos, referentes ao debate sobre a dupla definição de causa, quais sejam, a do sentido de necessidade presente em cada definição e, em contrapartida, o da dinâmica existente entre ambas.

Ser causa de um objeto significa determiná-lo completamente e não apenas se unir a ele na mente<sup>128</sup>. Caso contrário, não haveria porque fazer incidir sobre as inferências regras que, de modo central, aplicam o conceito de que se algo é causa o é de tal forma que *toda causa implica sempre o mesmo efeito e vice-versa* e que a existência do efeito depende totalmente da existência da causa. Essas regras, conforme mostramos, aplicam um conceito de causa, tal como ele está exposto na *Investigação*, o qual não diz respeito ao conceito que aparecia no *Tratado* qualificando a causa como *relação natural*. Por outro lado,

---

<sup>127</sup> Conforme BAIER afirma (1991, p.69), entender que elementos essa regra ou princípio acrescenta aos da definição filosófica de causa e efeito é uma tarefa bastante árdua. Aqui indicarei apenas seus aspectos mais visíveis, principalmente a partir do que podemos extrair da passagem anteriormente exposta, aspectos esses que parecem suficientes para a discussão realizada. E, em primeiro lugar, podemos observar, mesmo no âmbito interno da regulação das inferências causais, seguindo as próprias análises de BAIER, que esse princípio determina a insuficiência da conjunção constante entre objetos (aliada à contiguidade espaço-temporal e anterioridade da causa em relação ao efeito) para definir uma relação como causal, insuficiência essa que tampouco poderá ser suprida pela conexão na mente adquirida pelos objetos.

<sup>128</sup> Como WILSON (1997, p. 109) destaca, isso significa que Hume, como Kant, entende que é necessário que B se siga a A, portanto que A seja causa de B, pois sem A, B não existiria. Em Hume, para algo ser causa não basta ter uma conjunção constante. A diferença com Kant seria a origem da ideia de causa e efeito. Em Hume não haveria incompatibilidade entre a conclusão de que uma causa deve ser necessária para a existência do efeito e o fato de que não estabelecemos esse princípio *a priori*.

os elementos destacados nessa definição vão além daqueles incorporados, também no *Tratado*, na *definição filosófica* de causa. Embora a definição filosófica exposta no *Tratado* aplique a relação para a ideia de espécie, ao afirmar que todo objeto do tipo A será seguido pelo objeto de tipo B, não estava presente nessa definição a ideia de determinação que se revela na *Investigação*. Afinal, a afirmação de que uma espécie de objeto é seguida por outra espécie de objeto não possibilita a extração das consequências que apontamos nesta seção. A dependência da existência de uma espécie de objetos da existência da outra espécie de objetos traz elementos bem distintos da mera conjunção constante entre duas espécies de objeto. Porém, não podemos entender que a *Investigação* está afirmando que o vínculo de dependência entre duas espécies é observado ou inferido. Não compreendemos esse aspecto se não o conectamos com a temática das regras gerais<sup>129</sup>, a qual a *Investigação*, vale repetirmos, aborda de forma distinta do modo no qual o *Tratado* a expunha<sup>130</sup>. A inserção daquilo que pode ser chamado de *necessidade normativa*<sup>131</sup> já é produto da aplicação do raciocínio sobre si mesmo.

Como também já afirmamos<sup>132</sup>, o que a temática das regras gerais deixa claro é que uma conexão na mente entre dois objetos nem sempre parte necessariamente dos elementos filosóficos da causa e efeito. E, por outro lado, essa temática mostra que a conexão na mente não é suficiente para algo ser causa de um objeto. Como não há contradição nesse campo do conhecimento – ou seja, tudo pode ser causa e efeito de tudo – todos os objetos podem, em tese, unir-se na imaginação.

Obviamente, segundo o que já expusemos, tendo em vista que a união na imaginação é produzida pelo hábito, certos elementos pertinentes à atuação do hábito devem estar presentes no processo que leva à conexão entre

---

<sup>129</sup> Nesse sentido, a inserção da necessidade na definição filosófica, na *Investigação*, não parece ser a inclusão de um preconceito do senso comum, ao contrário do que sugere PENELHUM (ver nota 118), mas sim algo que já reflete o conceito de causa, tal como temos exposto.

<sup>130</sup> Sobre esse tema ver nossa segunda seção, do terceiro capítulo.

<sup>131</sup> Utilizamos aqui o termo de BAIER (1991, p. 70-81), o qual mencionamos na nota 110.

<sup>132</sup> Ver, nesse sentido, a última seção, do nosso segundo capítulo.

dois objetos na mente. Assim, se o hábito é uma tendência inata que reproduz no futuro algo que se deu no passado, de modo geral a inferência causal (quando apoiada nos princípios irregulares da imaginação) simula uma experiência passada ou (quando é inferência causal legítima) recorda de algum modo uma experiência passada<sup>133</sup>. Mas as próprias distinções entre causa e efeito enquanto princípio associativo e inferência causal, prova e probabilidade (inclusive não filosófica), crença e ficção, mostram a possibilidade de uma certa independência entre necessidade psicológica e elementos da definição de causa e efeito como relação filosófica<sup>134</sup>. Isso significa que se há uma dependência entre os critérios das definições natural e filosófica da causa e efeito no processo de constituição da inferência causal, na demarcação daquilo que significa ser causa ou efeito de um objeto essa dependência não se verifica. E, dada essa possível independência e o fato de que a união na mente entre dois objetos não é suficiente para determinar quando um objeto pode ser causa ou efeito de outro objeto, deve-se concluir que não é a definição natural a qualificadora do que significa ser *causado por outro objeto*.

As regras que traduzem especialmente a necessidade de aplicar o que chamamos de *conceito objetivo* (e o chamamos de objetivo apenas para o contrapormos ao conceito que expõe o que ocorre na mente na produção da inferência causal e não para pressupormos uma causa real perceptível nos objetos) de causa e efeito expressam a tentativa de separar as inferências que partem apenas do aspecto associativo da imaginação daquelas que são originadas pela observação do modo como julgamos e por aplicação do raciocínio sobre o modo que julgamos. A origem dessa aplicação é a atuação do hábito sobre a imaginação. No entanto, essa atuação do hábito pode ser direcionada nas futuras inferências pelo que significa *causa e efeito* de um ponto de vista

---

<sup>133</sup> Como destacamos na última seção, do capítulo anterior.

<sup>134</sup> Mas concordamos com a análise de BAIER (1991, p. 78), segundo a qual no final da análise da relação causal Hume se direciona da necessidade psicológica para a necessidade normativa, quando nos diz que devemos pensar o que a causa é realmente. Como BAIER observa se Hume entende que há apenas uma forma de necessidade, isso implicaria que a necessidade psicológica pode se reduzir à normativa.



que não é associativo, mas sim aplicação do raciocínio, especialmente preconizando como necessárias conclusões tais como as consequências indicadas neste texto, a partir do comentário sobre a exclusão do acaso e da incidência das regras gerais como um todo. Os elementos a serem inseridos no conceito de causa dependem da aplicação da razão, a partir de uma reflexão a respeito do próprio modo como a razão experimental se constitui. Se na sua base a própria racionalidade experimental se constitui apenas a partir da atuação do hábito sobre a imaginação, constituída e ciente do processo de sua constituição, a razão experimental (inclusive enquanto o estabelecimento de uma relação filosófica entre os objetos que chamaremos de causa e efeito) pode interferir na dinâmica da produção dos seus objetos. É pela crítica que se estabelece que o nosso modo de julgar é dependente da relação de causa e efeito, a qual é originada pela atuação do hábito sobre a imaginação. Tendo se analisado de que forma se dá esse nosso modo de julgar, é possível o início de uma nova etapa, qual seja, a do esclarecimento do que significa ser *causa* ou *efeito* de um objeto.

E ser causa de um objeto não é apenas estar em conjunção constante com ele e nem simplesmente constatar-se a existência de uma união na mente entre os objetos (embora esses sejam os requisitos iniciais para o ato de aplicarmos a relação de causa e efeito sobre a experiência), mas sim ter a existência de todos os objetos similares ao outro objeto dependente da existência de objetos a si similares. Como analisamos, isso não significa a determinação de uma conexão necessária entre dois objetos, a qual pudesse justificar a inferência causal. No entanto, essa definição significa que ser causa de outro objeto é ter todos os objetos da sua espécie determinando a existência de toda a espécie de outro objeto. Em outras palavras, além de ser um objeto que se encontra em conjunção constante, que é anterior no tempo e contíguo espaço-temporalmente com o outro objeto, uma causa é um objeto que determina a existência de outro objeto e que, em contrapartida, tal como Hume parece entender a questão, dever-se afirmar que *das mesmas causas se seguem*

*os mesmos efeitos e vice-versa*, do que se seguirão outras consequências, tais como as relativas às outras regras gerais e aos elementos a serem anexados no processo.

Nesse sentido, não está em questão aqui apenas qual é a definição humeana para *causa*, mas sim entender o papel exato de cada etapa do problema da causa e efeito nessa filosofia. É apenas quando o compreendemos que podemos captar a vastidão do deslocamento humeano. Ademais, só assim podemos avaliar a consistência daqueles filósofos posteriores que pretenderam criticar Hume, especialmente qualificando sua filosofia de mero ceticismo. O princípio *das mesmas causas os mesmos efeitos* e aquilo que devemos extrair dele ultrapassam as três relações apresentadas principalmente no *Tratado* como componentes da definição de causa enquanto uma relação filosófica, contudo, parecem representar ainda a expressão de uma definição mais objetiva da causa e efeito em contraposição à sua definição enquanto relação natural. Eles partem de uma observação sobre o modo como julgamos, estabelecendo novas relações a partir da aplicação do próprio raciocínio sobre a maneira como ele se constitui e atua. E, nessa perspectiva, aquilo que o filósofo, ou, em outra terminologia usada por Hume, o *wise man*, deverá extrair da quarta regra já não mais terá que ser atribuído ao hábito e à determinação da mente de passar de um objeto a outro.

Ainda que o processo de regulação da causa e efeito pressuponha a naturalidade da causa e efeito, ele a ultrapassa, o que parece mostrar que, ainda que a racionalidade experimental tenha sua origem na imaginação e no hábito, a ampliação do campo da racionalidade experimental depende de elementos que são externos a essas faculdades. De modo mais específico, conforme já analisamos, a aplicação de certas regras às inferências causais não decorre de critérios internos à imaginação, enquanto faculdade associativa, e nem tem seus critérios justificados diretamente pela experiência. A regulação das inferências causais e da crença nelas imbuídas parte do fato concreto de que julgamos causalmente, por uma intervenção do hábito sobre a imaginação,

como afirmamos<sup>135</sup>. Contudo, a extração de consequências tais como as diretamente mencionadas na seção sobre liberdade e necessidade da *Investigação*, citada acima, e o controle das novas inferências por meio dessas consequências, vão além da naturalidade da causa e efeito, implicando o voltar-se do juízo sobre si mesmo, o qual inicialmente qualificamos como *reflexividade*.

De um lado, o processo de regulação das inferências causais não é produto da imaginação e do hábito, como destacamos. De outro lado, contudo, essa atuação pressupõe a atuação do hábito e da imaginação. Julgar cognitivamente sobre questões de fato significa aplicar uma relação de causa e efeito, a qual pela existência de um objeto permite a inferência de um objeto não presente à nossa memória e sentidos. A origem dessa aplicação é atuação do hábito sobre a imaginação, conforme temos repetido inúmeras vezes. Mas, essa atuação do hábito pode ser direcionada pelo que significa *causa e efeito* de um ponto de vista que envolve a aplicação do raciocínio, ou seja, de uma reflexão sobre o nosso próprio modo de julgar. Tomando-se como base o que pode ou não ser causa ou efeito de um objeto (especialmente pela aplicação da regra segundo a qual das mesmas causas os mesmos efeitos e vice-versa) pode-se orientar quais objetos serão conectados na mente. Obviamente a conexão não dispensará em certa medida a atuação do hábito sobre a imaginação, contudo ela já não mais será apenas um produto do hábito e da determinação da mente de passar de um objeto a outro, estando incluída decisivamente nesse processo a reflexividade.

A definição exata de causa tem uma função adicional inclusive quanto ao processo de naturalização da relação de causa e efeito. Em outras palavras, a regulação das inferências causais não tem um sentido apenas pragmático, pertinente a uma conferência da exatidão ou não da inferência ou

---

<sup>135</sup> Ver, nesse sentido, a última seção do capítulo anterior.

da inclusão de uma experiência atual no conceito de causa<sup>136</sup>. Como será aprofundado na próxima seção, essa especificação do que realmente significa ser *causa* de um objeto possui um sentido determinante na produção de um campo estável de crença causal e de racionalização da relação de causa e efeito. E isso possui implicações do ponto de vista da própria dinâmica entre as duas definições de causas, as quais expõem a própria dualidade entre naturalidade e voluntariedade na questão da causa e efeito, bem como também se inserem no contexto de uma nova dinâmica entre esses dois vetores. O fato de a necessidade subjetiva ser um primeiro passo indispensável para o ato de estabelecermos relações causais entre os objetos confere um sentido inicial para a dinâmica entre naturalidade e voluntariedade no âmbito da causa e efeito, o qual podemos entender como um processo de naturalização, consistente na produção, a partir dos três elementos básicos da definição filosófica (contiguidade, anterioridade e conjunção constante), da necessidade subjetiva. Mas essa não é a única perspectiva existente no caso.

A regulação da causa e efeito altera um pouco essa dinâmica. Isso porque a *necessidade normativa* pode atuar como um princípio que deve determinar a própria conexão na mente entre os objetos. A obrigação de se aplicar universalmente a relação causal, a dispensabilidade da observação direta da conjunção constante, o vínculo necessário entre causa e efeito, a ideia de que a causa não pode atuar de forma irregular (devendo, por isso mesmo, atuar de forma necessária), entre outros aspectos, são elementos que podem possuir um sentido determinante na produção de um campo estável de crença causal e progressiva racionalização das inferências causais. Todas essas consequências da regulação da causa e efeito, a partir da pormenorização (via regras) do que significa ser causa de um objeto pode controlar a conexão entre

---

<sup>136</sup> Nesse sentido, discordamos de BARRA (s/d, p. 12-13), que entende que “ as regras são, portanto, destituídas de qualquer caráter teórico e destinam-se exclusivamente a estabelecer padrões pragmáticos para o emprego eficaz do conceito de causa”. Em nosso entendimento, a normatividade instalada pelas regras, ainda que não justifiquem a relação causal, podem alterar o processo de naturalização da causa e efeito.

dois objetos na mente, unindo-se ao hábito, refinando a percepção da experiência, e, indicando quais objetos podem e não podem se conectar na mente. A sensibilidade que temos à repetição, enquanto tal, não se altera (trata-se de um instinto, com consequências tais como a necessidade psicológica). Mas ela pode ter incluída em sua dinâmica um modo de refinamento consistente na própria percepção mais apurada dos elementos da repetição, na exclusão das hipóteses que contém aquilo que não pode ser causa do outro objeto, além do controle da crença a partir desse refinamento. Esse não é um processo formado pelo hábito ou pela imaginação, tendo em vista que os seus pressupostos centrais não repetem simplesmente os elementos iniciais da definição filosófica, tampouco apenas consolida a naturalidade da causa e efeito, a exclusão do acaso e o estabelecimento de um vínculo de necessidade entre os objetos, por exemplo, aparecendo em um sentido muito distinto do pertinente à conexão na mente entre objetos.

Em uma determinada perspectiva podemos afirmar que esse refinamento já é produto da atuação da razão, sobretudo enquanto faculdade qualificada por Hume como pertinente ao estabelecimento de relações filosóficas entre os objetos<sup>137</sup>, ou seja, relações voluntárias e arbitrárias. Mas, segundo outra perspectiva, é possível afirmar que ele consiste em um nível ainda maior de atividade, posto que, como vimos, a regulação das inferências causais acrescenta elementos à definição filosófica de causa e efeito (após a sua naturalização) a partir de uma reflexão sobre o conceito de causa, tal como ele deveria ser aplicado aos objetos. Há a produção de um juízo regulativo (não determinante como a ação do hábito sobre a imaginação), por meio do voltar-se do juízo sobre si mesmo, o que representa não apenas o estabelecimento de relações filosóficas entre objetos (o que significaria a produção de um

---

<sup>137</sup> Hume, no *Tratado*, enumera sete relações filosóficas: semelhança, identidade, espaço e tempo, proporção em quantidade ou número, graus de qualidades, contrariedade, causa e efeito (*Tratado*, p. 15). Mais adiante ele divide essas relações entre aquelas segundo as quais a razão demonstrativa (semelhança, proporção em quantidade ou número, graus de qualidades e contrariedade) ou a razão provável (identidade, espaço e tempo e causa e efeito) atuam: *Tratado*, p. 50.

raciocínio), mas sim uma análise sobre a natureza do julgar e o estabelecimento das melhores condições para o exercício desse julgar. Não há em Hume o apontamento de qual seja a possível faculdade responsável por essa análise e pela indicação dos melhores requisitos para o exercício do juízo. Ele apenas chama essa atividade de *reflexão*. Mas, ainda que não haja uma faculdade específica indicada por Hume, o leitor não pode perder de vista o fato de que aqui já nos encontramos em uma outra dimensão das atividades da imaginação. Essa dimensão obviamente não é a da associação, nem a da atuação do hábito e, mais propriamente, nem a do puro raciocínio. Trata-se de uma reflexividade que se opõe à naturalidade e que pode, inclusive, determiná-la.

É evidente que a indispensabilidade da naturalidade da causa e efeito no contexto da constituição da causa e efeito tem um sentido que não é meramente acessório. Assim, não se trata de afirmar que essa naturalidade atua apenas no início do processo da inferência causal e depois há uma completa determinação da reflexividade sobre os elementos naturais. Hume mostra como jamais poderíamos fazer inferências causais caso o hábito não atuasse sobre a mente e a partir dessa atuação não houvesse uma determinação a se conectar dois objetos na mesma. E, que a natureza da aplicação da relação de causa e efeito que fazemos aos eventos seja essa, é algo fundamental para a própria aplicação da reflexividade sobre a causa e efeito. Afinal, determinar o que seja a razão experimental implica reconhecer essa natureza e, assim, aplicar a razão experimental envolve também direcionar da melhor forma possível uma razão que parte de uma naturalidade inicial. A correção das inferências só pode ter efeitos progressivos (portanto, só pode significar um verdadeiro refinamento) se ela parte do fato de que a inferência é diretamente originada pelo hábito. Caso contrário, toda correção só poderia ter como consequências os efeitos destacados por Hume na seção sobre o Ceticismo

da Razão, no *Tratado*<sup>138</sup>. A racionalidade se alia à sensibilidade à repetição e às suas consequências na imaginação, como o fato de ela criar uma determinação da mente de passar de um objeto a outro. Ela cria um certo campo de estabilidade, sobretudo do ponto de vista da crença, como avaliaremos na próxima seção.

#### IV.2- A crença como critério epistêmico

Tendo em vista que na teoria do juízo humeano a crença decorrente de uma inferência causal tem função preponderante, cabe-nos ainda explorar as perspectivas segundo as quais a crença pode atuar não como mero fenômeno psicológico, mas sim também como índice epistêmico. Novamente, o processo de regulação das inferências causais, através de regras ou princípios que aplicam o conceito objetivo de causa e efeito, é a chave da questão, permitindo-nos entender de modo mais apropriado a intervenção que a razão pode ter sobre a própria sensibilidade. Trata-se de ponderarmos os modos pelos quais o juízo pode operar sobre a sensibilidade, na filosofia humeana, sem se opor diretamente a ela, nem exercer um tipo de determinação que seja *a priori* e, nesse sentido, já parta de uma exclusão anterior de toda a sensibilidade.

Conforme já expusemos, a crença é um aspecto bastante fundamental na filosofia humeana, ainda que seja secundária em relação à inferência causal. Como esclarece Hume, a noção de assentimento quanto à existência de um objeto estaria diretamente relacionada à de força e vivacidade de uma ideia. Todos os atos da mente se configurariam como uma concepção, distinguindo-se apenas o fato de que em alguns casos acrescentamos à concepção a crença em sua existência, portanto, na realidade do conteúdo concebido:

“Podemos aproveitar esta oportunidade para observar um erro bastante apreciável, que, tendo sido frequentemente ensinado nas escolas, tornou-se uma espécie de máxima estabelecida, sendo universalmente aceito por todos os

---

<sup>138</sup> Analisaremos essa questão mais adiante, na nota 156.

lógicos. Esse erro consiste na divisão comum dos atos do entendimento em *concepção*, *juízo* e *raciocínio*, em suas respectivas definições. A concepção é definida como uma simples consideração de uma ou mais ideias. O juízo é considerado como a separação ou união de diferentes ideias. O raciocínio, por sua vez, a separação ou união de diferentes ideias pela interposição de outras, que mostram a relação que aquelas mantêm entre si. Mas essas distinções e definições são falhas em vários pontos consideráveis. Em *primeiro* lugar, está longe de ser verdade que, em todos os juízos que formamos, nós unimos duas ideias diferentes; pois na proposição *Deus existe*, ou mesmo em qualquer outra que diga respeito à existência, a ideia de existência não é uma ideia distinta que unimos à ideia do objeto, e que seria capaz de formar, por essa união, uma ideia composta. Em *segundo* lugar, assim como podemos formar uma proposição que contenha apenas uma ideia, podemos também exercer nossa razão sem empregar mais de duas ideias, e sem recorrer a uma terceira que sirva de termo médio entre elas. Inferimos imediatamente uma causa de seu efeito; e essa inferência é não apenas uma verdadeira espécie de raciocínio, como o existenciamais forte de todos, e mais convincente do que aqueles em que interpomos uma outra ideia para conectar os dois extremos. De modo geral, o que podemos afirmar a respeito desses três atos 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 a ordem em que os consideremos, o ato da mente não excede uma simples concepção; a única diferença destacável entre eles se dá quando juntamos uma crença à concepção, e estamos persuadidos da verdade daquilo que concebemos. Esse ato mental nunca foi explicado por nenhum filósofo. Por isso, sinto-me livre para propor minha hipótese a seu respeito: a crença é somente a concepção forte e firme de uma ideia, aproximando-se em grande parte de uma impressão imediata".  
 "(*Tratado*, p.67n)

Assim, afirmar que um conteúdo concebido é verdadeiro ou falso dependeria, respectivamente, da presença ou ausência de uma crença anexada a esse conteúdo concebido. Tal crença, esclarece Hume, significaria apenas conceber um conteúdo mental de uma maneira diferente, ou seja, com maior força e vivacidade. Por isso, o assentimento recebido por uma ideia decorreria tão somente do fato de ela ser concebida como maior força e vivacidade<sup>139</sup>. Isso, especialmente em um âmbito em que todas as ideias são concebíveis. É no espaço pertinente às questões de fato que se torna necessário explicar a distinção entre o que consideramos falso e verdadeiro, posto que o falso é

---

<sup>139</sup> Não estamos aqui excluindo o fato de que é preciso explicar a produção dessa força e vivacidade e que o processo padrão de sua origem é a inferência causal, a qual estabelece uma conexão entre certas ideias e determinadas impressões. Estamos apenas reprisando a discussão quanto ao papel dessa crença na auferição de verdade ou falsidade de um juízo.



totalmente inteligível nesse campo. E a análise humeana remete para a crença essa diferenciação no âmbito das questões de fato. Nele apenas a crença diferenciaria verdade e falsidade. Como Hume qualifica a crença como um modo distinto de conceber uma ideia, a saber, de forma mais vivaz e forte, o assentimento quanto à verdade no âmbito do juízo cognitivo sobre os objetos dependeria também apenas de uma maior ou menor força e vivacidade das ideias concebidas. No “sistema do juízo”, porém, as ideias não são naturalmente mais fortes e vivazes, tampouco possuem uma evidência dada pela ininteligibilidade da ideia oposta, o que exige que o avivamento de um conteúdo mental tenha origem em um processo a ser explicitado.

Como afirmamos anteriormente, julgar cognitivamente quanto a questões de fato significa sempre aplicar a relação de causa e efeito. Essa relação seria a única apta a nos permitir inferir existências não imediatamente percebidas<sup>140</sup>. Dessa forma, é o processo de constituição de crença no âmbito da causa e efeito o assunto a ser explicitado. Se no caso das questões pertinentes ao raciocínio demonstrativo a própria inteligibilidade da ideia explica o assentimento, pela evidência contida no fato de não podermos conceber aquilo que é contraditório, nas questões de fato a crença exige um processo de constituição de força e vivacidade. Impressões e ideias da memória já são percepções mais fortes e vivazes. Ideias pertinentes às questões de fato, ao contrário, implicam a necessidade de um processo de constituição de sua força e vivacidade.

E esse processo será qualificado, segundo o que também já esboçamos, como uma relação entre ideia a ser inferida e uma impressão presente (*Tratado*. I.iii.8, 73). O assentimento no contexto da causa e efeito, ou daquilo que constituiria o sistema do juízo, decorreria da transmissão de força e vivacidade da impressão presente à ideia conectada à ideia dessa impressão na mente. Como as ideias de dois objetos se conectaram na mente, segundo uma relação de causa e efeito, quando na presença de um deles (ou seja, ao termos

---

<sup>140</sup> Nesse sentido, ver a terceira seção, do nosso primeiro capítulo.

uma impressão do mesmo) inferiríamos a existência do objeto relacionado, concebendo a ideia da sua existência de maneira forte e vivaz.

Assim, em síntese, no campo do juízo sobre questões de fato, a crença na ideia inferida via causa e efeito seria também a marca de que tal ideia procedeu de um raciocínio causal. Ideias nesse campo não teriam a força e vivacidade como constituintes da sua natureza e, constatada a presença dessas qualidades, poder-se-ia concluir a presença do processo causal no seu bojo. Por isso, essa força e vivacidade, segundo Hume, distinguiria essas ideias provenientes da causa e efeito dos frutos da imaginação, quando essa é entendida como fantasia<sup>141</sup>. E, além disso, toda questão referente à verdade nesse contexto só poderia se remeter à questão da crença. Ou, tendo em vista o modo como a filosofia humeana qualifica o que significa “crer” em algo e o que representa estabelecer um juízo, a crença indicaria o assentimento quanto à verdade ou falsidade de uma ideia no campo das questões de fato. Assentimento, verdade e crença estariam inevitavelmente associados quando os assuntos envolvem inferência de ideias não presentes de modo direto aos nossos sentidos e memória.

O problema é que a transmissão de força e vivacidade, mesmo no âmbito da inferência causal, produz diretamente um processo psicológico, afinal, embora a inferência causal não deva ser qualificada como psicológica, segundo temos mostrado ao longo desta tese, a passagem da força da impressão para a ideia a ser inferida é um processo claramente psicológico. E isso implica a dificuldade de se separar inferências causais legítimas e ideias concebidas por meio de princípios da imaginação, entendida como mera fantasia. A própria distinção entre inferências legitimadas por regras ou princípios que traduzem o que pode efetivamente ser causa e efeito de um objeto (o que indicamos que já é a aplicação do raciocínio sobre o próprio ato de raciocinar) e aquelas decorrentes de outros processos (como regras gerais da imaginação, por exemplo), agrava essa dificuldade. Processos “irregulares” de constituição de

---

<sup>141</sup> Sobre esse tema, ver também nossa terceira seção, do primeiro capítulo.

força e vivacidade avivam ideias que não são decorrentes de um processo “legítimo” de produção de inferências causais. Vimos, por exemplo<sup>142</sup>, que ideias procedentes da educação (enquanto repetição artificial de uma ideia), da pura atuação de uma imaginação exageradamente vigorosa, do preconceito, da influência excessiva que a eloquência possui em certos indivíduos, comportam também força e vivacidade, portanto, recebem assentimento quanto à sua verdade, ainda que não procedam do raciocínio causal. Isso representa uma insuficiência inicial da crença como critério epistêmico.

A dificuldade se apresenta porque na filosofia humeana há uma correlação entre assentimento, juízo e crença, como mostramos. Em outras palavras, julgar algo como verdadeiro ou falso implica concebê-lo com maior ou menor força e vivacidade, estando o erro ou acerto do juízo relacionado com a correspondência correta entre a crença e a produção “legítima” do juízo. Que a crença possa ser originada por processos distintos da formação da inferência causal “legítima” representa, a princípio, a possibilidade constante da produção do erro nos juízos estabelecidos e uma impossibilidade geral de se identificar esses erros, o que é o problema efetivo da questão.

Isso ameaçaria qualquer possibilidade de regulação da imaginação e, em consequência, da racionalidade sobre a sensibilidade. Afinal, estando o assentimento quanto à verdade dependente da crença e sendo essa preponderantemente produto psicológico ou meramente associativo<sup>143</sup>, o qual pode se dissociar do processo legítimo de sua constituição (qual seja, a partir de inferências a serem consideradas legítimas, via estabelecimento de certas regras gerais), parece ser sem efeito a ideia de uma correção posterior de inferências causais, considerando-se a heteronomia entre razão experimental e crença e que o assentimento e juízo se situam no campo da segunda. Se afirmar algo como verdadeiro ou falso é ter presente ou ausente uma crença nesse algo,

---

<sup>142</sup> Página 79.

<sup>143</sup> Do ponto de vista da sua caracterização como força e vivacidade, as quais dependeriam de uma transmissão de força, via relação, da impressão para a ideia. Do ponto de vista da sua origem na inferência causal, a crença não é estritamente psicológica, vale ressaltar.

se a crença por si só não consegue ser a marca exata da origem do juízo no raciocínio (e não na fantasia), segue-se que a fantasia tende a se impôr à razão ou entendimento. Hume apenas explicaria a formação de crenças e a distinção entre crenças confiáveis e não confiáveis não teria qualquer influência sobre esse processo de formação da crença, o que tornaria essa distinção completamente ineficaz. Além disso, em um certo sentido, esse fato daria consistência às críticas que afirmam que toda determinação da razão sobre a sensibilidade só pode ser *a priori*. Os pressupostos humeanos implicariam tal dissociação entre assentimento e verdade<sup>144</sup> que não conseguiriam fazer com que a descoberta de verdades no campo das questões de fato pudesse se sobrepor ao psicologismo. Teríamos uma correção de inferências causais – ato que qualificamos como a interposição da razão experimental sobre o hábito e a imaginação – porém, essa seria sempre subsidiária da crença, ou seja, não poderia a alterar e, portanto, modificar o assentimento nas inferências futuras a serem realizadas já sob o impacto da correção. O que adiantaria uma correção das inferências, via regras gerais, se a correção não se interpusesse naquilo que afere verdade ou falsidade a algo, a saber, a crença?

No entanto, entendemos que um dos aspectos centrais da nossa tese é mostrar como a perspectiva de regulação das inferências causais invalida a sugestão de que a filosofia humeana é totalmente psicologista e que, no fim, a associação se sobrepõe ao raciocínio. A análise quanto ao estatuto da imposição de regras e critérios para separação de crenças confiáveis e crenças não confiáveis já nos permitiu rejeitar que essa distinção se dê em termos psicológicos, ainda que não a tenha remetido para um fundamento totalmente objetivo. Na seção anterior vimos como a regulação também representa a possibilidade de inserção da reflexão no contexto da própria atuação do hábito sobre a imaginação. Mas, ainda restou o problema de se entender de que modo esse processo pode estabelecer suas decorrências para o campo da formação de

---

<sup>144</sup> Temos em mente aqui o fato de que o assentimento depende da crença e a descoberta da verdade ou falsidade em nada determina a crença, que é apenas o avivamento de uma ideia.

crenças, tendo em vista que esta é um efeito puramente psicológico (ainda que decorrente do processo de constituição de inferências causais), com natureza sensível e não estritamente cognitiva.

Uma abordagem inicial desse problema deve levar em consideração as perspectivas quanto à inserção do processo de regulação da causa e efeito na alteração da crença, anunciadas pelo próprio Hume. Essa inserção está anunciada, embora não totalmente aprofundada, por Hume, no Apêndice do *Tratado*. Em uma passagem que já citamos anteriormente<sup>145</sup>, a filosofia humeana sugere, a ideia de um controle da força e vivacidade pela reflexão ou pelas regras gerais do entendimento:

“Mais tarde teremos oportunidade de ressaltar as semelhanças e diferenças entre entusiasmo poético e convicção séria. Enquanto isso não posso deixar de observar que a grande diferença em sua sensação (*feeling*) procede de certa maneira da reflexão e das *regras gerais*. Observamos que o vigor na concepção que as ficções recebem da poesia e da eloquência é uma circunstância meramente accidental, a que toda ideia é igualmente suscetível, e que essas ficções não se conectam com nada real. Essa observação faz apenas que nos entreguemos momentaneamente, por assim dizer, à ficção. Mas a ideia é sentida de maneira muito diferente das convicções permanentemente estabelecidas, fundadas na memória e no costume. Elas são um pouco do mesmo gênero, mas uma é muito inferior à outra, tanto em suas causas como em seus efeitos.

Uma reflexão semelhante quanto às *regras gerais* nos impede de aumentar nossa crença a cada elevação de força e vivacidade de nossas ideias. Quando uma opinião não admite dúvida ou probabilidade oposta, lhe atribuímos total convicção, ainda que a falta de semelhança ou contiguidade possa tornar sua força inferior a de outras opiniões. (...)” (*Tratado*, p. 85; 155-6).

Se inicialmente Hume qualifica a força e vivacidade de uma concepção, no campo das questões de fato, como decorrente de uma relação estabelecida entre objetos, nessa passagem ele insere em alguns casos a reflexão e as regras gerais como componentes dessa força. Elas atuam como forma de limitar a força e vivacidade de algumas ideias a serem inferidas. Esse seria o caso do controle da força e vivacidade nas ideias da poesia (tipicamente ideias da fantasia) e da distinção entre prova e probabilidade. Isso significa que

---

<sup>145</sup> Na última seção, do primeiro capítulo.

se há uma tendência de se conceber certas ideias da fantasia de modo tão vivaz como as da causa e efeito, assim como as ideias apenas prováveis poderiam não trazer na hora da inferência a marca que as distingue das provas (ou seja, sua maior incerteza face a essas últimas), há a perspectiva da atuação da reflexão e das regras gerais no controle da imaginação. De certa forma, por exemplo, aquilo que explica porque as inferências prováveis são mais fracas que as inferências que compreendem uma conjunção constante e não apenas frequente é a reflexão, por meio das regras gerais, visto do ponto de vista do ato que fundamenta a inferência – uma certa relação estabelecida na imaginação entre objetos – não ser possível as diferenciar.

Assim, na perspectiva apontada pelo Apêndice do *Tratado*, o aspecto psicológico, qual seja, o assentimento produzido por uma inferência, de certo modo se converteria em critério epistêmico, à medida que determinaria diferenças entre ficção, prova e probabilidade, por exemplo. Contudo, isso por si só não explica totalmente de que forma a regulação pode se inserir no próprio processo de constituição da crença, o qual, na filosofia humeana, depende de um aparato psicológico e não cognitivo. A crença por si só é sensitiva e não cognitiva e a determinação que a regulação das inferências pode ter no contexto da produção de um produto que é sensível e não cognitivo não é em nada evidente. Novamente aqui se evidencia a dificuldade de se entender de que forma a imaginação e a sensibilidade podem ser determinadas por um processo racional que não é a aplicação de uma razão *a priori*, mas sim de uma regulação das inferências causais, via regras ou princípios.

E entendemos que Hume não aprofunda essa questão no primeiro livro do *Tratado* ou na *Investigação*, porém nos permite tirar algumas conclusões a partir da discussão de outras temáticas. Em especial, é interessante perceber como a análise do tema do padrão do gosto se constitui como um espaço privilegiado para esse aprofundamento<sup>146</sup>. Nessa análise, Hume permite-nos vislumbrar em que sentido a ideia de regulação se aproxima

---

<sup>146</sup> Como já ressaltou WILSON (1997, p. 18).

da noção de verdade, no campo das questões de fato, e, sobretudo, possibilita-nos indicar em que medida pode haver uma conexão entre cognição e sensibilidade, a qual não exige uma *aprioristicidade* para que a racionalidade possa determinar de certo modo a sensibilidade. Ademais, essa análise já nos permite vislumbrar em que sentido a ideia de correção por regras (ou de refinamento e de crítica) cria uma sistematicidade na filosofia humeana, a qual faz com que a correção no campo da moral e da estética, por exemplo, possam ser também mecanismos que privilegiam a justificação no campo do juízo causal.

O privilégio da questão do padrão do gosto para o debate travado nessa seção se dá por várias razões. Fundamentalmente a ambivalência entre particularidade e generalidade e a correlata discussão sobre de que forma um juízo pode se inserir no sentimento, sem postular qualquer forma de determinação *a priori*, interessam-nos mais de perto. E quanto ao primeiro elemento, vale destacar que toda a análise acerca de regras para a composição artística lida com o problema do seu fundamento, visto que, por definição, o gosto, com o qual se relaciona a arte, é algo que, a princípio, não parece admitir generalidade e universalidade. Embora possa parecer inicialmente clara a “superioridade” de certos gostos em relação a outros (o que pode nos fazer chamar a outros povos de *bárbaros*, por exemplo), tomada em uma perspectiva mais aproximada e particularizada a clareza do referencial segundo o qual é possível estabelecer um gosto como melhor ou pior que o outro se esvai. A remissão do gosto à particularidade da experiência torna evidente que nesse campo uma pretensão de universalidade (expressa na ideia da busca de um padrão) deve sempre partir da particularidade e não de uma universalidade anterior à própria particularidade. Afinal, na estética seria bastante descabido ignorar que se está no campo do sentimento e da subjetividade. Por isso, o próprio Hume expõe a objeção (qualificada como própria do ceticismo), segundo a qual há uma profunda diferença entre juízo e sentimento, que pareceria impedir a postulação de um padrão para o gosto:

“Há uma espécie de filosofia, a qual remove todas as esperanças de sucesso nessa tentativa, que representa a impossibilidade se chegar algum dia a qualquer padrão do gosto. A diferença entre juízo e sentimento, afirma, é muito profunda. Todo sentimento é certo, porque o sentimento não tem referência a nada além dele mesmo e é sempre real, tenha-se ou não consciência disso. Mas nem todas as determinações do entendimento são verdadeiras porque elas fazem referência a algo além delas mesmas, a saber, uma questão de fato real e não são sempre conformes a esse padrão” (HUME. 1987, p. 229-230)”

A opinião de que não há como comparar gostos é qualificada por Hume como própria da concepção cética e sua filosofia pretende se opor a ela nesse aspecto. Contudo, uma oposição a esse “ceticismo” não ignora a distinção entre juízo e sentimento, portanto, reconhece a dificuldade do problema a ser enfrentado. E, nesse sentido, o modo como a filosofia humena irá qualificar o processo segundo o qual o padrão regula a apreciação subjetiva, revela-se como um mecanismo fundamental para compreendermos melhor em que medida um juízo com natureza cognitiva altera um sentimento. Conforme afirmamos, Hume ressalta ser o campo do gosto pertinente ao sentimento e, em decorrência, imbuído de uma particularidade e subjetividade naturais. Ainda que se discuta a possibilidade de se classificar o gosto, de se apresentar padrões de gosto, uma tal busca não altera a natureza do gosto, o qual continua a ser particularizado e subjetivo. Assim, a própria regulação nesse âmbito não altera o fato de que ao se apreciar uma obra de arte e afirmar que a mesma é bela ou não, por exemplo, o ato de se julgar quanto à beleza é subjetivo e particularizado. Minha asserção no juízo estético, mesmo se puder ser regulada por um padrão, não deixará de ser meu juízo, pertinente a uma experiência absolutamente particular (meu contato com a obra de arte). Por outro lado, de que forma o padrão possa se inserir no contexto desse sentimento – que é particular e subjetivo – mostra as possibilidades de uma intervenção de algo de natureza não particular e subjetiva (um juízo epistêmico, que implica a ideia da verdade ou falsidade do juízo de gosto) em algo que não deixará de ser particular e subjetivo. Desse modo, a questão da busca de um padrão nesse



campo e o subsequente processo de regulação do sentimento a partir desse padrão pode nos permitir algumas reflexões sobre a regulação no campo da causa e efeito, quanto ao suposto embate entre psicologismo e epistemologia na filosofia humeana, nos termos que acabamos de expor.

Mas o modo como pode se configurar esse *padrão* do gosto já é um primeiro problema a ser enfrentado. A classificação de certos gostos como melhores e piores que os outros e o estabelecimento de uma experiência, que não deixa de ser particularizada e subjetiva, como o padrão segundo o qual se realizará essa classificação esbarra no problema de se falar em universalidade em um campo em que não há a atuação da razão demonstrativa (o que nas questões pertinentes à estética seria evidentemente descabido), nem de algum princípio *a priori*.

E, quanto a esse problema, parece ser possível afirmar que a constituição de um padrão do gosto possui características bastante semelhantes ao processo de regulação das inferências causais. Segundo Hume, haveria certas formas e qualidades que estão destinadas a agradar, princípios gerais de aprovação ou censura, qualidades dos objetos que provocam no espírito uma sensação de agrado ou desagrado (*cf.* HUME.1987, p. 233). Assim, uma perspectiva da filosofia humeana nesse contexto é apontar a existência de um padrão inerente, fundamentado na natureza humana, dado previamente pelo acordo entre as características particulares das obras e as formas destinadas a agradar essa natureza<sup>147</sup>. Contudo, em uma outra perspectiva apresentada por Hume podemos identificar um fundamento que conecta o padrão do gosto e a

---

<sup>147</sup> Isso significa que na filosofia humeana há um deslocamento da beleza compreendida como uma qualidade do objeto para a ideia de que uma regra geral da qualidade estética é a concordância entre a forma da obra e um sentimento de agrado ou prazer. Nesse sentido, seria uma verdade, pelo menos parcialmente autônoma em relação à experiência, o fato de que a beleza é uma concordância entre forma e sentimento e que determinadas formas despertam os sentimentos relacionados com os valores estéticos, o que estabelece uma certa universalidade para o padrão do gosto (por isso mesmo padrão), ainda que essa universalidade não seja constituída pela razão *a priori*, mas sim tenha como fundamento a natureza humana. Em todo caso, o que se verifica é que a beleza já não é mais uma qualidade “objetiva” do objeto, mas sim algo que se reporta a uma outra noção universalizante: a de *natureza humana*.

regulação da causa e efeito. Nessa outra perspectiva, o autor ressalta a presença de um determinado tipo de experiência na constituição mesma das regras gerais da arte. O próprio Hume já deixara esse aspecto claro em uma observação logo no início do ensaio *Do padrão do gosto*, em que afirma que a dependência da experiência como fundamento da regras gerais da composição é algo compartilhado por todas as ciências práticas, ou seja, aquelas para além das relações de ideias:

“É evidente que nenhuma das regras de composição é fixada por raciocínios *a priori*, ou pode ser confundida com uma conclusão abstrata do entendimento, por comparação entre aquelas tendências e relações de ideias, que são eternas e imutáveis. Seu fundamento é o mesmo de todas as ciências práticas, a experiência. Elas são apenas observações gerais sobre o que universalmente se verificou agradar em todos os países e épocas” (HUME.1987, p. 231)

A experiência e a observação poderiam fazer parte, inclusive, da própria constituição do padrão e não apenas do exercício de sua aplicação. Isso porque toda experiência estética é absolutamente particular e subjetiva e cada juízo em relação a ela (a afirmação de que o objeto é belo ou não) exige um confronto entre padrão e *experiência* pontual e subjetiva, o que representa uma constante atualização do próprio padrão, por meio de sua determinação cada vez mais específica. Isso implica, ademais, que todo juízo presente envolve também o juízo passado que constituiu o padrão, assim como esse está sempre relacionado com o presente que o especifica. Sendo impossível inferir as regras gerais demonstrativamente, o procedimento da crítica torna-se constituidor do padrão, ao mesmo tempo em que ele procura algo que não é constituído pela experiência (a relação entre certas qualidades e certos sentimentos). Excluir a inferência demonstrativa, nesse caso, (lembrando que, para Hume, procurar regras demonstrativas para a arte seria contra a crítica) tem como consequência uma impossibilidade relativa de se separar aplicação e descoberta de regras.

O que a crítica promoveria é uma observação mais pormenorizada da experiência. Isso porque, segundo Hume, embora haja uma regra de concordância entre certas formas e aquilo que apetece a natureza humana, segundo já mencionamos, as circunstâncias específicas de cada obra mostrariam-se bastante complexas. Diversos elementos impediriam a observação correta da obra de arte:

“Mas, embora todas as regras gerais da arte sejam fundadas apenas na experiência e na observação dos sentimentos comuns da natureza humana, não devemos imaginar que, em toda ocasião, os sentimentos dos homens serão conformes a essas regras. Estas emoções mais sutis da mente são de natureza suave e delicada, requerendo a concorrência de muitas circunstâncias favoráveis para atuar, com facilidade e exatidão, de acordo com seus princípios gerais e estabelecidos (...) Uma perfeita serenidade da mente, uma concentração do pensamento, uma atenção correta ao objeto: se alguma dessas circunstâncias faltar, nosso experimento será falacioso e serem incapazes de julgar a católica e universal beleza” (HUME.1987, p. 232-233)

A identificação da correlação entre o que podemos definir como o belo e a obra de arte observada em sua particularidade seria facilitada por uma remissão desse particular a um padrão geral, constituído a partir de modelos que ao longo da história apresentaram a perfeita harmonia entre certas formas e a natureza humana. Seria nesse sentido que a crítica constituiria o padrão do gosto, a partir da experiência. Uma observação do que agrada de forma permanente ao longo da história constitui o padrão, ao desparticularizar a experiência, colocá-la em uma perspectiva mais geral. Por outro lado, esse padrão a ser permanentemente especificado pela crítica permite que cada nova experiência particular, em virtude de sua remissão ao padrão, possa se tornar menos determinada por aspectos específicos que alteram a percepção do belo. Assim, em certa medida, a própria experiência, se bem compreendida, já revelaria os aspectos mais gerais, destinados a agradar universalmente. Porém, o olhar correto para a experiência – principalmente em virtude do fato de que o campo da estética é o campo de uma complexidade e particularidade bastante grandes – dependeria da atividade consciente de se tentar minimizar a

influência dos vários elementos supérfluos envolvidos no concreto, o que seria facilitado pela remissão ao padrão. O padrão revelaria a condensação do ato constante de depurar a experiência.

E, essa correlação entre padrão e experiência particular é precisamente o que nos permite refletir acerca do embate entre psicologismo e epistemologia em Hume, por meio de uma análise da temática do padrão do gosto. De forma mais direta, essa análise ajuda-nos a entender de que forma o juízo pode se inserir no âmbito da imaginação, sem que deva haver a postulação de um *a priori* para tal ou uma total discrepância entre sensibilidade e racionalidade. Na questão do padrão do gosto está mais clara a forma pela qual o padrão poderá alterar a relação imediata, particularizada e subjetiva com a obra de arte, da mesma forma que cada relação imediata especifica o padrão. Conforme já comentamos, haverá na discussão sobre o padrão do gosto a análise do modo como o padrão constituído pode se inserir no contexto do sentimento subjetivo, ou seja, nesse campo também estará em jogo a temática da relação entre juízo e sentimento, como Hume reconhece. Também no contexto da estética o embate se dará com a imaginação, enquanto campo próprio do sentimento, sendo em relação a ela que o padrão deverá atuar:

“Muitas das belezas da poesia, assim como da eloquência, são fundadas na falsidade e na ficção, em hipérboles, metáforas e em um abuso ou perversão dos termos em relação ao seu significado natural. Eliminar as investidas da imaginação e reduzir cada expressão a uma verdade e exatidão geométricas seria uma total contrariedade às leis da crítica, porque produziria uma obra que a experiência mostrou ser a mais insípida e desagradável. Mas embora a poesia nunca possa ser submetida à verdade perfeita, ela precisa ser limitada pelas regras da arte, descobertas pelo autor através do seu gênio ou da observação” (HUME.1987, p. 231) .

A particularidade, a influência de critérios meramente subjetivos (ainda que também concernentes à natureza humana), situa-se no campo da imaginação. E evidentemente, a busca de um padrão do gosto não pode subverter o fato de que no campo da estética atua-se no contexto próprio dessa

faculdade. Por isso, Hume observa nessa passagem que um tipo de verdade *a priori*, totalmente oposto ao campo da imaginação, seria completamente descabido para o gosto. A subjetividade e particularidade da apreciação estética são vistas como reflexos da atuação da imaginação e, portanto, a intervenção de um padrão que institui uma universalidade na questão tem por função regular a imaginação. Porém, essa universalidade não pode se configurar como uma oposição à imaginação, mas sim como uma constante remissão da sua influência ao padrão. Em outros termos, uma perene tentativa de fazer a imaginação naturalmente se conciliar com o geral, o que só pode ocorrer se a imaginação não extrapola os limites que lhe concernem. Em certo sentido, quando a imaginação permite uma remissão natural do sentimento ao mais geral (revelado pelo padrão) é porque houve uma adequada observação da experiência, a qual só é possível porque a própria imaginação se conteve dentro de suas fronteiras. Isso é qualificado por Hume como a *delicadeza da imaginação*.

Como também afirma haver distinção entre o *wise man* e o vulgo, Hume reconhece a possibilidade de haver diferença entre os homens quanto à “delicadeza” da imaginação. E para tornar mais evidente o que significa a delicadeza da imaginação e em que sentido ela pode atuar na apreciação do belo, ele usa uma analogia com o “gosto corpóreo”, segundo suas próprias palavras<sup>148</sup>. Assim, conforme argumenta em alusão a um trecho de *Dom Quixote*, entende ser possível afirmar que alguns homens possuam uma tal delicadeza que possam identificar com maior precisão certas qualidades pertencentes aos objetos:

“É com uma boa razão, diz SANCHO ao escudeiro de nariz grande, que eu pretendo saber julgar um vinho: é uma qualidade hereditária da minha família. Dois dos meus parentes foram chamados uma vez para dar sua opinião sobre

---

<sup>148</sup> Para uma discussão mais detalhada do tema da delicadeza do gosto, especialmente em contraposição à delicadeza das paixões, é fundamental o ensaio humeano *Da delicadeza do Gosto e da Paixão*: (Hume, 1987, p.3-8).

um barril de vinho, que supostamente era excelente, pois era velho e de uma boa colheita. Um deles prova o vinho, examina esse vinho, e após uma reflexão profunda afirma que o vinho seria bom, se não fosse por um pequeno gosto de couro, que ele percebera nele. O outro, após ter as mesmas precauções, também dá o veredicto a favor do vinho, mas com uma reserva em relação a um gosto de aço, que ele facilmente distinguira. Você pode imaginar o quanto eles foram ridicularizados pelo seu julgamento. Mas quem riu por último? Ao esvaziar-se o barril foi encontrada no fundo uma chave velha com uma correia de couro amarrada a ela”. (HUME.1987, p. 234-235)

Da mesma forma, seria evidente que há disparidade entre os homens quanto à identificação das qualidades destinadas a provocar beleza ou deformidade. Ainda que o sentimento enquanto tal não esteja presente no objeto, as qualidades que o provocam estariam e nem todos os homens teriam a mesma capacidade de as observar com precisão. E uma imaginação capaz de permitir a observação de todas essas qualidades é aquela que possui uma delicadeza superior<sup>149</sup>. Porém, a existência de níveis distintos de “delicadeza da imaginação” não torna a experiência insignificante para o estabelecimento do padrão. A crítica estética, por exemplo, é determinante na explicitação dos princípios ou regras gerais do gosto. O estabelecimento das regras da composição ou o estabelecimento de “modelos de excelência” é fundamental para mostrar quais gostos “mentais” são preferíveis a outros e, dessa forma, de certo modo regular os gostos segundo esse padrão. Assim como a superioridade da percepção dos parentes de Sancho era provada pela descoberta da chave no tonel, os modelos de excelência permitem a identificação de qual gosto correspondia ao realmente belo.

E mais do que isso, o juízo permitido pela remissão ao padrão não tem apenas uma função de classificação dos gostos. Ele permite a constante remissão do particular ao geral, ou em outros termos, a minimização da subjetividade do sentimento. Isso se dá, em primeiro lugar, não porque haja uma universalidade anterior à própria particularidade da experiência estética, mas sim porque a própria experiência pode revelar uma maior generalidade,

---

<sup>149</sup> Para uma análise mais completa dessa passagem ver: CARABELLI (1995, p. 7-45).

quando se dissipa, sobretudo, a subjetividade da sua apreciação, especialmente pelo refinamento da imaginação. Em segundo lugar, ele remete o geral ao particular, atualizando o padrão sem que esse deixe de representar algo de natureza distinta (um juízo) que o sentimento provocado pela apreciação estética. Dessa forma, há a possibilidade de que a imaginação vá paulatinamente concordando naturalmente com os padrões do gosto, a partir de um refinamento da percepção da experiência<sup>150</sup>. A prática de uma arte, o frequente exame e contemplação de obras belas, a comparação entre obras que possuem diversos “graus de beleza”, a tentativa de minimizar o preconceito (ou seja, qualquer condicionante externo à obra que a descontextualize, lembrando que o preconceito é qualificado como proveniente de regras gerais da imaginação, segundo Hume), ou uso do bom senso (perceber a correspondência entre as partes, a coerência do discurso, dos argumentos, etc...), permitem que o gosto imediato e particularizado (algo peculiar à noção de sentimento) passe a fazer referência a elementos que transcendem essa particularidade<sup>151</sup>:

“Para não mencionar que a mesma excelência das faculdades que contribuem para o aprimoramento da razão, a mesma clareza de concepção, a mesma precisão na distinção, a mesma vivacidade da apreensão, são essenciais para as operações do verdadeiro gosto e são seus acompanhantes inevitáveis. É raro, ou quase nunca ocorre, que um homem sensato, que tem experiência em alguma arte, não consiga julgar a respeito de sua beleza, e não é menos raro encontrar um homem que tenha um gosto correto sem um entendimento bem fundado. Mas, embora os princípios do gosto sejam universais e muito próximos, se não iguais, em todos os homens, poucos são qualificados para julgar sobre alguma obra de arte, ou estabelecer seu sentimento como o padrão da beleza. Os órgãos do sentido interno são raramente perfeitos o suficiente para permitir o livre

---

<sup>150</sup> Segundo MALHERBE (1992, p.187-193), a delicadeza da imaginação consiste em um certo acordo entre sentimento e razão. Essa delicadeza representa, sobretudo, a separação das diversas circunstâncias envolvidas na apreciação estética. E DELEUZE (2001, p. 71-72) observa como, no campo do conhecimento, a fantasia pode confundir o essencial e o acidental, cabendo a certas regras gerais a tarefa de corrigir o transbordamento ilegítimo, a apreciação incorreta da circunstância.

<sup>151</sup> Segundo JONES (1993, p. 267), Hume, ao enumerar esses procedimentos para a apreciação estética, retomaria diretamente o abade Dubos, sendo as expressões empregadas traduções dos termos técnicos franceses, notadamente cartesianos, empregados no século XVII.

jogo dos seus princípios e produzir um sentimento correpondente a esses princípios. Eles ou trabalham sob algum defeito ou são viciados por alguma desordem, e, dessa forma, produzem um sentimento que pode ser considerado errôneo. Quando o crítico não possui delicadeza, ele julga sem qualquer distinção e é apenas afetado pelas qualidades mais grosseiras e palpáveis do objeto. Os toques mais suaves passam despercebidos e desprezados. Quando ele não é auxiliado pela prática, seu veredito é acompanhado de confusão e hesitação. Onde nenhuma comparação foi estabelecida, as belezas mais frívolas, que mereceriam o nome de defeito, são objeto de sua admiração. Quando ele se deixa influenciar pelo preconceito, todos os seus sentimentos naturais são pervertidos. Quando falta o bom senso, ele não é qualificado para discernir as belezas do desígnio e do raciocínio, que são os mais altos e excelentes. A maioria dos homens está imersa em uma ou outra dessas imperfeições e, por isso, um juiz correto nas belas artes é uma personalidade tão rara, mesmo nas épocas mais polidas. Apenas o bom senso, unido à delicadeza de sentimento, aprimorado pela prática, aperfeiçoado pela comparação e livre de todo preconceito pode conferir aos críticos essa valiosa personalidade e tornar o seu veredito, onde quer que ele se encontre, o verdadeiro padrão do gosto e da beleza”. (HUME.1987, p. 240-241)

Por um lado, o padrão do gosto expressa aquelas qualidades dos objetos que agradam universalmente, em virtude da concordância de suas formas e certos sentimentos da natureza. Mas, por outro, não há uma relação fixa com a experiência, a qual já estabeleça de modo imutável essas formas, tampouco um sentido segundo o qual a experiência é apenas a verificação da concordância ou discordância com o padrão. Retomar a cada instante as obras belas produzidas ao longo da história, que permaneceram agradando a despeito da diversidade de épocas e lugares, é um mecanismo que ao mesmo tempo refina a cada instante o próprio padrão. Isso porque a diversidade da experiência no campo da estética exige esse refinamento, o qual não altera totalmente a relação entre determinadas formas e alguns sentimentos da natureza humana, mas a especifica a cada instante. Nessa perspectiva, já se pode entender em que medida na estética, assim como muito provavelmente em todas as áreas dependentes da experiência<sup>152</sup>, o padrão está relacionado com a experiência de um refinamento constante<sup>153</sup>, o que não significa de modo

---

<sup>152</sup> É importante retomarmos que Hume afirma (1987, p. 231) que isso vale para todas as áreas externas à razão demonstrativa, como destacamos na página 225.

<sup>153</sup> Em certa medida, também de uma progressividade que não significa que o que não era belo vai se tornar belo (ou que o que era irracional vai virar racional).



algum uma relatividade do padrão. Também já podemos vislumbrar aqui o papel que pode ter um padrão ou regra do ponto de vista de tentar fazer coincidir juízo e imaginação no campo da relação de causa e efeito.

Na apreciação artística e em todas as questões de fato, todo contato singular com a experiência é imbuído de uma total complexidade de elementos a serem percebidos, além de fatores subjetivos a interferirem nessa percepção. O padrão representa não uma exclusão desses elementos (à medida que eles continuarão a existir), mas se constitui como um certo referencial externo, que pode progressivamente minimizar a relatividade da percepção da experiência, remetendo-a aos elementos que se apresentaram como essenciais ao longo da história. A regra geral no caso da estética consolida o que significa uma harmonia entre algumas qualidades dos objetos e determinados sentimentos (como beleza) e a crítica atualiza constantemente esse padrão. É a referência a esse padrão – que não é uma regra *a priori* que afirma demonstrativamente quais são essas qualidades nas obras que provocam o agrado ou o desagrado, mas sim dados da própria experiência que mostram aquilo que universalmente agradou a humanidade – auxilia cada nova experiência. Se alguns possuem delicadeza da imaginação suficiente para só se deixarem atingir pelas qualidades adequadas dos objetos (conseguir percebê-las em meio a complexidade de qualidades dos objetos e critérios subjetivos que alteram nossa percepção), outros podem auxiliar a sua imaginação, por vezes rude, a partir da referência e contato com o padrão. Uma remissão à regra geral tem a função de constituir a delicadeza da imaginação. A apreciação estética não deixará de ser pertinente ao sentimento e, em contrapartida, no modo como Hume qualificou a questão nesse ensaio, à imaginação. Também não haverá no gosto a intermediação da razão *a priori*, o que nesse âmbito seria evidentemente descabido. O que ocorre é a tentativa de sistematizar o que significa *ser belo*, com base na experiência, e, por meio do juízo que se constitui a partir dessa sistematização, direcionar a sensibilidade. O juízo, nesse caso, não determina a sensibilidade a excluindo da relação com a experiência de

apreciação estética. Ele apenas constitui uma referência externa que orienta a percepção, quando há no agente (seja ele individual ou coletivo<sup>154</sup>) a disposição para tanto<sup>155</sup>. Algo semelhante parece poder ser concluído do processo de regulação no âmbito da relação de causa e efeito.

A questão da possibilidade de regulação – não apenas da inferência causal, mas também da crença causal – não é, evidentemente, idêntica à da estética. Porém, ainda que nem todas as conclusões pertinentes à arte possam a ela se aplicar diretamente, a ideia de delicadeza da imaginação e de um refinamento da imaginação a partir de um juízo nos indicam como regras para se julgar sobre a causa e efeito podem se inserir no contexto de formação de uma crença. Assim como na apreciação estética, no estabelecimento de relações causais a imaginação representa sobretudo a particularidade e a subjetividade (ainda que também calcada na natureza humana) do contato com a experiência, em contraposição à generalidade

---

<sup>154</sup> Coletivo porque pode ser povo de um país.

<sup>155</sup> Parece ser interessante destacarmos aqui as interconexões entre a questão do padrão do gosto e a pertinente ao padrão moral. MARQUES (2005) discute esse tema em sua tese e suas observações já nos permitem vislumbrar em que medida o padrão moral se constitui de forma análoga ao padrão do gosto: “Ao se deslocar o fundamento do critério de julgamento estético da razão para o sentimento, surge o problema da variedade de ‘gostos’ individuais (...) A apresentação do “padrão do gosto” impede um subjetivismo estético exagerado, no qual imperaria a relatividade da beleza, para apresentar critérios de julgamento que podem ser confrontados com as avaliações individuais(...) Acontece que Hume aplica à beleza moral esta mesma estrutura, e a relação sujeito-objeto em toda a sua dimensão está presente no âmbito moral. Assim, há uma proximidade das concepções estética e moral, e também dos seus problemas: qual o critério de julgamento? A crítica humeana apresenta o “padrão do gosto” como forma de solucionar o impasse estético; mas, na moral, como solucionar este problema?” (p. 187 e 188). Ele continua: “Se no julgamento moral a instância última fosse somente o que agrada individualmente, então se recairia em um relativismo. Mas este não é o caso em Hume, pois na construção do mérito ou virtude pessoal, o qual será objeto de avaliação no momento da ação, um elemento estético e outro utilitário concorrem em sua formação: há qualidades que agradam a própria pessoa e aos demais, e qualidades que são úteis para a própria pessoa e para os demais (utilitário). Assim, a virtude se apresenta de uma maneira “estético/utilitária”, mas somente isto não soluciona o problema do relativismo, visto que o que agrada ou o que é útil aos outros está limitado, na maioria das vezes, à própria comunidade. Assim, é necessário um outro elemento que apresente um caráter universal, e este é o *sentimento de humanidade*. (...) Aqui, portanto, aparece o caráter teleológico da moral humeana, isto é, em toda ação deve-se analisar sua utilidade e o sentimento em relação ao gênero humano, e é isto que forma o “padrão moral”, o qual, semelhante ao padrão do gosto na avaliação crítica, deve ser aplicado pelo agente, pelo que sofre e por aquele que observa uma ação” (p. 217)

conferida pelo juízo. E quando falamos na crença como um produto psicológico ou tipicamente da imaginação, estamos nos referindo a um campo externo à racionalidade, ao juízo causal. Por outro lado, a tentativa de fazer coincidir o efeito psicológico com os critérios estabelecidos para que se possa afirmar que algo pode efetivamente ser causa ou efeito de outro objeto pressupõe uma certa inserção do juízo sobre a imaginação. Afirmamos que o ato de fazer intervir regras ou princípios que determinam o que pode ou não ser causa e efeito de um objeto já se qualifica como um ato que ultrapassa as atividades da imaginação entendida como faculdade associativa. As regras da causa e efeito expressam o que significa ser causa ou efeito do objeto (assim como o padrão do gosto expressa quais qualidades produzem o sentimento do agrado, por exemplo). E o fazer as inferências causais serem revisadas por essas regras produz, de certa forma, um padrão de racionalidade. Destacamos que uma remissão a esse procedimento pode, também, orientar a inferência futura e fazer coincidir paulatinamente o efeito psicológico de um contato com a experiência com esse padrão que define o que pode ser causa e efeito de outro objeto e o modo como isso ocorre no campo da estética é bastante ilustrativo de como isso é possível.

E, como na estética, a determinação do juízo sobre a imaginação pode ocorrer no campo da inferência causal não porque se exclua o fato de que há um correlato psicológico para a constituição de uma relação causal e sim porque a experiência e a particularidade fazem parte do próprio padrão. O hábito já representa uma determinação sobre a imaginação ao fazer com que a mente conecte dois objetos que se observa estarem em conjunção constante. Porém, vimos que a imaginação pode atuar isoladamente simulando uma experiência (pela educação, por exemplo, que cria artificialmente uma repetição), reunindo a experiência de forma equivocada (constituindo regras gerais como o preconceito, que são regras que sintetizam não o essencial, mas o supérfluo, ou o frequente ao invés de constante), fazendo com que critérios meramente subjetivos (como as paixões e a eloquência) alterem a percepção da

experiência, entre outros mecanismos<sup>156</sup>. E, como a crença é um efeito psicológico, em todos esses casos ela se constitui em sua plenitude. Mas, assim como a inferência futura pode ser regulada pelo ato de se passar a relação de causa e efeito pelo crivo de sua definição objetiva, a crença pode ser regulada por esse mesmo crivo. Isso não porque ela vai deixar de ser do campo da sensibilidade, mas sim porque a própria imaginação pode ser determinada a minimizar os elementos subjetivos ou artificiais (educação, paixão, eloquência, entre outros) por uma remissão ao padrão, assim como cada ato de se fazer o particular se remeter ao padrão o especifica, fazendo com que cada correção possa ser aproveitada pela correção futura. É um olhar correto para a

---

<sup>156</sup> Parece ser este o momento oportuno para nos referirmos a outro intenso debate pertinente à filosofia humeana, qual seja, o sentido e a extensão de suas análises sobre o ceticismo quanto à razão. Trata-se de um debate que, de certo modo, envolve a própria questão do por quê devemos aplicar as regras para se julgar sobre a causa e efeito, ou seja, por qual motivo ser racional é preferível a defender a postura do ceticismo universal. Podemos destacar três posições distintas, com divergentes implicações para os temas discutidos nesta tese. BAIER (1991, p. 61), por exemplo, argumenta que a crítica humeana é direcionada à razão demonstrativa ou a uma razão experimental que fosse compreendida apenas como dependente da demonstrativa, noção essa diferente da própria racionalidade experimental proposta pela filosofia humeana. OWEN (1999, p. 175-196), por sua vez, recusa a opinião de que o ceticismo quanto à razão tem em vista apenas a razão demonstrativa ou a concepção tradicional de *razão*. Para OWEN a própria noção de *razão* proposta por Hume é atingida, mas não no sentido de se afirmar que a razão é injustificada. Segundo OWEN, Hume estaria querendo dizer que mesmo na demonstração deve haver uma crença de que chegamos à verdade. É como se tivéssemos a tendência de querer saber se nossas faculdades funcionam bem e aí caíssemos na mera probabilidade. A análise humeana não seria sobre a não justificação de qualquer um dos nossos raciocínios, mas sim sobre a perda de força e vivacidade, caso a razão dependesse só do raciocínio. WILSON (1997, p. 242 e ss) tem ainda outra visão. Para ele a questão no ceticismo quanto à razão não é mostrar que todo raciocínio é irracional, mas sim que raciocínios que causam a extinção de toda crença e evidência são formas de raciocínios a que não é racional seguir. Esse seria o caso de um dos tipos de probabilidades não filosóficas, a saber, aquele que envolve uma longa corrente de raciocínios e diminui a convicção em virtude da extensão da corrente (como exemplo, uma crença baseada em testemunhos variados, nos quais cada narrativa, ao invés de reforçar e confirmar a narrativa anterior, altera parte da narrativa anterior). Segundo ele, nem toda correção teria esse mesmo efeito. Haveria correções em que os passos, ao invés de regressivos, seriam progressivos. Assumido o propósito da curiosidade e amor pela verdade, teríamos esse propósito mais atingido pelo seguimento das regras gerais do que pelo argumento cético (de regresso ao infinito da busca pelas razões), por isso a correção via regras gerais seria mais racional que a estratégia de correção regressiva proposta pelo ceticismo total. Em nossa opinião, Hume não se restringe à razão demonstrativa, na seção *Do ceticismo quanto à razão*. Ademais, consideramos que há, de fato, uma distinção entre as correções que dão passos regressivos e aquelas que estabelecem passos progressivos. Entendemos que a diferença é sobretudo o fato de que as regras gerais se apóiam na própria naturalidade da causa e efeito, sem se restringir a ela. Distinta é a questão a respeito do por que seguir a correção via regras gerais, ao invés da correção regressiva. Nesta tese não abordaremos diretamente essa questão, embora reconheçamos que ela é um próximo passo necessário, a ser realizado nos nossos futuros trabalhos.

experiência, que permita a percepção dos múltiplos elementos existentes nela (os quais se dividirão entre essenciais e supérfluos, por exemplo), que naturalmente poderá produzir uma crença equivalente à evidência, ato que Hume, aliás, qualifica como próprio do homem sagaz<sup>157</sup>. E esse olhar correto é produto de um juízo (ou de um raciocínio sobre o que representa ser causa e efeito e sobre a adequação dos elementos que estão dados na experiência com o conceito adequado de causa e efeito), o que significa que a crença pode ser determinada pelo juízo, sem deixar de ser um efeito que não é cognitivo, mas sim sensível ou psicológico. Essa progressividade na concordância entre imaginação (aqui como campo da crença) e juízo (campo das regras gerais) é possível justamente por haver uma co-determinação entre experiência e regulação. E é só no campo da intersecção entre imaginação (crença) e juízo (regras) que a crença pode ter índice epistêmico, como indica a passagem do Apêndice do *Tratado*, anteriormente exposta<sup>158</sup>.

Para finalizar, é preciso deixar claro que não podemos ignorar o fato de que há casos em que a reflexão não consegue minimizar a força e vivacidade de uma concepção, ou seja, não destrói a crença em algumas ideias que não decorrem da razão experimental. É assim na crença nos corpos, por exemplo, em que, mesmo a razão mostrando que percepções não são os próprios objetos, não se deixa de crer que algumas impressões são contínuas e distintas<sup>159</sup>. Nesse caso, cabe observar, o que parece ocorrer é o fato da reflexão não conseguir fornecer uma ideia mais adequada como substituta, apresentando como contrapartida da crença nos corpos apenas a melancolia e não uma via aberta de determinação futura. Isso parece significar (aspecto que deixamos para outras pessoas analisarem) que resta um campo para o ceticismo, porém certamente não determina que todo o conhecimento na perspectiva de Hume faça parte desse campo.

---

<sup>157</sup> Ver, nesse sentido, página 152.

<sup>158</sup> Página 220.

<sup>159</sup> Apresentamos brevemente essa temática na segunda seção, do primeiro capítulo.

Além disso, é importante novamente frisar que Hume mostra que a experiência não vai nos tornar perceptível nem dedutível uma conexão necessária e, portanto, pela experiência não determinaremos efetivamente o que é causa e efeito de um objeto. Esse procedimento ainda depende do impulso inicial do hábito. Mas a experiência mostra o que pode ser causa e efeito, indicando o que efetivamente não é causa e efeito. E isso exclui hipóteses, permite o refinamento constante, etc, como já mencionamos<sup>160</sup>. Nesse sentido, o olhar correto para a experiência, via aplicação de regras para a inferência causal, ainda que não determine por completo a relação entre objetos, possibilita uma redução de hipóteses cumulativa. Ao confrontar o conceito objetivo de causa com a experiência particular que pode dar origem a uma inferência causal, ademais, refina-se e especifica-se a própria regra geral (regra geral entendida no sentido em que *todo fogo queima* é regra geral e não no sentido em que *das mesmas causas os mesmos efeitos* é regra geral). E essa especificação e exclusão cumulativas de hipóteses acaba por ter efeitos no interior da imaginação como um todo, porquanto, ainda que não estabeleça uma normatização *a priori*, de certa forma a auxilia a compatibilizar seus efeitos psicológicos com aquilo que pode ser causa de outro objeto, a partir de um ponto de vista que não é o da naturalidade da relação. Se o juízo pode se inserir no contexto da sensibilidade, nesse caso é porque cada inferência não deixará de ser particular e de possuir uma crença anexada, mas a visada da inferência já estará permeada por aquilo que o juízo pôde estabelecer como conceito de causa.

Nesse sentido, essa questão já nos insere na temática da noção de ciência e conhecimento a partir da ideia de constituição da racionalidade experimental por meio da regulação. E cabe esclarecer que se a constituição de relações causais se dá de forma natural, por atuação do hábito sobre a imaginação, a aplicação de princípios para se regular a causa e efeito não possui essa mesma naturalidade. A aplicação do raciocínio é voluntária, deve-se

---

<sup>160</sup> Na página 188.

lembrar. Assim como na estética o refinamento da imaginação envolve uma intencionalidade, a metodologização da imaginação – a concordância de seus aspectos psicológicos com o raciocínio sobre a experiência – é um ato de justificação subjetiva, que, contudo, possui efeitos para a ideia de justificação objetiva<sup>161</sup>. Isso, em alguma medida, constituiria o que significa cientificidade, em oposição à atitude vulgar. Sobretudo a *Investigação* parece inserir a temática das regras da causa e efeito no contexto de uma discussão sobre essa oposição. Nesse sentido, é fundamental percebermos, em primeiro lugar, as consequências da análise humana da causa e efeito (nos termos que expusemos nesta tese) para a ideia de ciência e de pensamento vulgar e, posteriormente, de que modo a regulação da causa e efeito altera em certa medida essas consequências. Para tanto, será conveniente dedicarmos uma nova seção para um estudo mais detido desses temas.

#### **IV.3 – Do pensamento vulgar ao científico: racionalidade e refinamento**

O nosso percurso ao longo desta tese permitiu-nos evidenciar certos aspectos nem sempre claros. Assim, procuramos discutir o fundamento da causa e efeito em Hume, mostrando a união entre hábito e imaginação no processo de constituição das inferências causais. E, evidenciar que é o hábito o elemento central da causa e efeito, e não os mecanismos associativos da imaginação, possibilitou-nos entender o papel regulativo que a experiência pode ter na legitimação da causa e efeito. Como afirmamos, a experiência tem uma perspectiva reguladora quando orientada pelas regras da causa e efeito, sem

---

<sup>161</sup> Empregamos novamente a expressão de WILSON, que analisamos na nota 114. É interessante retomar que a ideia de *justificação subjetiva* ressalta o fato de que não há uma obrigatoriedade na aplicação das regras gerais (para WILSON a aplicação se justifica apenas a partir de uma propensão, qual seja, o amor e a curiosidade pela verdade), destacando-se, contudo, que há consequências para a justificação objetiva, tendo em vista o fato de que a correção via regras gerais parece estabelecer passos progressivos.

que se exclua o fato de que a causa e efeito é inicialmente constituída por uma atuação do hábito sobre a imaginação.

Essa atuação do hábito sobre a imaginação, na causa e efeito, é o aspecto central do processo de constituição de inferências causais, como afirmamos inúmeras vezes. E, em um primeiro momento, esse modo de compreender o processo de constituição da causa e efeito tem consequências para o que se entenderá por *ciência*, em contraposição ao pensamento vulgar. Uma exclusão da razão demonstrativa do campo do raciocínio sobre as questões de fato e a afirmação de que julgamos causalmente a partir da observação de conjunções constantes e da determinação que o hábito exerce sobre a mente, ao fazê-la conectar os objetos constantemente conjugados, traz novos rumos à noção de racionalidade experimental e, em decorrência, da própria formulação do pensamento científico.

E cabe ressaltar, nesse sentido, que, de modo geral, não há na filosofia humeana uma clara distinção entre pensamento científico e filosófico<sup>162</sup>. Em vários momentos, vemos nos textos de Hume o estabelecimento de uma identidade entre ciência e filosofia, como, por exemplo, na qualificação de Newton como filósofo, na correlação entre os filósofos e a prática de algumas “ciências”, ou, ainda, na qualificação da metafísica como uma ciência:

“Os astrônomos se contentaram por muito tempo em provar, a partir do fenômeno, os verdadeiros movimentos, ordem e magnitude dos corpos celestes, até que finalmente surgiu um filósofo que parece ter também determinado, a partir do mais feliz dos raciocínios, as leis e forças que governam e dirigem as revoluções dos planetas”. (*Investigação*, p. 93)

“Mas para realizar esse projeto reconciliatório quanto à questão da liberdade e necessidade – a mais controvertida questão da metafísica, a ciência mais controversa de todas – não são necessárias muitas palavras para provar que toda a humanidade sempre acreditou na doutrina da liberdade e da necessidade (...)” (*Investigação*, p. 158)

---

<sup>162</sup> Ver nota 63.



Ainda que obviamente haja menção a várias ciências particulares e que elas sejam compreendidas como constituintes de um campo próprio e específico, tomando-se a ideia de *ciência* de modo geral, não se estabelece, em Hume, uma distinção entre essa ideia a de *filosofia* ou de pensamento filosófico. De certa forma, *ciência* e *filosofia* aparecem como atitudes diferenciadas da vulgar<sup>163</sup>, por serem consideradas baseadas na razão e não na imaginação. E como acabamos de afirmar, tendo em vista que a discussão sobre a causa e efeito implica uma nova concepção da racionalidade experimental, as consequências que podemos extrair das rupturas e redefinições feitas pela filosofia humeana, quanto a essa relação, estendem-se para as noções de *ciência* e *filosofia*. E, mais diretamente, essa vinculação resta explícita pela conexão criada por Hume entre a ciência e o estabelecimento de relações causais. Ele deixa claro na *Investigação* que entende o controle do futuro, via causa e efeito, como o objetivo principal da ciência: “A única utilidade imediata de todas as ciências é nos ensinar como controlar e regular os eventos futuros pelas suas causas”. (*Investigação*, p. 145)

Fazer ciência significaria, na visão da filosofia humeana, inferir a existência de certas causas ou efeitos, a partir de uma relação constituída entre dois objetos e, a partir disso, controlar os acontecimentos, seja do ponto de vista da sua explicação ou da sua manipulação. A cientificidade obviamente envolve itens adicionais à mera atitude racional ou sagaz. Ela implica problemas tais como o da delimitação de objetos e áreas e o da formulação de um método, o que vai além da ideia de racionalidade ou não de inferências causais. Entretanto, pelo foco central dado por Hume ao estabelecimento de relações causais, como atividade central da ciência, além das próprias implicações do que temos analisado quanto a essas relações para a ideia de racionalidade experimental, o que podemos entender por *ciência* (e *filosofia*, como destacamos) terá seu estatuto diferenciado, a partir das análises humeanas sobre a causa e efeito. É

---

<sup>163</sup> Como não avaliamos ainda a questão das diferenças entre pensamento vulgar e filosófico, não estamos nesse momento estabelecendo uma distinção de natureza entre, por um lado, o pensamento vulgar e, por outro, a ciência e a filosofia. Sobre essa questão ver página 248.

essa questão que entendemos ser pertinente discutir nesta tese, em decorrência do que se pode consolidar nela sobre a regulação da causa e efeito, por regras e princípios.

E o aspecto que irá nos interessar mais detidamente é em que sentido a ideia de regulação da causa e efeito, enquanto definidora do espaço de racionalidade experimental, cria uma ruptura entre pensamento vulgar e científico. A princípio o que pôde ser concluído sobre a temática do processo de constituição da causa e efeito talvez nos fizesse encontrar dificuldades em entender por que o pensamento do homem sagaz se diferencia do vulgo e, mais do que isso, em que a ciência é diferente da opinião vulgar. Isso porque, mesmo sob o impacto da ideia de regulação da causa e efeito e da crença, investigadas nas seções anteriores, resta uma dificuldade, não tanto quanto a certas consequências de um pensamento regulado e a do vulgar, mas sim acerca de sua própria natureza. Certas observações de Hume – como as feitas nas análises sobre a razão dos animais e sobre liberdade e necessidade – podem gerar algumas confusões. Por isso, é pertinente mostrar em que sentido a análise humeana da causa e efeito abre a possibilidade de cientificidade para algumas áreas do conhecimento e por que o refinamento da experiência, via regulação da causa e efeito, constitui uma atitude subjetiva que em certa medida é condição para o conhecimento e cientificidade, ainda que estes possam ter uma origem bastante semelhante ao do pensamento mais vulgar.

Nesse sentido, o modo como Hume qualifica o processo de constituição das inferências causais possui consequências para a ideia de conhecimento e cientificidade que merecem ser melhor pesquisadas. A primeira delas é uma indistinção inicial quanto ao estatuto do conhecimento e da opinião vulgar. Uma inferência (que depois se descobre ser correta) estritamente derivada do pensamento do vulgo e uma inferência decorrente de opiniões que se pretende configurar como conhecimento ou ciência, parecem ter o mesmo estatuto. Obviamente nem toda inferência do pensamento vulgar é incorreta e, de certa forma, isso traz o problema de se entender em que sentido vulgo e

sabedoria podem se distinguir, sem que se afirme que essa distinção é meramente psicológica<sup>164</sup> ou somente quantitativa – ou seja, decorrente de um maior ou menor número de acertos em inferências que, tanto no vulgo, quanto nos filósofos ou cientistas, partiriam de uma mesma base.

Em outros termos, temos aqui a questão de pensar em que medida o estabelecimento de regras gerais para a causa e efeito institui uma diferença de estatuto entre pensamento vulgar e científico, ainda que isso não altere o fato de que a base inicial das inferências causais não é a razão demonstrativa, nem a percepção de poderes nos objetos. Como observamos anteriormente, na *Investigação*, o estabelecimento de critérios para diferenciar os entendimentos humanos é reconhecido como necessário justamente porque, a princípio, o que classificaremos como pensamento vulgar ou conhecimento e ciência possuem uma mesma natureza, pelos motivos que acabamos de expor. É interessante pensar que, reconhecendo-se que os critérios para se diferenciar os entendimentos humanos retomam em grande parte as regras para se julgar sobre a causa e efeito<sup>165</sup>, a temática da regulação da causa e efeito está diretamente envolvida com a da diferença ou igualdade entre vulgo e sabedoria. E isso já ficava claro na discussão, no *Tratado*, sobre regras gerais da imaginação, quando Hume afirmava que o vulgo tende a seguir as regras gerais da imaginação, enquanto homens sagazes seguem as regras gerais do entendimento. Além disso, a *Investigação*, como afirmamos<sup>166</sup>, amplia aquilo que pode ser entendido como próprio do vulgo, ao, além dos preconceitos (que são formados pelas regras gerais da imaginação), inserir na distinção entre entendimentos humanos, a maior ou menor influência das paixões, educação e crenças políticas. Nesse sentido, ela confirma que a diferença entre pensamento vulgar e o que poderemos qualificar de conhecimento e até mesmo ciência está ligada à ideia de regulação da causa e efeito.

---

<sup>164</sup> Ver nota 107.

<sup>165</sup> Conforme mostramos na segunda seção, do terceiro capítulo.

<sup>166</sup> Também discutimos esse aspecto na segunda seção, do terceiro capítulo.

Como destacamos na primeira seção deste capítulo, a ideia de regulação da causa e efeito não modifica o fato de que a constituição da relação causal não ocorre por intermédio da razão. O processo inicial de aplicação de relações causais para a experiência decorre do hábito e da determinação que ele exerce sobre a imaginação. E isso significa que o processo inicial de aplicação de relações causais, seja do pensamento vulgar, seja do pensamento mais aprofundado, tem uma mesma natureza, a saber, a de uma naturalidade, em oposição ao raciocínio. Conseqüentemente, sob esse ponto de vista, aquilo que se pode qualificar inicialmente como *necessidade* a ser obtida por um campo da ciência não exige que se descubram poderes nos objetos ou que apresente algo mais do que conjunções constantes. É por isso que Hume insiste, nas análises sobre liberdade e necessidade, que se deve considerar que há necessidade no campo das ações humanas e que disso decorre que as áreas que exploram os aspectos da ação humana sejam tão *científicas* quanto as ciências físicas, conforme já expusemos.

Em síntese, como a ciência depende do estabelecimento de relações causais e esse estabelecimento é iniciado por um processo que envolve a conjunção constante e a determinação do hábito sobre a mente, toda área do conhecimento em que se verifique esse processo pode se constituir como ciência. E o campo das “ciências humanas” pode postular a mesma cientificidade que o campo das “ciências físicas” porque o próprio sentido de necessidade nas ciências físicas não decorre da percepção de poderes ou da razão demonstrativa e sim de um processo de descoberta de regularidades, impulsionado pelo hábito. E é por isso que, no contexto dessa discussão no *Tratado*, Hume afirma que a necessidade é apenas ou a transição na mente ou a conjunção constante, como vimos<sup>167</sup>.

Um esclarecimento quanto à origem da inferência causal e da base da racionalidade experimental, ademais, tem a função de indicar claramente a não cientificidade da má metafísica. O reconhecimento de que só podemos

---

<sup>167</sup> Ver passagem citada nas páginas 197.

realizar inferências a partir da atuação do hábito sobre a percepção daquilo que entendemos como regularidades é fundamental para delimitar que tipo de análise poderá ser qualificada como ciência e que tipo de investigação deverá ser empreendida no campo da ciência. Isso evita que conhecimento e superstição possam ser confundidos, selecionando-se adequadamente o campo devido de atuação dos argumentos abstratos, tais quais os empregados pela “metafísica”:

“Contudo, objeta-se, essa obscuridade na filosofia profunda e abstrata, não é apenas penosa e fatigante, mas também a fonte inevitável de incerteza e erro. Essa é, na verdade, a mais justa e plausível objeção contra uma parte considerável da metafísica: que ela não é propriamente uma ciência, mas advém ou dos esforços infrutíferos da vaidade humana, que pretende penetrar em assuntos totalmente inacessíveis ao entendimento, ou dos artifícios da superstição popular. (...) O Raciocínio preciso e correto é o único remédio universal adequado para todas as pessoas e disposições e é o único capaz de subverter o jargão da filosofia abstrusa e da metafísica, o qual, misturado com a superstição popular, torna-as, de certa forma, impenetráveis aos pensadores descuidados, dando-as um ar de ciência e sabedoria” (*Investigação*, p. 91)

Que o *a priori* esteja circunscrito a alguns assuntos específicos traz a necessidade de não se empregar o método correlato a essa espécie de racionalidade para os campos que não são fundamentados nela. A verdadeira metafísica reconhece a natureza distinta de cada campo do conhecimento e não extrapola seus limites, como destacamos no segundo capítulo<sup>168</sup>. Mas isso não significa que toda relação com a experiência e a descoberta de regularidades não sofra indistinção e que não haja fronteiras entre pensamento vulgar, por um lado, e científico e filosófico, por outro.

Como já afirmamos, nosso objetivo é mostrar em que sentido a ideia de aplicação de regras e princípios para regular as inferências causais acaba por instituir, segundo certa perspectiva, um processo de diferenciação de natureza entre esses dois âmbitos. Já dissemos que especialmente a *Investigação* insere o problema das regras gerais no contexto de uma

---

<sup>168</sup> Ver páginas 95 e 96.

diferenciação entre os entendimentos humanos. E podemos apontar ainda de forma mais explícita, a partir do ensaio *Do Comércio*, por exemplo, como os critérios que aparecem naquele texto como diferenciadores dos entendimentos são também parte do próprio método de se discutir assuntos gerais na política, comércio, economia:

“Raciocínios gerais parecem complicados, apenas porque eles são gerais: não é fácil para a maioria da humanidade distinguir, em um grande número de particularidades, aquela circunstância comum em que todas essas particularidades concordam, ou a extrair, pura e sem estar misturada, de outras circunstâncias supérfluas. Cada julgamento ou conclusão, nessas pessoas, é particular. Elas não podem ampliar sua visão para aquelas proposições universais, que compreendem sob elas um número infinito de individualidades, e incluir toda uma ciência em um teorema singular” (HUME. 1987, p. 254)

Um dos critérios para se distinguir os entendimentos humanos aparece logo no início desse ensaio como o procedimento a ser utilizado para se fazer o que chamamos de economia, ou seja, extrair no campo da discussão sobre o comércio princípios gerais. Conectar uma longa cadeia de consequências qualificaria o procedimento adequado para se discutir assuntos gerais e, nesse sentido, para se fazer ciência em relação a certos campos. Estender a cadeia de consequências e procurar os princípios que dão origem a essa cadeia seria um dos elementos que qualificaria o pensar filosófico, inclusive no campo do que chamamos de economia, e dele se diferenciaria a discussão de um assunto particular, na qual não seria apropriado refinar os argumentos, tampouco conectá-los a cadeias de consequências. Na conexão dos fatos à cadeia de consequência, a fim de se chegar aos princípios mais gerais, a separação entre circunstâncias superficiais e essenciais – das questões pertinentes à política, ao comércio, à economia de modo geral – seria a principal atividade do filósofo, esta compreendida nesse contexto claramente como ciência e vice-versa. Assim, se o pensamento vulgar se deteria apenas ao juízo particular ou a um conjunto

de juízos individuais, os filósofos, aqui obviamente aqueles envolvidos com a realização de uma ciência em um determinado campo do conhecimento, ao separar essencial e superficial de um conjunto de deliberações, chegariam aos princípios que regem as coisas. Nesse sentido, o princípio que resume o escopo da regulação das inferências causais<sup>169</sup>, é também, na passagem exposta, o procedimento que aponta a diferença entre o pensamento vulgar e científico.

A inserção clara de certas regras e princípios pertinentes à regulação da causa e efeito em um âmbito em que já se anuncia uma discussão sobre o modo adequado de se extrair conclusões sobre assuntos tais como o comércio é um indício da conexão entre a temática das regras gerais e a da noção de ciência configurada pela filosofia humeana. E, se retomamos uma citação anteriormente exposta nesta tese, percebemos com uma clareza ainda maior em que medida a interposição de certas regras pode estabelecer a diferença entre pensamento vulgar e pensamento filosófico ou científico.

Como vimos, a conclusão de que haja necessidade, mesmo quando observada uma aparente irregularidade, decorre do princípio *das mesmas causas os mesmos efeitos e vice-versa*. E aquilo que se pode extrair desse princípio é o que marcaria a distinção entre vulgo e filósofos. De antemão, essa separação entre vulgo e filósofos já determina uma perspectiva segundo a qual devemos entender que busca da regularidade atua como um princípio de pesquisa científica. Toda irregularidade é considerada como um desconhecimento das causas contrárias e o pensamento filosófico ou científico implica uma permanência na busca pela regularidade não imediatamente percebida, segundo a qual os diversos campos do conhecimento devem se orientar. Mais do que isso, a atuação da quarta regra para se julgar sobre a causa e efeito, conforme destacamos na nossa primeira seção, significa já a intervenção do raciocínio refletindo sobre o processo de constituição desse mesmo raciocínio. Assim, do ponto de vista da distinção ou igualdade de

---

<sup>169</sup> Já observamos de que modo esse princípio resume o escopo das regras gerais. Nesse sentido ver páginas 138 e 139..

natureza entre pensamento vulgar e científico/filosófico, fica claro nessa passagem novamente citada que uma possível separação não se pauta apenas em uma diferença quantitativa entre acertos nas inferências causais realizadas pelo senso comum e pelo pensamento científico. Além disso, também se evidencia, como já ocorria na passagem do ensaio *Do Comércio*, em que medida a regulação das inferências causais instaura a cientificidade, em oposição ao pensamento vulgar<sup>170</sup>.

Ainda que o processo de regulação seja a instauração de uma reflexividade voltada sobre o reconhecimento de que a razão experimental se constitui pela intervenção do hábito sobre a imaginação, ele não é propriamente a atuação do hábito. E, embora as regras gerais não sejam justificadas objetivamente<sup>171</sup>, a ação de justificação subjetiva que elas implicam confere um estatuto diferenciado ao pensamento científico e filosófico em contraposição ao pensamento vulgar. Isso porque ainda esse processo de justificação subjetiva não garante necessariamente a descoberta imediata da verdade, ele deixa essa possibilidade sempre em aberto, segundo o que também já expusemos<sup>172</sup>. É esse aspecto que parece merecer aqui um esclarecimento.

No contexto da discussão sobre a diferença entre regras gerais da imaginação e regras gerais do juízo, nos termos do *Tratado*, vimos que a tendência a seguir umas ou outras é uma das separações entre vulgo e homens sagazes. De um lado, regras gerais que se baseiam em princípios irregulares da imaginação e, de outro, aquelas que procederiam de princípios regulares da mesma. O pensamento vulgar tenderia a ser influenciado pelas primeiras, enquanto homens sagazes seguiriam as formadas a partir dos princípios regulares da imaginação. E vimos como a ideia de princípios regulares nesse âmbito de debate significa a aplicação correta do que sentido de ser *causa* de

---

<sup>170</sup> Corroborar com nossa tese o comentário de WILSON (1997, p. 331) sobre essa passagem, que destaca que para os propósitos da vida comum, a postura do vulgo é suficiente. A postura dos filósofos parece ter um fundamento diferente da mera naturalidade e WILSON como já sabemos interpreta essa diferença à luz da ideia de curiosidade e amor pela verdade.

<sup>171</sup> Como argumentamos na página 183.

<sup>172</sup> Como expusemos na nota 161.



um objeto, levando-se em conta que julgar cognitivamente acerca de questões de fato é empregar a relação de causa e efeito. Sobretudo, a ideia de uma justificação subjetiva, a partir da regulação da causa e efeito, significa um esforço consciente de tentar aplicar corretamente a relação de causa e efeito. E esse esforço, ainda que não garanta uma justificação objetiva, elimina hipóteses, incita a persistência na tentativa de percepção de regularidades (no caso das causas contrárias), procura estabelecer princípios gerais conectando experiências que o vulgo entenderia serem meramente particulares. Todos esses aspectos criam uma distinção de natureza entre pensamento vulgar e pensamento científico ou filosófico, sobretudo do ponto de vista do atrelamento criado entre cada inferência passada e as futuras inferências.

A naturalidade da constituição do raciocínio experimental significa a existência de elementos tais como a presença do hábito, enquanto sensibilidade à repetição, e a atuação dele sobre a mente ou imaginação, segundo a qual passa a haver uma conexão inevitável entre dois objetos. Nesse percurso, um modo incorreto de se perceber a experiência e o transbordamento de outros aspectos da imaginação para além dos seus limites, por exemplo, podem atuar, sem que estejam afastados os elementos que instituem a relação de causa e efeito. Nessa perspectiva, a não correção dos aspectos mencionados inviabiliza os parâmetros mínimos pelos quais é possível se postular a descoberta da verdade, ao menos como horizonte sempre presente. A sua correção consciente por aplicação de regras e critérios que expõem o conceito filosófico de causa representa, ao contrário, um refinamento constante da experiência, em que essa possibilidade resta ao menos aberta.

Hume afirma que a escolha de princípios regulares ou irregulares da imaginação significa apenas um direcionamento diverso de uma tendência natural: a de formular regras gerais. Organizar a experiência passada e uni-la com a experiência presente, formulando regras gerais, é já uma tendência da natureza humana. E, dessa forma, há uma naturalidade na constituição de regras gerais, sejam elas corretas ou incorretas. Mas vimos que, principalmente

tomando-se em conta o modo como a *Investigação* aborda a temática das regras gerais, o estabelecimento de princípios e critérios para orientar a formação correta de regras gerais é regra geral em um sentido muito diferente<sup>173</sup>. As “regras gerais do juízo” significam a formulação consciente de critérios que visam o estabelecimento correto de regras gerais. Essa formulação consciente de critérios, por sua vez, apóia-se no fato de que a instituição de regras gerais decorre da atuação do hábito sobre a imaginação (via estímulo da experiência). Contudo, ela é um passo a mais em relação à naturalidade da causa e efeito. E esse passo a mais não só separa vulgo e homens sagazes, mas instaura a cientificidade propriamente dita.

Isso porque ficou claro acima que o modo de considerar a experiência se torna diferente a partir da interposição das *regras para se julgar sobre a causa e efeito*. Assim, embora o hábito atuando com o estímulo da experiência se encontre presente nos processos de constituições de inferências causais do vulgo e dos homens sagazes, aquilo que se extrai da experiência e a própria maneira de se organizar essa experiência é bastante diverso para o pensamento vulgar e o pensamento filosófico/científico. E, ainda que por vezes as inferências do vulgo e da ciência possam ser coincidentes, o modo diverso de se considerar a experiência determina uma separação bem mais profunda entre pensamento vulgar e científico do que o meramente quantitativo. Como o pensamento científico ou filosófico parte de um esforço consciente de regulação das inferências causais, o erro ou acerto da inferência não é tanto o que o diferencia do pensamento vulgar, mas sim o procedimento. Esse procedimento permite uma progressividade, um refinamento constante da experiência, especialmente nos casos em que há uma correção, ou seja, em que se percebe o erro da inferência. E, mais do que isso, talvez um dos aspectos centrais seja a possibilidade de se produzir a experiência que é estímulo para o processo liderado pelo hábito. Tendo em vista que a instituição de regras ou princípios reguladores das inferências causais surge a partir de uma aplicação do

---

<sup>173</sup> Sobre esse tema ver nossa página 143.

raciocínio sobre o próprio conceito de *causa*, torna-se possível antecipar a própria experiência que deve estimular os princípios regulares da imaginação.

Vimos em que sentido a *quarta regra para se julgar sobre causa e efeito*, a qual é qualificada por Hume como a origem dos nossos raciocínios filosóficos, atuava na discussão sobre liberdade e necessidade tornando dispensável a percepção direta da regularidade. A aplicação dessa regra e do processo de regulação da causa e efeito como um todo, na passagem sobre o diferente modo como o homem do vulgo e o *wise man* interpretam o funcionamento irregular de um relógio, fazia a não percepção de uma regularidade ser traduzida como desconhecimento das causas contrárias, exigindo a tentativa de descoberta da regularidade não imediatamente percebida. Isso significava que o pensamento vulgar não estabeleceria uma conexão causal, por falta de uma experiência estimuladora do hábito. Já o pensamento científico, não desconsideraria a conexão causal, esperando a experiência da regularidade, ou melhor, passando a buscar essa experiência de regularidade, seja pelo estímulo a uma melhor percepção da experiência, seja pela realização de várias experiências que pudessem comprovar a regularidade. As diversas áreas do conhecimento, por esse motivo, passam a ter como objeto a própria tentativa de buscar a regularidade nas ações dos objetos ou do homem<sup>174</sup>. E isso só é possível porque, ainda que o pensamento filosófico ou científico não dispensem a naturalidade da constituição da causa e efeito (via determinação do hábito sobre a imaginação), o seu movimento não procede exclusivamente dessa naturalidade e sim da reflexividade.

Se Hume afirma que o pensamento filosófico é o pensamento vulgar metodologizado é porque as próprias regras e critérios para regulação da causa e efeito, as quais instituem a cientificidade, refletem uma reflexão consciente sobre o que significa ser *causa*. Nesse sentido, elas partem do fato de que a natureza da razão experimental é o processo tantas vezes apontado nesta

---

<sup>174</sup> Fizemos uma análise mais detida desse tema no artigo *Determinismo Moral: a aposta na regularidade*, publicado na Revista *Philósophos*: CACHEL (2008).

tese. Experiência, hábito e imaginação são os pontos de partida do raciocínio experimental e não razão *a priori*. Por isso, o modo do vulgo realizar suas inferências é também o ponto de partida do pensamento filosófico/ científico. Não há de início um corte metodológico entre pensamento vulgar e filosófico, à medida que o modo pela qual o pensamento vulgar realiza suas inferências é a base inicial da instituição de regras e princípios reguladores (ainda que essa instituição, por si mesma, não derive apenas do trinômio experiência – hábito – imaginação, como afirmamos). As regras gerais são uma reflexão sobre o modo como a racionalidade experimental é constituída. Sem essa constituição inicial, que deriva fundamentalmente do hábito, não seria possível a ideia de correção e, conseqüentemente, de reflexão. A atuação do raciocínio é *a posteriori*, é posterior à atuação do hábito. E toda ação do raciocínio sobre si mesmo depende do reconhecimento dessa natureza. Nesse sentido, a cientificidade institui uma outra natureza (porque não é objeto de uma ação do hábito), conforme defendemos nessa seção, mas que não é dada *a priori* como algo distinto do pensamento vulgar.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### **Regras Gerais: imaginação, entendimento e reflexão.**

Iniciamos esta tese mostrando como Hume consolida a posição segundo a qual o ato de conceber se insere sempre no âmbito das atividades da imaginação, ressalvado apenas o espaço da memória. De forma ainda mais clara do que estivera em Berkeley, argumentamos, destaca-se na filosofia humeana a centralidade conferida à imaginação, enquanto faculdade responsável pela concepção de modo geral. Uma rejeição à ideia de existência de intelecto, compreendido sobretudo como faculdade apta a formar ideias que não podem ser imaginadas, traz à tona a necessidade de se pensar a questão da natureza das nossas ideias e das faculdades responsáveis por sua formação. Nesse sentido, apontamos que, se na filosofia lockeana a identidade entre conceber e imaginar ainda estivera ambígua e na berkeleyana apenas exposta, na filosofia humeana abre-se um espaço positivo de análise, no qual o modo pelo qual a imaginação atua na formação das ideias passa a ser objeto importante de discussão.

Nessa perspectiva, a contrapartida da centralidade conferida à imaginação no âmbito da concepção de ideias, sustentamos, é a importância, na filosofia humeana, de uma investigação sobre a origem das ideias, especialmente a fim, na sequência, de analisar se certas ideias (tais como de substância imaterial, por exemplo) podem ser concebidas. Na estratégia de se apontar como várias noções empregadas pelas filosofias anteriores não são ideias, mas tão somente objetos da linguagem, o estabelecimento de princípios tais como o *da cópia* visa instaurar as condições mínimas para se afirmar ser uma ideia concebível ou não. A separação entre impressões e ideias e a sustentação de que toda ideia simples tem sua origem em impressões simples determina as condições de possibilidade de concepção de uma ideia. E

pretendemos ter evidenciado como em Hume esse é o traço inaugural de uma análise acerca do modo pelo qual podemos legitimamente fazer filosofia, enquanto algo que apresenta um conhecimento e não mero discurso verbal.

Procuramos indicar nesta tese em que medida é a partir desse traço inaugural que devemos compreender o próprio jogo entre razão e imaginação em Hume. Em sua filosofia, com o esclarecimento do espaço existente entre a percepção e a formação de ideias, a explicação do processo responsável por essa formação passa a ser objeto privilegiado de discussão. A imaginação se qualifica como a faculdade responsável pela produção de todas as ideias não mnemônicas, de forma que uma análise sobre as ideias que se apresentam à nossa mente (assim como do grau de confiabilidade das mesmas do ponto de vista cognitivo) passa a significar sempre um debate sobre princípios da imaginação. Na discussão de vários temas caros aos filósofos anteriores a Hume, o requisito de que toda ideia possa ter, no limite, as impressões simples a que correspondem as ideias simples que a compõem, é o ponto de partida ao qual se seguirá uma pesquisa sobre o modo como a imaginação pode ter composto as ideias, a partir de impressões e ideias simples. Dessa forma, o apontamento de certos princípios, tais como os responsáveis pela associação, tem como função especificar melhor os modos de atuação da imaginação no âmbito da composição das ideias não mnemônicas, no qual ela aparece como faculdade que detém exclusividade.

Assim, nosso ponto de partida na tese não foi aleatório, ele pretendeu seguir o próprio pressuposto inicial da filosofia humeana. Uma discussão sobre a ideia de racionalidade, especialmente a pertinente às questões de fato, teve que passar pela compreensão do sentido da positividade adquirida pela imaginação, de forma inaugural, nessa filosofia. Se à imaginação cabe toda a produção das ideias não mnemônicas, o primeiro passo de uma análise sobre a função das regra gerais na delimitação do campo da racionalidade em Hume consiste no reconhecimento de todo esse campo indeterminado que é o da produção de ideias, pela imaginação. Afinal, inserida

no contexto da teoria das ideias peculiar da filosofia moderna, a filosofia humeana, de modo geral, procura traduzir todas as atividades da mente em termos de atividades de constituições de ideias. Por isso, quase sempre os assuntos filosóficos – tais como os relacionados à delimitação de um campo de racionalidade experimental, no qual nos detivemos nesta tese – são traduzidos por Hume como formas de se *lidar* com ideias. Em consequência, todos os temas são inseridos em um campo geral que é o da produção de ideias pela imaginação<sup>175</sup>.

A contrapartida à inserção de todo um conjunto de temas e atividades da mente humana no âmbito das ideias produzidas pela imaginação é uma indistinção inicial entre o que qualificaríamos como faculdades bastante distintas. E, particularmente no tema que analisamos nesta tese, ficou clara dificuldade de se separar imaginação e razão experimental. Se há todo um conjunto de atividades incorporadas à ação da imaginação de formar ideias, de modo que mesmo o raciocínio demonstrativo se situa no contexto do *lidar* com ideias, o tipo de agir da imaginação que pode ser entendido como raciocínio experimental, em contraposição ao que passa a ser a imaginação propriamente dita, apresenta grandes dificuldades de delimitação. Não que não haja essa distinção, principalmente de um ponto de vista conceitual. Mas, se os diversos modos de atuar sobre as ideias são de modo geral *imaginação* (porque traduzidos ainda como um certo *atuar* da imaginação na formação de ideias não mnemônicas), nem sempre a delimitação entre esses diversos modos desse atuar. Assim ocorre com a razão demonstrativa, que conta com o critério da ininteligibilidade das ideias contrárias às formadas a partir de certas relações de ideias para estabelecer as fronteiras do tipo de *atuar* com as ideias a que diz respeito. No caso da razão provável ou razão experimental, o estabelecimento das fronteiras entre esse tipo de atividade na formação de ideias e um outro tipo a que passaríamos a dar o nome mais propriamente de *imaginação* implica uma reflexão mais profunda acerca do próprio sentido da imaginação e dos

---

<sup>175</sup> Como mostramos no primeiro capítulo.

mecanismos que atuam sobre ela, produzindo sempre um grau de regularidade mais profundo.

Como advertimos no primeiro capítulo, questões como o fato de não se poder usar a inteligibilidade das ideias originadas pela razão experimental como marco separador entre elas e as provenientes da fantasia, a dificuldade de se encontrar um critério demarcador entre os produtos da imaginação e da razão experimental (frustrada a tentativa de fazer da crença, sem a intervenção das regras gerais, esse critério) e a problemática de se entender a distinção entre princípios regulares e irregulares da imaginação, tornaram evidente que razão experimental e imaginação eram ainda noções a serem especificadas. E, bem mais do que no caso da razão demonstrativa, que não deixava de se inserir no espaço da imaginação enquanto oposta à memória, a relação entre razão experimental e imaginação propriamente dita já se anunciava muito próxima. A atuação do hábito sobre a imaginação, criando a impressão de reflexão traduzida como conexão necessária e parte importante da efetividade da inferência causal, a saber, a crença por ela produzida, afinal, implica parcialmente atividades da imaginação, quando essa é entendida de forma mais ampla. Assim, toda a dificuldade de se compreender a participação da imaginação no contexto de formação da inferência causal indicava claramente que o problema de se separar os produtos da imaginação e da razão experimental não era injustificado e que delimitar o sentido de *razão experimental* era também tornar mais evidente o sentido de *imaginação*.

E o que fizemos ao longo da tese foi vencer as etapas necessárias para se determinar o sentido de *razão experimental*, mostrando como a regulação da causa e efeito possui um papel importante na marcação do espaço da racionalidade nas questões de fato. E o que entendemos ser fundamental recuperar nesse momento de conclusão não é apenas alguns dos elementos analisados quanto à ideia de razão experimental. Trata-se de voltar os passos e também estabelecer algumas reflexões sobre as consequências do que analisamos para a ideia de *imaginação* e, especialmente, tentar evidenciar em



que medida é também a garantia da atuação do *entendimento*, a partir da reflexividade, que se constrói nesse percurso.

Novamente cabe frisar que a imaginação assume na filosofia humeana a tarefa de formação de todas as ideias não mnemônicas. E no percurso em que Hume vai analisando as questões referentes a essa formação se revelam uma série de princípios e faculdades, internos e externos à imaginação, os quais colaboram com essa faculdade para a produção das ideias. De modo geral, esperamos que o leitor possa ter compreendido que o trajeto que estabelecemos aqui para o desvendamento da noção de *racionalidade experimental* representa um caminho que é também o de uma progressiva estabilidade da imaginação. Princípios que podemos identificar como externos ou internos à imaginação atuam sobre ela, estreitando a sua liberdade. E a regulação da causa e efeito, via regras gerais, parece ser a etapa final desse processo, o que tornou a discussão sobre o seu estatuto o ponto culminante de uma investigação sobre as noções de *imaginação* e *razão* em Hume.

Assim, a tese acompanhou a paulatina restrição da liberdade da imaginação na filosofia humeana, restrição que acaba por evidenciar o emergir de novas faculdades. A princípio, a imaginação é a faculdade que se qualifica como essencialmente livre. A existência de princípios associativos, contudo, é o primeiro momento de uma limitação dessa liberdade e indeterminação. Tais princípios são definidos como princípios da própria imaginação, mas vimos também em que sentido eles implicam a correlação de certas características a serem destacadas da experiência<sup>176</sup>. Sejam princípios internos à imaginação ou critérios em alguma medida externos a ela mesma, eles estabelecem um campo de regularidade maior que o da simples liberdade de composição e decomposição de ideias. A peculiaridade da filosofia humeana de hipostasiar tendências da imaginação ou da mente para explicar a formação de algumas noções e crença discutidas pela filosofia mostra, por contraste, a função de unidade que a associação possui em sua filosofia. Em meio a uma série de

---

<sup>176</sup> Ver página 99 – 102.

possíveis ações irregulares a serem indicadas no trabalho da imaginação, há um primeiro nível de regularidade representado pelos princípios associativos. Em outras palavras, a ação mais ou menos regular da semelhança, da contiguidade espaço-temporal e da causa e efeito, é em um sentido uma exceção no contexto de uma série de irregularidades, segundo a qual a imaginação não só pode compor e decompor ideias livremente, como pende para uma série de tendências cujos produtos são tipicamente qualificados de *fantasia*.

Vale observar nesta conclusão que a composição de ideias complexas por meio desses três princípios, ademais, não só representa um atuar mais regular e determinado, mas significa a pontuação mais definitiva de um campo. Assim, aquilo que qualificamos de hipostasiação de uma série de tendências para explicar a formação de várias ficções não permite que se fale nos contextos em que eles atuam como um mesmo campo. Se falamos do campo próprio da ação associativa da imaginação é porque já se configurou uma estabilidade e regularidade que permitiu esse reconhecimento. Ainda que nossa tese tenha procurado afastar a interpretação meramente associacionista da explicação humeana para a causa e efeito, de nenhum modo isso significou a afirmação de que não há um campo próprio de debate a ser qualificado como o *associacionismo humeano*. Temas como a formação de ideias complexas (tais como as de substâncias, modos e relações) a partir desse associacionismo não foram nosso objeto, mas de nenhum modo representariam algo supérfluo para a discussão de assuntos bastante relevantes quanto à filosofia humeana.

E é interessante perceber que de alguma forma a pontuação desse campo na filosofia humeana não deixa de ser um dos pressupostos para que se compreenda uma próxima etapa na progressão de estabilidade e regularidade. A própria discussão sobre os princípios associativos implicou o esboço de um momento posterior na filosofia humeana. Por isso, esta tese não poderia ter deixado de discutir a associação em Hume, para, posteriormente, ter se dedicado à inferência causal humeana, em sua diferença com a causação enquanto um dos princípios associativos da imaginação. Nesse contexto, como a

causa e efeito aparece como princípio associativo da imaginação podemos analisar em que medida a inferência causal é pré-requisito para a associação via causação<sup>177</sup>. E, ao indicarmos esse aspecto na tese, podemos ressaltar que na realização de suas inferências causais a imaginação é determinada pelo hábito, um princípio externo a ela. O hábito, enquanto sensibilidade à repetição, aparece como externo ao associacionismo da imaginação. Assim, embora a causação esteja entre os princípios de associação da imaginação, mostramos que a inferência causal não se resume a esse princípio, representando um processo bastante distinto do mesmo. A associação via causação, argumentamos, só é possível após a constituição de inferências causais, resultantes de uma determinação do hábito sobre a imaginação. Inserir a causação como princípio associativo, porém, trouxe à tona esse novo campo, no qual há um grau progressivo de estabilidade e regularidade da imaginação.

É nesse sentido que nos parece fundamental que o leitor possa compreender, após a leitura desta tese, que toda a positividade adquirida pela imaginação na filosofia humeana vai paulatinamente configurando campos em que princípios externos ou internos a ela conferem uma maior estabilidade a essa faculdade que, em geral, é marcadamente livre e indeterminada. No caso da produção das inferências causais, é imperioso perceber que a inserção que Hume faz da causa e efeito entre os princípios associativos não significa apenas incluir mais um princípio no conjunto já estabelecido por Aristóteles. Ela traz consigo toda a problemática do fundamento das inferências causais, que são o seu pré-requisito. E o tema do fundamento da causa e efeito é, como vimos, pertinente a todo o julgar cognitivo referente a questões de fato. Nessa medida, trata-se de um campo no qual também está inserida a imaginação, enquanto essa atividade *de lidar* com as ideias (portanto, como uma faculdade contraposta à memória), e que já não é mais apenas a formação de ideias complexas, mas é responsável pela ampliação do conhecimento propriamente

---

<sup>177</sup> Vide a segunda e terceira seções, do segundo capítulo.

dito. A tese indicou que todo julgar cognitivo sobre existências não imediatamente presentes aos nossos sentidos e memória depende do estabelecimento de inferências causais. E, argumentamos, na produção de inferências causais, é o hábito que atua sobre a imaginação, criando uma conexão inseparável e necessária entre a ideia de dois objetos.

No trabalho associativo da imaginação unimos ideias e podemos até mesmo estabelecer relações a partir dessa união, as quais podem dar base a um raciocínio. No entanto, um dos ganhos desta tese é mostrar que a questão do julgar sobre questões de fato, implícita na própria associação por causação, representa um passo além nesse contexto, tendo em vista que nela está em jogo o conhecimento sobre existências não imediatamente percebidas<sup>178</sup>. Procuramos mostrar como nesse campo a imaginação é determinada pelo hábito a conectar necessariamente dois objetos na mente. O hábito apareceu como dependente do estímulo da experiência, mas o que se pôde perceber é que ele mesmo é um princípio inato da mente humana. E, mais do que isso, o hábito emergiu como um princípio que atua sobre a imaginação de forma a conectar necessariamente dois objetos e a criar uma crença de que a existência de um depende da existência do outro. Nesse ponto, o leitor já pôde começar a vislumbrar como isso significa que não há mais um total espaço de deliberação da imaginação. Se essa pode simular inferências causais, como observamos, isso não significa poder não ser determinada pelo trabalho que o hábito exerce sobre ela. Toda a liberdade começa a se esvaír. Se no caso da associação os princípios associativos atuavam como uma força suave que prevalecia na maioria dos casos, na inferência causal não há suavidade, mas sim pura determinação.

Cabe-nos aqui pontuar que, em contrapartida do grau mais profundo de determinação exercida na produção de inferências causais, o que se deve tornar mais evidente é a constituição de uma maior estabilidade da imaginação. Isso porque a determinação do hábito sobre a imaginação já representa que o atuar dessa última se dará segundo uma perspectiva que

---

<sup>178</sup> Ver nesse sentido a página 89.

engloba os requisitos impostos pelo primeiro. Ainda que isso não elimine por completo a possibilidade da imaginação agir conforme outros princípios, como, por exemplo, pelo avivamento de ideias pela paixão<sup>179</sup>, representa, no entanto, que boa parte do *lidar* com ideias está condicionado pelo fato de que, dada uma suposta regularidade, a atividade do hábito implicará uma transição necessária na mente entre dois objetos. Em grande medida, no julgar sobre questões de fato, a imaginação será determinada a agir segundo o modo imposto pelo hábito e a inconstância do seu agir estará limitada pela presença desse modo mais estável de atuar. Em nosso segundo capítulo, portanto, é já em um outro nível de estabilidade e regularidade que nos encontramos.

Ainda que falemos no contexto interno do agir da imaginação, porquanto essa é a faculdade que origina todas as ideias não mnemônicas e o espaço no qual o atuar em relação a essas ideias se dá, o juízo sobre questões de fato não se trata, como ressaltamos no segundo capítulo, de algo meramente interno à imaginação enquanto associação. E aqui podemos concluir que, ao contrário, trata-se de um princípio que limita o próprio associacionismo e a imaginação como um todo. Talvez por isso mesmo fosse possível afirmar que aparece aí uma outra faculdade da mente, ainda que Hume em alguns momentos, sobretudo no *Tratado*, sugira que o hábito é um princípio da imaginação.

Nesse sentido, para repetirmos, a questão do juízo cognitivo sobre questões de fato não significa simplesmente a inclusão da causa e efeito entre os princípios de associação. Ela representa, especialmente, uma etapa distinta no interior da imaginação, etapa essa que revela novas faculdades e que estabelece novos parâmetros de atuação para ela. O aparecimento de faculdades externas à imaginação, como o hábito, marca também um percurso distinto no interior da própria imaginação. O hábito não se confunde com a imaginação enquanto faculdade que associa ideias simples. Mas, tendo em vista que na filosofia humeana todo o *lidar* com ideias é qualificado como pertinente

---

<sup>179</sup> Sobre as ficções que podem ser avivadas, ver nossa página 79.

à imaginação, como faculdade distinta da memória, no contexto geral apresentado pela filosofia humeana (no qual, conforme expusemos no primeiro capítulo, a imaginação adquire uma positividade inédita), a produção da inferência causal de acordo com o agir do hábito sobre a imaginação também representa a constituição de um campo diverso de atuação dessa última.

E quando afirmamos que o percurso da nossa tese acompanha o adquirir de estabilidade pela imaginação é porque cada etapa aproveita as anteriores e não pode ser compreendida sem a realização do percurso. Assim, o ponto de chegada, que é a regulação das inferências causais, não pode ser entendido sem a etapa anterior: a da atividade do hábito sobre a imaginação. Destacamos no segundo capítulo que compreender a atuação do hábito sobre a imaginação, na formação de inferências causais, e assim perceber que o juízo cognitivo sobre questões de fato é uma etapa distinta da representada pelo associacionismo da imaginação, representa um passo indispensável para se entender a questão das regras gerais. Compreender que o julgar cognitivamente sobre questões de fato depende do atuar do hábito sobre a imaginação, a partir do estímulo da experiência, é pré-requisito para se entender o estatuto das regras gerais. Particularmente, é só porque se tornou claro que a inferência é uma nova etapa no contexto do trabalho da imaginação que pudemos afirmar que a regulação não é um trabalho psicológico interno à mesma. E, agora, cabe-nos avaliar em que sentido a regulação da inferência causal representa uma etapa ainda mais elevada de regularidade e estabilidade da imaginação. Mais do que isso, parece ser a partir dessa regulação que se configura mais propriamente a atuação do entendimento sobre a imaginação, por via de uma regulação orientada pela natureza do juízo nas questões de.

Vimos que a existência de princípios de associação e, na sequência, de um trabalho do hábito sobre a imaginação representam etapas consecutivas de estabilidade e regularidade desta última. E a interposição de regras e princípios para regular a produção de inferências causais é a etapa subsequente. O estabelecimento dessas regras e princípios, argumentamos no

terceiro capítulo, depende do reconhecimento do modo como julgamos acerca das questões de fato. Dado o fato de que julgamos por aplicação da causa e efeito (enquanto uma consequência do agir do hábito sobre a imaginação) podemos interpor regras que especificam o que significa ser *causa* de um objeto. E, afirmamos nesse último capítulo, essa interposição já é produto de algo que não se confunde com o hábito e com a imaginação (pelo menos nos sentidos anteriores adquiridos por essa faculdade). Dessa forma, regras como aquelas que reprisam os elementos básicos da definição filosófica de causa, a regra das *mesmas causas os mesmos efeitos* e suas extensões, a preconização – mais evidente na *Investigação* – de que percebamos adequadamente a sequência de fatos e extraíamos o máximo de consequências dos mesmos, o controle da crença por meio do estabelecimento do grau adequado de evidência, a correta analogia entre os eventos, já decorrem de uma nova faculdade. O fundamental dessas regras não é tanto estabelecê-las especificamente, vale destacar. Por isso, observamos que a *Investigação* já deixa claro que o importante é o procedimento de regulação da causa e efeito e não propriamente definir oito ou mais regras que definem exclusivamente o que significa essa regulação<sup>180</sup>. E esse procedimento, afirmamos, decorre do agir do juízo refletindo sobre si mesmo.

Não é fácil, ressalte-se, qualificar mais propriamente o que representa esse agir do juízo sobre si mesmo. Em realidade, desde o início da tese argumentamos que as regras gerais do juízo (em contraposição às regras gerais da imaginação) determinavam o ponto de delimitação entre imaginação e racionalidade experimental. Isso porque, sobretudo no caso da racionalidade experimental, ainda que o processo de realização de inferências causais não se confunda com a produção de ficções ou meras associações, a identificação de inferências causais legítimas e ilegítimas representava um problema evidente. A crença mostrava-se insuficiente como critério de separação entre racionalidade e fantasia. E, mais do que isso, a possibilidade de realizarmos

---

<sup>180</sup> Como argumentamos na segunda seção, do capítulo terceiro.

inferências causais que apenas simulam inadequadamente o processo de atuação do hábito sobre a imaginação ou partem de uma leitura equivocada da própria experiência trazia como questão o fato de que a racionalidade experimental é definitivamente demarcada apenas pelo processo de regulação e correção de inferências causais. No capítulo anterior destacamos, por outro lado, que a instituição do processo de regulação das inferências causais é produto da própria racionalidade, o que poderia sugerir uma inconsistência. E, de fato, parece-nos neste momento que a ideia de razão envolvida no estabelecimento das regras gerais é um pouco distinta daquela que se insere completamente dentro do trabalho da imaginação. Em outras palavras, a reflexividade instaurada pelo processo de correção das inferências causais parece avançar em relação ao modo como a razão fora caracterizada na filosofia humeana. É essa reflexividade, enquanto atividade pautada na natureza do julgar, que garante, por fim, a estabilidade da constituição do *entendimento* e a possibilidade de que ele seja determinante sobre a imaginação propriamente dita.

Hume em alguns momentos dos seus textos menciona a ideia de *entendimento*. Em geral, ele aparece como raciocínio, seja demonstrativo ou provável. Por vezes ele é qualificado como restrito ao raciocínio provável e nesse sentido seriam os princípios regulares da imaginação:

"Para me justificar, preciso distinguir, na imaginação, os princípios que são permanentes, irresistíveis e universais – como a transição costumeira de causas para efeitos e de efeitos para causas – e os princípios que são mutáveis, fracos e irregulares – tais como esses que acabei de destacar (*os responsáveis pela noção de substância, peculiar à filosofia antiga*). (*Tratado*, p. 148· itálico nosso)

"Tendo considerado que a transição da impressão presente da memória ou sentidos para a ideia de um objeto, que chamamos de causa ou efeito, é fundada na experiência passada e na nossa lembrança da sua conjunção passada, a próxima questão é saber se a experiência produz a ideia por meio do entendimento ou da imaginação, ou seja, se somos determinados pela razão a fazer a transição ou por uma certa associação e relação de percepções". (*Tratado*, p. 62)



"Por outro lado, se a consideração dessas instâncias nos fizessem tomar a resolução de rejeitar todas as sugestões triviais da fantasia e aderir ao entendimento, isto é, às propriedades mais gerais e estabelecidas da imaginação, mesmo essa resolução, se rigorosamente executada, seria perigosa e levaria às mais fatais consequências". (*Tratado*, p. 174)

"Assim como a necessidade que faz com que duas vezes quatro seja igual a quatro ou três ângulos de um triângulo iguais a dois retos incide apenas sobre um ato do entendimento, pelo qual consideramos e comparamos essas ideias, a necessidade ou poder que une causas e efeitos recai na determinação da mente de passar de um a outro". (*Tratado*, p. 112)

E, como já vimos, a razão é identificada com a imaginação, quando esta se opõe apenas à memória:

"Quando oponho a imaginação à memória, refiro-me à faculdade através da qual formamos nossas ideias mais fracas. Quando oponho à razão, eu refiro-me à mesma faculdade, excluindo apenas nossos raciocínios demonstrativos e prováveis" (*Tratado*, p. 81n- sublinhado nosso)

Via de regra, portanto, entendimento e razão são a mesma faculdade na filosofia humeana. E, por isso mesmo, quando está se reportando ao raciocínio provável, Hume menciona diretamente a ideia de *princípios regulares da imaginação*. A filosofia humeana, como está explícito em uma das passagens acima, caracteriza a necessidade presente no raciocínio demonstrativo como um ato do entendimento. O raciocínio demonstrativo se insere, como mostramos, também no contexto de uma atividade da imaginação, enquanto uma faculdade produtora de todas as ideias não mnemônicas. Nesse caso também estão em jogo princípios regulares da imaginação, mas não é imperativo destacar esse aspecto já que a distinção entre outros aspectos da imaginação e o raciocínio demonstrativo é bastante evidente. No caso do raciocínio provável, tendo em vista as razões apontadas nesta tese, a noção de

princípios regulares da imaginação aparece com mais vigor. A possibilidade de, no juízo cognitivo sobre questões de fato, serem inseridos princípios distintos daqueles produtos da ação do hábito sobre a imaginação, quando estimulado por uma experiência de conjunção constante, torna necessário separar mais claramente princípios regulares e irregulares da imaginação. E se entendimento e razão parecem ser a mesma faculdade, estabelecer quando, nos juízos, partimos da razão ou entendimento ou da imaginação depende de que se possa afirmar ter o juízo partido dos princípios regulares ou irregulares da imaginação.

E o percurso que sintetizamos neste momento nos torna mais clara essa questão, além de nos permitir compreender em que medida algo de que o próprio Hume não parece ter muita consciência se configura paulatinamente em sua filosofia. Em Hume, a base de formação da racionalidade experimental é o hábito, enquanto uma faculdade distinta da imaginação e que atua sobre ela. O hábito, como afirmamos<sup>181</sup>, consiste em um princípio inato, segundo o qual há uma sensibilidade a repetições. Essa faculdade, conforme temos ressaltado, determina a mente a unir dois objetos e assim restringe a liberdade da imaginação. E, que a razão experimental seja procedente do hábito, significa, entre outras coisas, que a filosofia humeana pode ser interpretada, desse ponto de vista, como naturalista<sup>182</sup>, tendo em vista

---

<sup>181</sup> Ver, nesse sentido, páginas 114-118.

<sup>182</sup> Conforme mencionamos na *Introdução*, a tendência de interpretar a filosofia humeana como *naturalista* tem origem nos textos de KEMP-SMITH. Mas, como também observamos, é correta a avaliação de SMITH (1995, p. 16) segundo o qual a qualificação de Hume como *naturalista* é ainda ambígua, tendo em vista que não há propriamente uma identidade entre os autores que caracterizam a filosofia humeana dessa forma no que entendem por *naturalismo*, seja a restrição à ideia de crenças naturais ou o entendimento de que em Hume a Natureza é a garantidora de uma certa correspondência entre o conhecimento e o mundo, por exemplo. Nossa tese não pretendeu discutir essa questão de forma mais direta, tendo se relacionado ao primeiro sentido de *naturalismo*, porém, ao tentar destacar o papel da normatividade na filosofia humeana. Aqui, nesta conclusão, quando aventamos a hipótese de Hume ser qualificado de *naturalista* (apenas como hipótese e não como tese que tenhamos analisado), reportamo-nos à ideia de que a Natureza, enquanto tal, através de mecanismos como o da seleção natural, possa ser entendida como o fundamento dos princípios envolvidos na constituição inicial da inferência e crença causal. Nessa perspectiva, é a interpretação de MONTEIRO (1984), por exemplo, que indicamos aqui como uma possível resposta para o problema, destacando-se, contudo, que a tese não pretendeu discutir mais diretamente essa questão.

que esse princípio é qualificado como um princípio da natureza humana ou da natureza enquanto tal, a qual sugere, ademais, uma certa harmonia entre ela mesma e o curso das nossas ideias.

De modo geral, há uma tendência de se interpretar a filosofia humeana também como psicologista ou associacionista<sup>183</sup>. Em primeiro lugar, a interpretação de que Hume seja associacionista deriva normalmente do equívoco de se entender o hábito como interno aos princípios associativos da imaginação. Pretendemos ter afastado essa interpretação ao longo da tese, mas resta ainda a possibilidade de se compreender que o produto do hábito na formação da inferência causal seja, no fundo, uma associação entre dois objetos na mente. E, quanto a esse aspecto, é interessante destacar que aquilo que é produzido pelo hábito é uma conexão inseparável e necessária entre dois objetos, a qual representa uma atuação externa ao associacionismo da imaginação, ainda que não esteja completamente desvinculada deste. Mesmo se a conexão necessária fosse compreendida como associação, essa interpretação não poderia significar que a mente atue com maior arbitrariedade, no caso das inferências causais. A inferência causal produzida pelo hábito conecta de forma

---

<sup>183</sup> Também o suposto *psicologismo humeano* nem sempre tem um sentido muito preciso. Tanto ele pode se referir à forma como Kant interpreta a filosofia humeana, pela hipótese de que esta não teria conseguido estabelecer uma objetividade para o nosso conhecimento, como pode dizer respeito à maneira como Husserl caracterizou o empirismo de forma geral, ou ainda, à interpretação de que a causa e efeito estaria fundada inteiramente em princípios associativos da imaginação. Quanto à última dessas vias, interessante é o comentário de MONTEIRO (2003): “Aqui a questão mais importante é, creio, a da *racionalidade*: há outras espécies de hábito que estão ligadas a processos irracionais, ou “meramente psicológicos”, do espírito e do comportamento humanos. Alguns mal-entendidos a respeito disto encontram-se na base da lenda popperiana da “redução à psicologia” da teoria humeana da inferência. Tal como Wilson, recuso esse tipo de interpretação, embora a partir de argumentos diferentes. Hume nunca afirmou que as inferências simples são irracionais, ou desrazoáveis, ou equivalentes a outros processos da imaginação — como os associativos. Sustentou, sim, que não se pode atribuir a inferência causal à razão dedutiva, dando preferência a uma certa sensibilidade à repetição de conjunções. Mas o conhecimento da realidade dos factos causais depende de boas razões, como vimos na *Investigação* — não apenas nas ciências, mas também no caso das simples inferências de senso comum. Pouco sentido teria aqui falar de irracionalismo ou de psicologismo”. A tentativa de mostrarmos em que medida a fundamentação da inferência causal faz das regras gerais critérios não psicológicos, bem como a ênfase nas consequências da normatividade instaurada por essas regras, vai ao encontro das observações de MONTEIRO, pretendendo refutar essa interpretação *psicologista*. Quanto às duas primeiras vias de entendimento de *psicologismo* entendemos que sua refutação ou confirmação dependeria de elementos que não foram diretamente abordados nesta tese.

necessária dois objetos na mente. A ideia de necessidade atribuída aos objetos, como destaca Hume, em realidade é a necessidade produzida pela atuação do hábito, quando estimulado por uma repetição, necessidade essa que, nos termos do *Tratado*, produz uma impressão de reflexão: a conexão necessária. A necessidade da mente de conectar dois objetos advém da própria atuação do hábito em cada inferência. A transição costumeira é a própria conexão necessária, afirma Hume. Nesse sentido, é ao hábito, enquanto princípio inato, que se remete a necessidade e não diretamente a algum princípio de associação. Contudo, a sensibilidade do hábito à repetição, ainda que inata, não significa a impossibilidade de se pensar os dois objetos como existências independentes.

Na filosofia kantiana, a causa e efeito é qualificada como um conceito *a priori* do entendimento. Em Hume, todo o conhecimento sintético, enquanto dependente da relação de causa e efeito, tem origem em um princípio inato que não é *transcendental*, no sentido kantiano. Não há na filosofia humena a pretensão de encontrar um fundamento para o próprio fundamento, que é a atuação do hábito. Dado o estímulo de uma repetição, o hábito conecta necessariamente dois objetos na mente, estabelecendo um vínculo necessário (causal) entre eles. Não é a repetição que instaura o hábito, embora ela o efetive, como mostramos em nosso segundo capítulo<sup>184</sup>. Trata-se de um princípio inato e Hume não procura encontrar um fundamento para o fato de que haja um princípio sensível às repetições e produtor de uma conexão na mente entre objetos. Assim, na filosofia humeana, a atuação do hábito não significa algo semelhante ao entendimento tal como compreendido pela filosofia kantiana, ainda que, por definição, a razão experimental, em Hume, seja qualificada também como entendimento. Na conexão produzida pelo hábito, em Hume, não atua a consideração de que o objeto A tem que necessariamente ser causa do objeto B, tendo em vista uma impossibilidade de se pensar

---

<sup>184</sup> Ver página 115.

diferentemente<sup>185</sup>. Nesse sentido, o fundamento primeiro parece ser, de fato, naturalista, estando mais próximo de uma explicação dada pela noção de espécie, por exemplo<sup>186</sup>.

E, em alguma medida, a qualificação da filosofia humeana como psicologista parece proceder dos aspectos que apontamos acima. A ideia de que o raciocínio provável decorre de princípios da mente não justificados se qualificaria como psicologismo. Em alguns casos a interpretação psicologista está relacionada à interpretação associacionista, significando o entendimento de que a causa e efeito se fundamenta em uma associação entre duas ideias, leitura que refutamos nesta tese. Porém, as leituras mais consolidadas são aquelas que compreendem o psicologismo como a tendência de se fundamentar o conhecimento em capacidades ou incapacidades da mente humana. Hume seria o representante máximo do psicologismo porque faria todo o raciocínio experimental depender de uma tendência da mente humana, sem fundamentação no próprio objeto ou no nosso modo necessário de referir uma representação à objetividade. No entanto, a questão das regras gerais, correlata à divisão entre princípios regulares e irregulares da imaginação, parece dar um sentido um pouco diverso a essa questão.

A ideia aqui, contudo, não é simplesmente reprisar os elementos da tese, a fim de classificar a filosofia humeana. Parece-nos sim uma tarefa essencial ponderar, de fato, as consequências da noção de normatividade que se constitui na filosofia humeana a partir da regulação da causa e efeito. De modo geral, fizemos isso ao longo do último capítulo, tendo em vista que já ponderamos as consequências da regulação da causa e efeito na perspectiva da dualidade entre naturalidade e voluntariedade, crença e verdade, ciência e

---

<sup>185</sup> Par para um paralelo entre a discussão humeana da relação de causa e efeito e o modo como Kant interpreta essa relação, ver: MONTEIRO (1983); ALLISON (2008) e GUYER (2008). Na segunda analogia da experiência, Kant pretende mostrar como a relação de causa e efeito é um conceito puro do entendimento, sem o qual a experiência não seria possível, ou, mais especificamente, sem o qual não seria possível determinar uma percepção como necessariamente anterior ou posterior à outra. Nesse sentido, ele destaca que a causa e efeito é uma lei *a priori*: KANT (1996, p. 172-183).

<sup>186</sup> Sobre esse tema, vide o texto de MONTEIRO indicado na nota 148.

pensamento vulgar. Porém, é ainda necessário compreender em que sentido a normatividade instaura na filosofia humeana uma nova perspectiva a partir da qual o entendimento pode atuar, reconfigurando por sua vez o próprio estatuto dessa filosofia (por isso a menção às várias possibilidades de leituras quanto a esse estatuto).

Vimos como entendimento em Hume aparece como razão. A separação entre princípios regulares e irregulares da imaginação, a qual vimos que depende da regulação das inferências causais, por si só vincula diretamente a noção de entendimento em Hume à ideia de regulação. Entretanto, pretendemos ir além e refletirmos aqui em que medida instaura-se na filosofia humeana uma normatividade, enquanto atividade, a qual pauta novas relações entre entendimento e imaginação e parece antecipar, de certo modo, algumas das discussões que serão aprofundadas por filósofos posteriores na história da filosofia. É preciso que possamos indicar para o leitor aqui em que medida uma dinâmica entre imaginação, entendimento e reflexividade, já pode ser vislumbrada a partir dos elementos que apontamos nesta tese, de forma que a temática da regulação da causa e efeito acaba por revelar, além da metamorfose da imaginação ao longo da constituição de novos campos do seu atuar, a problemática da relação entre faculdades e a diversidade dos modos pelos quais podemos pensar essa relação.

Novamente se deve retomar o fato de que o entendimento é apresentado como os princípios regulares da imaginação. E também cabe ressaltar o que temos reprisado nesta conclusão, a saber, a ideia de que todo o campo do lidar com ideias não mnemônicas se insere, em um primeiro nível, dentro de um trabalho que é da imaginação. Assim, paulatinamente aparecem na filosofia humeana novos níveis de estabilidade da imaginação, aos quais corresponde a descoberta de faculdades ou funções distintas daquelas que se apresentavam anteriormente como *imaginação*. No caso específico da racionalidade experimental, em que se destaca a necessidade de falar em

princípios regulares da imaginação<sup>187</sup>, é a atuação do hábito, estimulado pela repetição, que configura um nível superior de regularidade e estabilidade, conforme destacamos.

E o processo de regulação da causa e efeito, tal como exposto nesta tese, representa um grau ainda mais profundo. A atuação da imaginação só como entendimento, quando falamos em questões de fato, é o ponto culminante do processo de sua estabilização. E isso é possível a partir de uma ação correspondente à imposição de regras regulativas baseadas em uma análise sobre a natureza do julgar. Não há o apontamento de uma “faculdade” pertinente a essa ação, mas não podemos perder de vista o fato de que já nos encontramos em uma perspectiva de atuação de algo que não é mais imaginação, hábito, tampouco raciocínio.

Argumentamos no terceiro capítulo e na primeira seção do quarto capítulo que a interposição de regras para regular as inferências causais representa a aplicação do conceito objetivo de causa, estendendo sobretudo os efeitos da regra *das mesmas causas os mesmos efeitos e vice-versa*. Dissemos também que esse processo representa um passo além da naturalidade estabelecida pela atuação do hábito sobre a imaginação. O *passo além* fica marcado especialmente quando a interposição das regras e princípios, expostos no *Tratado* e na *Investigação*, é realizada de maneira deliberada, nos termos que expusemos na terceira seção do nosso último capítulo. Uma inferência causal pode cumprir os requisitos expostos pelas regras e princípios que especificam o conceito objetivo de causa e efeito, e, de determinado ponto de vista, partir dos princípios regulares da imaginação, sem que haja necessariamente uma intenção clara de se seguir as regras da causa e efeito. Nessa perspectiva, a inferência realizada não deixa de ser racional, tendo em vista o que significa a racionalidade experimental em Hume. Contudo, vimos

---

<sup>187</sup> E é interessante perceber como a ideia de regularidade é destacada nesse momento. Os princípios associativos também são em alguma medida regulares, mas é em contraposição às várias tendências e princípios que podem aparecer no âmbito do juízo (princípios tais como os responsáveis pela crença nos corpos ou na existência de um eu) que se destaca a regularidade do raciocínio.

em que sentido o pensamento filosófico e científico estão relacionados a uma aplicação deliberada das regras e princípios que regulam a causa e efeito. Analisamos, inclusive, algumas consequências dessa aplicação consciente das regras, tais como as expostas na seção sobre liberdade e necessidade da *Investigação*. Em particular, exploramos as perspectivas instauradas pela *justificação subjetiva*<sup>188</sup> procedente da regulação voluntária da causa e efeito sob o ponto de vista da aproximação entre crença e verdade e da abertura de um campo progressivo de racionalidade experimental. E esse é o momento de avaliarmos o que essas consequências representam quanto à ideia de estabilidade e regularidade da imaginação e quanto à consolidação formulação da idéia de entendimento.

Observamos que a instauração da regulação das inferências causais decorre do voltar-se do juízo para si mesmo. Conforme Hume observa, as regras gerais são formuladas a partir “da natureza do nosso entendimento e conforme nossa experiência da operação deste nos juízos que formamos acerca dos objetos”. E, afirmamos, isso significa que a regulação da causa e efeito procede de uma avaliação acerca do modo como o raciocínio experimental é formulado, ou seja, da maneira como julgamos. Dissemos que, por um lado, uma inferência pode cumprir os requisitos estabelecidos pelas regras e princípios sem que haja um processo voluntário de regulação da causa e efeito. Mas destacamos, por outro lado, que a aplicação voluntária dessas regras e princípios instaura uma nova dinâmica, sendo suas principais consequências aquelas avaliadas no último capítulo da tese. A *Investigação* mostra claramente em que medida é o processo de regulação da causa e efeito o aspecto central da questão e não propriamente uma enumeração delimitada de regras<sup>189</sup>. E podemos afirmar que, ainda que haja grande parte de naturalismo

---

<sup>188</sup> Sobre esse tema, ver nossa nota 114.

<sup>189</sup> Sobre isso ver página 148.



no esboço das regras centrais da causa e efeito, segundo sustenta Hume<sup>190</sup>, é mais o normativismo do processo o seu item essencial. A própria regra central, seja do *Tratado*, seja da *Investigação*, já significa um passo adiante quanto à naturalidade da causa e efeito e evidentemente as consequências que ela instaura mostram que a normatividade representada pela aplicação de regras e princípios para controlar a causa e efeito não tem função apenas de separar de forma estanque racionalidade experimental e fantasia.

O operar do juízo sobre si mesmo não é simplesmente uma extensão direta dos elementos que constituem a base do próprio juízo. Essa operação parte da natureza da própria racionalidade experimental e da aplicação do juízo sobre a experiência, cabe lembrar. Assim, evidentemente, como salientamos, ela implica o reconhecimento de que a razão experimental é constituída a partir da determinação exercida pelo hábito sobre a mente, estabelecendo uma relação causal entre objetos entre os quais nossa experiência identifica certas relações. Entretanto, o próprio estabelecimento de regras e princípios para regular a causa e efeito não é a extensão simples da definição natural da causa e efeito. O operar do juízo sobre si mesmo define regras e princípios a partir de um ponto de vista externo ao hábito, ainda que baseado na sua operação sobre a mente. Embora não esteja claro em Hume qual faculdade é essa que permite esse ponto de vista externo ao hábito, o fato é que já não estamos mais no seu estrito domínio, tampouco no da imaginação. Não se trata mais, da mesma forma, do simples julgar causalmente ou conforme as outras relações que compõem a razão provável. Trata-se de uma reflexividade que avalia o que significa julgar causalmente e extrai consequências, as quais, por sua vez, como mostramos no quarto capítulo,

---

<sup>190</sup> Hume afirma que a naturalidade poderia suplantar a lógica: “Aqui está toda a Lógica que eu acho adequado empregar em meu raciocínio. E talvez ela nem fosse necessária, pois poderia ter sido suplantada pelos princípios naturais do nosso entendimento” (*Tratado*, p. 117). Isso parece ocorrer porque as regras gerais procedem do fato de que julgamos por aplicação da relação de causa e efeito, impelidos pelo hábito que estabelece uma conexão necessária entre objetos entre os quais há sobretudo conjunção constante.

podem ter efeitos determinantes para as novas inferências e para a ampliação do próprio campo da racionalidade experimental.

Essa reflexividade direciona o hábito e a imaginação, vale destacar, ao exigir uma depuração da experiência, orientada pelo que significa ser causa e efeito, de um ponto de vista que considera critérios outros além dos apresentados simplesmente pelo hábito e pela imaginação. Esse ponto de vista é dado por uma faculdade distinta do hábito e da imaginação, em um sentido que vai além da naturalidade inicial que a constitui. Hume a chama também de *reflexão* e podemos perceber que ela implica um voltar-se sobre si mesmo do juízo que é uma atividade crítica. Essa atividade crítica faz parte do campo da razão, como sustentamos na primeira seção do último capítulo da tese, mas uma razão que se institui de fato como uma faculdade que agrega as anteriores, porém vai além delas. Podemos dizer também que o “voltar-se sobre si mesmo” do juízo implica a presença da vontade, a qual, no sentido que estamos falando aqui, ainda não pode ser explicitada por Hume. E ele permite atuar da imaginação enquanto entendimento. É como se ele instaurasse uma inércia no campo de agir da imaginação, pelo qual houvesse a tendência do entendimento ser a faculdade predominante na produção de juízos.

O que podemos claramente estabelecer aqui é que essa “faculdade” responsável pelo “voltar-se do juízo sobre si mesmo” é normativa, tendo em vista que pode e deve, segundo Hume, influenciar as novas inferências e controlar o grau da crença anexa a elas. Paulatinamente isso configura um campo ainda mais profundo de estabilidade e regularidade no interior da imaginação. Isso porque a atuação do hábito já significa uma determinação sobre a imaginação. A regulação consciente das inferências causais elimina ainda mais a possibilidade da intermediação de princípios e tendências irregulares da imaginação, no campo do juízo cognitivo sobre questões de fato.

Porém, não se pode perder de vista o fato de que a regulação instaurada na filosofia humeana não é propriamente *a priori*. O julgar causalmente, como vimos, já é algo que não decorre de uma lei *a priori*, mas

sim da intervenção do hábito. A ação de se auto-estabelecer regras para orientar as futuras inferências não é necessária, ainda que ela possa instaurar um certo nível de necessidade a partir do momento que as novas inferências se orientarão necessariamente por essas regras, a partir da decisão de aplicá-las. Mas a imposição inicial das regras não tem um fundamento *a priori*. Não é necessário se auto-regular, tendo em vista que é plenamente possível seguir princípios irregulares da imaginação. Trata-se de um juízo reflexivo que pode se tornar determinante, mas que não perde o seu traço inaugural de reflexividade e de escolha. Por isso mesmo, ainda que possamos ter mostrado que seguir as regras gerais é ser racional (em contrapartida à imaginação entendida como fantasia), não fica estabelecido por si só o fundamento da escolha pela racionalidade<sup>191</sup>. É evidente que a imposição efetiva do hábito sobre a imaginação já significa uma intervenção não voluntária. Mas a reflexividade que instaura o tipo de consequências que apontamos no último capítulo e nessa conclusão não é de modo algum necessária. Podemos afirmar aqui que esse tipo de ação não terá a estrutura de um juízo determinante (em sentido kantiano), mas sim meramente reflexionante. Na filosofia humeana, para justificar a interposição dos efeitos da reflexão sobre a imaginação não

---

<sup>191</sup> Aqui vale retomar o que já indicamos sobre a questão do ceticismo quanto à razão. Destacamos três posições em relação ao assunto, a saber, as de BAIER (1991, p. 61), OWEN (1999, p. 175-196) e WILSON (1997, p. 242 e ss), que apontavam, respectivamente, uma restrição da crítica humeana à razão como restrita à concepção clássica de razão, a necessidade de a razão ser acompanhada pela crença no seu funcionamento correto, ou, por fim, que a crítica valeria apenas para a correção regressiva (que diminuiria a crença na inferência). Questão correlata a essa é o fundamento da escolha pelos princípios regulares da imaginação. Mesmo os autores que defendem que a análise humeana do ceticismo quanto à razão não tem a intenção de afirmar que em qualquer sentido que possamos estabelecer para a razão experimental ela recai sempre em ceticismo, ou que o entendimento sempre subverte a si mesmo, reconhecem que isso por si só não explica por que deveríamos escolher o procedimento que parte da regulação da causa e efeito àquele que pode recair em princípios irregulares da imaginação. De certa forma, afirmam o caráter não necessário da regulação. Podemos destacar duas tentativas de explicação para o seguimento dos princípios regulares, resumidas nas posições de WILSON e OWEN. Para o primeiro (1997, p. 115 e ss) o fazer ciência se justifica pela curiosidade e amor pela verdade (tema que estaria exposto no Livro II do *Tratado*). Já OWEN (1999; p. 195) entende que quem segue a razão é mais agradável e útil a si mesmo e aos outros e mais feliz. Isso responderia as perguntas quanto a por que escolher a razão à superstição, o ceticismo moderado ao dogmatismo, a virtude ao vício. Interessante perceber que parecem ser razões bem distintas, de um lado, predominando a parte intelectual do homem (ainda que compreendida como amor e curiosidade. Esse é um tema bem importante e parece ser uma continuação necessária daquilo que estabelecemos ao longo desta tese.

poderemos dizer que já a ligação no juízo causal é orientada necessariamente pelo sentido do que significa *ser causa ou efeito de outro objeto*. Orientar a inferência pelo sentido objetivo da causa e efeito, em Hume, só pode ser *a posteriori*, tendo em vista que isso só pode ocorrer como regulação de um processo previamente instaurado. Além disso, essa orientação é uma possibilidade e não uma necessidade. Ser racional, no sentido de racionalidade implicado na regulação da causa e efeito, é uma escolha, a qual, obviamente, não tem por fundamento a impossibilidade de se agir diferentemente. A regulação aparece, assim, como artifício, ainda que baseado na naturalidade da formação da relação causal. Da mesma forma, a constituição de uma “faculdade” regulativa não deixa de ser um artifício, apoiado no entendimento inferidor constituído pelo hábito.

A instauração desse artifício tem consequências que alteram a natureza da racionalidade experimental, como destacamos no último capítulo. E isso significa que o ato de querer se regular pode configurar uma faculdade que faz as inferências se reportarem diretamente à regulação e não mais diretamente ao hábito. Contudo, em Hume, em cada nova faculdade e novo nível de estabilidade que foi aparecendo no contexto do percurso de atividades da imaginação, apontado nesta tese, o nível anterior não desaparece por completo. Assim, de certa forma, a faculdade que emerge da regulação, jamais poderia ser determinante *a priori*, tendo em vista que ela depende do processo anterior configurado pelo hábito. Nesse sentido, fica sempre aberta a possibilidade de não aplicarmos esse artifício. As consequências, sobretudo no campo da moral, da existência dessa possibilidade não são poucas. Porém, isso parece ser algo que Hume entenderia como muito peculiar da nossa natureza humana.

## BIBLIOGRAFIA

- ALLISON, Henry E (2008). *Custom and Reason in Hume. A Kantian Reading of the First Book of the Treatise*. Oxford University Press.
- ARAÚJO, Anice (2003). Annete C. Baier: *A progress of Sentiments: Reflections on Hume's Sentiments*. In **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 108, p. 306-308.
- AYER, A. J. (1980) *Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- BACON, F (1973). *Novum organum*,. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural.
- BAIER, A. (1991) *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Londres: Harvard University Press.
- BARRA, Eduardo. (s/d). *FILOSÓFICA & NATURAL: CAUSALIDADE COMO RELAÇÃO NO TRATADO DE HUME*. NO PRELO.
- BEAUCHAMP; MAPPE (1995). *Is Hume Really a Sceptic About Induction?*. In TWYMAN (1995b), p. 73-90.
- BECK, Lewis White (1978). *Essays on Kant and Hume*. Yale University Press.
- BENNETT, J (1971). *Locke, Berkeley, Hume. Central Themes*. Oxford: Clarendon Press.
- BERKELEY, George (1998). *The Principles of Human Knowledge*. ed. Jonathan Dancy. Oxford: Oxford University Press.
- BERKELEY, George (1998). *Three Dialogues between Hylas and Philonous*. ed. Jonathan Dancy. Oxford: Oxford University Press.
- BRUND, Walter (1992). *Hume's Theory of Moral Judgment*. Netherlands: Kluwer Publishers.
- BRUNET, O. (1965). *Philosophie et Esthétique chez David Hume*. Paris: Librairie Nizet;
- CARABELLI, G (1995). *On Hume and Eighteenth-Century Aesthetics*. Nova York. Peter Lang Publishing.
- CHAPPELL, V. (ed) (1966). *Hume*. University of Notre Dame Press.
- CHURCH, R (1935). *Hume's Theory of the Understanding*. Nova York: Cornell University Press.
- CONTE, Jaimir (2004). *A natureza da moral de Hume*. Tese. Pós-Graduação em Filosofia da USP. 208 pág.
- COSTA, M. (1998). *Hume on Very Idea of Relation*. In **Hume Studies**, vol. XXIV, n.1, p.71-94.
- COSTA, M. (1995). *Hume and Justified Belief*. In **TWYMAN (1995a)**, p. 174-182.
- DANCY, (1998). *Introduction to The Principles of Human Knowledge*. In **The Principles of Human Knowledge**. Oxford University Press.
- DAVIE, W (1998). *Epistemology Moralized: David Hume's Practical Epistemology*. In **Humes Studies**, v. XXIV, n.2, p.275-294;
- DELEUZE, G (2001). *Empirismo e Subjetividade*, São Paulo: Editora 34.
- DESCARTES (1982). *Meditations*. Paris: Vrin.
- DESCARTES, René. (1953). *Ouvres et Lettres*. Paris: Gallimard
- FALKENSTEIN, L. (1997) *Naturalism, Normativity, and Scepticism*. In **Humes Studies**, v. XXIII, n.1, p.29-72;
- FERRAZ NETO, B.P.A (2005). *O triângulo geral de Locke e a consideração parcial de Berkeley*. **Dois Pontos**, vol. 1. n.2, p. 97-110.

- FLAGE, D.E. (1995). *Force and Vivacity*. In **TWEYMAN (1995a)**, p. 56-74.
- FLEW, A. (1961) *Hume's Philosophy of Belief*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- FOGELIN, Robert J. (1996) *The Intuitive Basis of Berkeley's Immaterialism*. In **History of Philosophy Quarterly**. Vol 13, n.3, Julho.
- FOGELIN, Robert J. (1993). *Hume's Scepticism in The Cambridge Companion to Hume*, ed. David Fate Norton, Cambridge University Press, p.90-116
- GARRETT, D. (1997) *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Nova York: Oxford University Press
- GEMES, K (1995). *A Refutation of Inductive Scepticism*. In **TWEYMAN (1995b)**, p. 44-48.
- GOODMAN, N.(1973). *Fact, Fiction and Forecast*. Indianápolis/Nova York: Bobbs-Merrill.
- GUENANCIA, P (s/d). *Hobbes- Descartes: lê nom et la chose*. In: **Thomas Hobbes. Zarka (ed)**. Paris: PUF.
- GUYER, Paul. *Knowledge, Reason and Taste: Kant's Response to Hume*. Princeton University Press, 2008.
- HODGES, M.; LACHS, J (1995). *Hume on Belief*. In **TWEYMAN (1995a)**, p.144-157.
- HUME, David (2000) *Treatise of Human Nature*. Ed. David Fate Norton/ Mary Norton. Oxford: Oxford University Press.
- HUME, David (1999) *Enquiries concerning Human Understanding*. Ed. Tom L. Beauchamp.Oxford: Oxford University Press.
- HUME, David (1998) *Enquiries concerning The Principles of Morals*. Ed. Tom L. Beauchamp.Oxford: Oxford University Press.
- HUME, David (1987) *Essays, Moral, Political and Literary*. Ed. Miller. Indianápolis: Liberty Fund.
- HUME, David (1947) *Dialogues concerning Natural Religion*, Ed. Norman Kemp-Smith. Indianápolis/ Nova York: Bobbs-Merrill.
- JALLÉ, E. Hume et la regulation morale. Paris. PUF: 1999.
- KANT (1996). *Crítica da Razão Pura. Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.
- KEMP-SMITH, N.(1964) *The Philosophy of David Hume: a Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. Londres: Macmillan.
- KITCHER, P. (1998). *O Retorno dos Naturalistas*.(trad) Eduardo Barra. In **Cadernos de História e Filosofia da Ciência, série 3, vol.8, n.2**, p. 27-108.
- KNEALE, W (1949). *Probability and Induction*. Oxford: Oxford University Press.
- LAIRD, J. (1995) *Impressions and Ideas: A Note on Hume*. In **TWEYMAN (1995a)**,p. 49-55
- LEBRUN, Gerard. (1988) *Berkeley ou le sceptique malgré lui*. In **Manuscrito, vol. XI, n.2**, p.33-48;
- LENZ, J. W. (1966). *Hume's Defense of Causal Inference*. In **CHAPPELL (1966)**, p. 169-186.
- LEROY, A-L. (1953). *David Hume*. Paris: PUF
- LIMONGI, M.I.(2009). O ponto de vista do espectador e a medida dos juízos morais. In **Lívia Guimarães (org.). Leituras sobre Hume. 1 ed. v.1**, p. 10-30. Belo Horizonte: Editora da UFMG
- LIMONGI, M.I.(2006). O fato e a norma do gosto: Hume contra um certo ceticismo. In **Analytica (UFRJ). V.10**, p.107-124.
- LIVINGSTON, D. W. (1984) *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.

- LOCKE, John. (1979) *An Essay Concerning Human Understanding*. Nova York: Oxford University.
- LYONS, J. (2001). *General Rules and the Justification of Probable Belief in Hume's Treatise*. In **Humes Studies**, v. XXVII, n.2, p.247-278.
- MACKIE, J.L. (1976). *Problems from Locke*. Oxford: Clarendon Press.
- MACRAE, R. *Hume on Meaning*. In **TWEYMAN (1995a)**, p. 112-117.
- MACINTYRE, Jane. L (1993). *Norms for a Reflective Naturalist: A Review of Annette Baier's A Progress of*. In **Hume Studies**, vol. xix, n. 2, nov., p. 317-323.
- MALHERBE, Michel.(1992). *La Philosophie Empiriste de David Hume*. 3.ed. Paris: Vrin
- MARQUES, Sílvio (2005). *Hume: Princípios e Limites da Moral*. Tese. Pós-Graduação em Filosofia da USP. 231 pág.
- MAUND, C (1995). *Hume's Treatment of Simples* In **TWEYMAN (1995a)**,p.75-89
- MILL, John Stuart (1979). *Sistema de Lógica Indutiva e Dedutiva e Outros Textos*. In **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural.
- MILLICAN, P.J.R (1995). *Hume's Argument Concerning Induction: Structure and Interpretation*. In **TWEYMAN (1995b)**, p. 91-144.
- MILLICAN, P. (ed.) (2002). *Reading Hume on Human Understanding*. Oxford. Clarendon Press.
- MONTEIRO, J. P. (2003). *Novos Estudos Humeanos*. Discurso: São Paulo
- MONTEIRO, J. P. (2003b). *Hume e a Racionalidade do Conhecimento Causal*. In **Metacrítica**, n° 2, Universidade Lusófona, Lisboa, Março, online.
- MONTEIRO, J. P. (1984). *Hume e a epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional e Casa da Moeda.
- MONTEIRO, J. P. (1983). Kant, leitor de Hume, ou o bastardo da imaginação. In **Discurso**, São Paulo, n. 14, pp. 145-158.
- MOUNCE, H.O.(1999) *Hume's Naturalism*. Londres e Nova York: Routledge.
- NATHAN, G.J. (1995) *A Humean Pattern of Justification*. In **TWEYMAN (1995a)**,p.183-97.
- NEWTON (1973). *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural.
- NORTON, D. F. (1982). *David Hume: Common-Sense Moralist, Skeptical Metaphysician*. Princeton: Princeton University Press.
- NOXON, J. (1973) *Hume's Philosophical Development: A Study of his Methods*. Oxford: At the Clarendon Press .
- OLASO, E. (1978) *Otra Vez Sobre el Escepticismo de Hume*. In **Manuscrito**, vol.I, n.2, p. 45-63.
- OWEN, D (1999). *Hume's Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- OWEN, D. (1994). *Reason, Reflection, and Reductios*. In **Humes Studies**, v. XX, n.2, p.195-210;
- PASSMORE, J. (1952). *Hume's Intentions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PEARS, D. (1990) *Hume's System. An Examination of the First Book of his Treatise*. Oxford: Oxford University Press.
- PENELHUM, T. (1975). *Hume*. Londres: The Macmillan Press.
- PENELHUM (1992). *Hume: An Introduction to His Philosophical System*. West Lafayette: Purdue University Press;
- PFLAUM, K.B. (1995) *Hume's Treatment of Belief*. In **TWEYMAN (1995a)**,p.160-173.
- POPKIN, R.(1980) *The Right Road to Pyrrhonism*. San Diego: Austin Hill Press.
- QUINE, W.V.O (1969). *Epistemology Naturalized*. In **Ontological Relativity and Other Essays**. Nova York: Columbia University Press, p.69-90

- READ, Rupert. J. (org.) (2008). *New Hume Debate*. Nova York: Routledge.
- RIBEIRO DE MOURA, C. A (2001). *Racionalidade e Crise: Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR.
- RICHARDS, T.J. (1966). *Hume's Two Definitions of "Cause"*. In **CHAPPELL (1966)**, p.148-161.
- RIDGE, M. (2003). *Epistemology Moralized: David Hume's Practical Epistemology*. In **Hume Studies**, v. **XXIX**, n.2, p.165-204;
- ROBINSON, J.A. (1966a). *Hume's Two Definitions of "Cause"*. In **CHAPPELL (1966)**, p. 129-147.
- ROBINSON, J.A. (1966b). *Hume's Two Definitions of "Cause" Reconsidered*. In **CHAPPELL (1966)**, p.162-168.
- SMITH, P. J.(1995) *O Ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.
- SMITH, T.V; GRENE, M. (ed) (1940). *Berkeley, Hume, and Kant*. Chicago. *The University of Chicago Press*.
- STOVE, D. (1966). *Hume, Probability, and Induction*. In **CHAPPELL (1966)**, p.187-212.
- STRAWSON, Galen. (1989). *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*. Oxford: Clarendon Paperbacks.
- STRAWSON, Galen. (2002). *David Hume: Objects and Power*. In **MILLICAN (2002)**, p. 231-257.
- STRAWSON, P. (1985) *Skepticism and Naturalism: some varieties*. Nova York: Colombia University Press.
- STRAWSON, P. (1958). *On Justifying Induction*. In **Philosophical Studies**, ano 9, n. 1-2, p.20-21.
- STROUD, B.(1995) *Hume*. Londres e Nova York: Routledge, 1995.
- TWEYMAN, S. (ed) (1995a). *Critical Assessments (Hume)*, vol. I- *Epistemology and Reason*. Londres e Nova York: Routledge.
- TWEYMAN, S. (ed) (1995b) *Critical Assessments (Hume)*, vol. II- *Induction and Scepticism*.. Londres e Nova York: Routledge.
- WILL, F.L (1995). *Will the Future be Like the Past?*. In **TWEYMAN (1995b)**, p. 3-17.
- WILSON, F (1997). *Hume's Defence of Causal Inference*. Toronto: University of Toronto Press.
- WOLFF. (1966). *Hume's Theory of Mental Activity*. In **CHAPPELL (1966)**, p.99-128.
- WRIGHT, J.P. (1983). *The skeptical realism of David Hume*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ZABEEH, F (1995). *Hume's Problem of Induction: An Appraisal*. In **TWEYMAN (1995b)**, p.49-72.



# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)