



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DIEGO HIRATA

**O PROBLEMA DA JUSTIFICAÇÃO DA CAUSALIDADE NA FILOSOFIA DE
DAVID HUME**

Salvador
2023

DIEGO HIRATA

**O PROBLEMA DA JUSTIFICAÇÃO DA CAUSALIDADE NA FILOSOFIA DE
DAVID HUME**

Material apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia para defesa de dissertação de mestrado.

Orientadora

Prof.^a Dr.^a Mariana de Almeida Campos

Salvador

2023

Resumo

A razão humana é dividida por Hume em três classes de raciocínios: a primeira com base no conhecimento, a segunda com base em probabilidades, e a terceira com base em provas. A primeira classe do raciocínio vem da comparação de ideias e não está sujeita ao escrutínio da experiência. As outras duas classes são formadas por questões de fato, cujos argumentos estão baseados em causas e efeitos, e qualquer evidência de seus juízos deve recorrer à experiência. Os raciocínios com base no conhecimento, ou raciocínios demonstrativos, estão justificados pela razão e seus argumentos são intuitivamente demonstrados. Os raciocínios com base em probabilidades, ou raciocínios prováveis, não obtêm o mesmo êxito. Baseados em probabilidades, eles consideram as chances que um mesmo objeto tem de voltar a obter um mesmo resultado. Pela falta de evidências e por não conseguirem demonstrar intuitivamente seus juízos, eles expressam tão somente as conjecturas do mundo. Como argumentarei ao longo desta dissertação os raciocínios prováveis são incapazes de justificar os seus argumentos. Dessa forma, a hipótese que defenderei é de que a classe dos raciocínios com base em provas é a única capaz de justificar os argumentos da causalidade. Para tanto, examinarei primeiramente a teoria humeana da percepção, a fim de apresentar a estrutura do conhecimento e a natureza das impressões e das ideias que formam os raciocínios. Esse exame inicial servirá para, posteriormente, examinar os fundamentos do raciocínio causal. Sendo assim, em um segundo momento, examinarei os argumentos de Hume acerca dos princípios da natureza humana que associam as percepções na imaginação. Defenderei então que esses princípios, quando reconhecidos como provas, explicam toda a lógica empregada no raciocínio causal, e assim justificam os argumentos da causalidade.

Palavras-chave: Causalidade; David Hume; Experiência; Justificação; Naturalismo.

Abstract

The human reason is divided into three kinds: the first from knowledge, the second from probabilities, and the third from proofs. The first one arrives from comparison of ideas and it is not subject to the experience's scrutiny. The other two kinds of reasoning are formed by matter of facts, whose arguments are based on causes and effects, and any evidency of their judgments must appeal to experience. The reasonings from knowledge, or demonstrative reasonings, are justified by reason and its propositions are intuitively certain. The reasonings from probabilities, or probable reasonings, it does not have the same success. Based on probabilities, they consider the chances that the same object has to provide the same result. Due to the lack of evidence and for not being able to intuitively demonstrate their judgments, they can only judge about the conjectures of existence. As I will argue throughout this dissertation, probable reasonings are incapable of justifying their arguments. Consequently, the hypothesis that I will assume is that the reasonings from proofs is the only way to justify causality arguments. Therefore, I will first examine Hume's theory of perception, in order to show knowledge's structure and the nature of impressions and ideas that conceive the reasonings. This initial exam will serve to, posteriorly, examine the foundations of causal reasoning. As such, in a second moment, I will examine Hume's arguments about the principles of human nature that associate perceptions on the imagination. I will then argue that these principles, when recognized as proofs, explain all the logic employed in causal reasoning, and thus justify arguments from causality.

Keywords: Causality; David Hume; Experience; Justification; Naturalism.

Lista de abreviaturas e siglas

<i>Tratado da natureza humana</i>	abreviado para <i>Tratado</i> no corpo do texto e como T em nota de rodapé. A notação das referências adotada segue a seguinte regra: T livro, parte, seção, parágrafo em numeração cardinal (exemplo: T 1.1.1.1);
<i>Investigação sobre o entendimento humano</i>	abreviado para <i>Investigação</i> no corpo do texto e como IEH em nota de rodapé. A notação das referências adotada segue a seguinte regra: IEH seção, parte (quando houver), parágrafo em numeração cardinal (exemplo: IEH 1.1.1.);
<i>História natural da religião</i>	abreviado como HNR em nota de rodapé. A notação das referências adotada segue a seguinte regra: HNR seção, parte (quando houver), parágrafo em numeração cardinal (exemplo: HNR 1.1.1.);
<i>Diálogos sobre a Religião Natural</i>	abreviado como DRN em nota de rodapé. A notação das referências adotada segue a seguinte regra: DRN seção, parte (quando houver), parágrafo em numeração cardinal (exemplo: DRN 1.1.1.);
<i>SBN</i>	no <i>Tratado</i> e na <i>Investigação</i> , as citações virão acompanhadas da referência à edição padrão de Selby-Bigge e P.H. Nidditch, que será designada por SBN, seguida da página em numeração cardinal (exemplo: SBN 1; SBN xviii);
<i>Bea</i>	em <i>História natural da religião</i> , as citações virão acompanhadas da referência à edição de T. Beauchamp, que será designada por Bea, seguida da página em numeração cardinal (exemplo: Bea 35);
<i>KS</i>	nos <i>Diálogos sobre a Religião Natural</i> , as citações virão acompanhadas da referência à edição de N. K. Smith, que será designada por KS, seguida da página em numeração cardinal (exemplo: KS 132).

SUMÁRIO

RESUMO	3
ABSTRACT	4
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS	5
INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO 1 – A TEORIA HUMEANA DA PERCEPÇÃO	11
1.1 Experiência, relação de ideias e questões de fato.....	11
1.2 Impressões e ideias: o princípio da cópia.....	13
1.3 A ideia de causalidade e a sua compatibilidade com o princípio da cópia.....	18
CAPÍTULO 2 – RACIOCÍNIO, ASSOCIAÇÃO E PRINCÍPIO: A FORMAÇÃO DO RACIOCÍNIO CAUSAL	23
2.1. Raciocínio demonstrativo e raciocínio provável.....	23
2.2. Associação de ideias: os princípios associativos.....	28
2.2.1 Relações naturais, relações filosóficas e a natureza dos princípios associativos	30
2.2.2 Princípio da semelhança.....	35
2.2.3. Princípio da contiguidade no espaço e no tempo	37
2.2.4. Princípio da causalidade.....	39
CAPÍTULO 3 – O PROBLEMA DA CAUSALIDADE	45
3.1 O problema da justificação do raciocínio causal.....	46
3.2 A inferência causal e o papel do hábito.....	49
3.2.1 A natureza do hábito: a experiência e o inobservável.....	54
3.3 O fundamento do raciocínio causal.....	58
3.3.1 O naturalismo ou os princípios naturais na justificação da causalidade.....	65
CONCLUSÃO	76
REFERÊNCIAS	80

Introdução

O objetivo desta dissertação é examinar os aspectos psicológicos envolvidos na constituição e na justificação do raciocínio causal. Como é sabido, Hume considera que pela razão não é possível explicar as conexões causais que percebemos no mundo, pois sobre elas não podemos ter uma certeza demonstrativa. Logo, o problema que surge é o de saber como, apesar de considerar a razão como ineficaz para explicar as conexões causais, Hume ainda pode considerar os argumentos causais como argumentos válidos. Nesta dissertação, examinarei esse problema, isto é, o problema de saber como Hume explica e justifica o raciocínio empregado nos argumentos da causalidade.

A interpretação que me apoiarei para solucionar esse problema é a naturalista. Essa interpretação sustenta a tese de que é possível justificar a crença na conexão causal por meio da experiência e da própria natureza humana. Levando em conta essa tese, examinarei como Hume explica o funcionamento da mente na formação das ideias e, conseqüentemente, na constituição dos raciocínios. Pois, se um raciocínio é um conjunto de ideias concatenadas, uma primeira questão que merece ser examinada é a de saber como se dá o processo de formação das ideias. De acordo com a teoria humeana da percepção, a experiência é a fonte de todo conhecimento, isto é, ela é uma condição essencial para a formação de qualquer ideia e, como consequência, de qualquer raciocínio. Sendo assim, o raciocínio causal depende, em sua formação, desse fator empírico.

Outra exigência para a constituição do raciocínio causal são os princípios associativos. Esses princípios conectam mentalmente os objetos em uma relação. Como mostrarei, o princípio associativo chamado por Hume de hábito ou costume será fundamental para a formação das crenças na conexão causal. Dessa forma, após examinar os princípios associativos, levando em conta o papel privilegiado que a interpretação naturalista dá a esses princípios, apresentarei uma resposta positiva para a questão da justificação e da constituição do raciocínio causal. A fim de demonstrar a plausibilidade dessa resposta, examinarei e discutirei as questões descritas abaixo que constituem assim os três capítulos de minha dissertação.

No primeiro capítulo, examinarei a teoria da percepção de Hume e, em particular, os conceitos de impressão e de ideia, bem como o tipo de vínculo existente entre esses conceitos. Esse vínculo é, como mostrarei, expresso por Hume por meio de um princípio, intitulado de

princípio da cópia. O esclarecimento desse princípio será importante para justificar a origem sensível de todas as ideias, e, como consequência, a origem da ideia de causalidade. Essa discussão me levará então a demonstrar que tanto a ideia de causalidade quanto os raciocínios causais deverão estar, na filosofia de Hume, em perfeita compatibilidade com um tal princípio. Porém, uma dificuldade que surge é a de que os argumentos do raciocínio causal não podem ser intuitivamente demonstrados nem tampouco apenas empiricamente evidenciados. Essa dificuldade levanta o problema da justificação da causalidade, que começará a ser discutido no segundo capítulo.

Eu começo o segundo capítulo examinando duas classes da razão segundo Hume: o raciocínio demonstrativo e o raciocínio provável. Minha primeira conclusão é a de que a razão, em suas duas classes, não consegue justificar o conhecimento causal. Tendo isso em vista, conduzo a investigação para o exame dos princípios de associação, com o objetivo de examinar se esses princípios oferecem uma resposta positiva sobre a justificação dos argumentos de causa e efeito. Hume reconhece a existência de sete relações que associam uma ideia a outra ou uma impressão a uma ideia, a saber, a semelhança, a identidade, a contiguidade, a contrariedade, a proporção de quantidade ou número, a causalidade e os graus de qualidade. Porém, apenas três dessas relações são reconhecidas por Hume como princípios da natureza humana, a saber, a semelhança, a contiguidade e a causalidade. No que concerne ao princípio da causalidade, de acordo com Hume, ele pressupõe uma relação entre uma causa e um efeito, associando-os em virtude de sua contiguidade, e inferindo a ocorrência de um pela existência do outro por meio das semelhanças percebidas entre os objetos. O princípio da contiguidade é essencial para o da causalidade, pois, segundo Hume, nenhum objeto pode atuar, em uma relação causal, em um momento ou lugar afastados um do outro. Isto é, a causa deve ser sempre contígua ao seu efeito para que a relação efetivamente ocorra. Dessa forma, o princípio da contiguidade é o que conecta, temporal e espacialmente, a causa ao efeito. Além disso, sem o princípio da semelhança, as relações causais também são impossíveis. Pelo princípio da semelhança, a imaginação reconhece a semelhança entre as ideias e os objetos e os associa. Se eu observo uma segunda vez tal semelhança, o meu raciocínio será conduzido, em virtude da semelhança percebida entre a experiência passada e a atual, a inferir os mesmos efeitos para as mesmas causas. Ou seja, embora o princípio da causalidade constitua raciocínios a partir de aspectos observados nos objetos, as conclusões desses raciocínios não são observáveis.

Diferentemente dos outros princípios que tão somente associam um objeto a outro na imaginação, o princípio da causalidade nos capacita a formar juízos e a inferir conclusões de

aspectos inobserváveis dos objetos. Trata-se propriamente de um raciocínio. Por exemplo, eu posso perceber a semelhança física entre um pai e um filho, mas inferir que o vínculo genético é a causa de tal semelhança é uma conjuntura que apenas um raciocínio pode oferecer. A regra geral do princípio da causalidade é esperar efeitos semelhantes de causas semelhantes. Assim, quando eu afirmo, por exemplo, que o sol nascerá amanhã, o faço com base na experiência passada. Essa afirmação diz respeito à experiência do sol nascendo ontem, mas nada diz sobre a experiência do sol nascendo amanhã, pois são momentos temporal e espacialmente distantes e distintos. Experenciar o sol nascendo ontem e hoje me faz genuinamente esperar que ele volte a nascer amanhã. O fato é que essa esperança, ou crença, de que o sol volte a nascer amanhã é concebida em minha imaginação por meio de um outro princípio instintivo e natural, que é chamado por Hume de hábito ou costume.

O terceiro capítulo será então dedicado ao exame do papel do princípio do hábito na validação e na constituição dos raciocínios acerca da causalidade. Como argumentarei, embora o hábito seja um princípio instintivo e natural, ele também é um produto da experiência, pois a sua aparição na imaginação depende dos casos observados. Se é assim, como mostrarei nesse terceiro e último capítulo, há para Hume uma relação de mútua dependência entre a experiência e a natureza na justificação do raciocínio causal. Para estruturar essa investigação de busca de um fundamento para a causalidade, retomarei alguns aspectos da teoria humeana da percepção e examinarei três interpretações sobre a inferência causal : o coerentismo, o infinitismo e o fundacionismo.

Conforme mostrarei, a visão coerentista defende uma explicação circular para a questão. Embora essa visão advogue em favor de uma coerência interna entre os fatores que constituem a questão, argumentarei que a filosofia humeana se mostra contrária a essa hipótese. Quanto ao infinitismo, argumentarei que essa interpretação também não fornece respostas tangíveis ao problema da causalidade porque ela recorre a uma regressão ao infinito. Defenderei então que é no fundacionismo que podemos encontrar uma contribuição importante para o problema da causalidade. Ao buscar uma resposta para a questão nas bases do conhecimento empírico, a visão fundacionista escapa do vício de uma resposta circular, remove o caráter infinito dessa tarefa e encontra assim um fundamento para a causalidade. Neste contexto, mostrarei que o princípio do hábito, sendo objeto da experiência, é também o fundamento do raciocínio causal.

O objetivo final desse terceiro capítulo será então encontrar argumentos que validem o hábito, reconhecendo-o como um princípio seguro. A interpretação naturalista será fundamental nesse processo. Considerando a filosofia de Hume essencialmente naturalista, defenderei em favor da tese naturalista de uma “razão prática”. De acordo com essa tese, a razão em sua função prática e “supervisora” reconhece a competência das crenças naturais, garantindo que crenças como as da conexão causal entre os objetos se estabeleçam em princípios seguros, tais como o princípio do hábito. A razão passa então a ser vista como um membro participativo da vida cotidiana, fazendo parte de situações que até então atuavam apenas os instintos humanos. Deste modo, defenderei que a experiência, o hábito e outros princípios da natureza humana integram as provas que justificam os argumentos da causalidade. Essas provas caracterizam, portanto, a terceira classe da razão, o raciocínio causal.

CAPÍTULO 1 – A TEORIA HUMEANA DA PERCEPÇÃO

Apurar os objetos e os aspectos humanos envolvidos na formação do conhecimento é a questão central da epistemologia de Hume. Fundada em princípios da natureza humana, a investigação de Hume busca encontrar respostas na própria natureza humana¹. Como é sabido, Hume sustenta que todo o conhecimento está subordinado ao processo experimental. Levando isso em conta, neste primeiro capítulo será abordado o papel da experiência na teoria do conhecimento de Hume. Examinarei então a ideia de causalidade com o objetivo de mostrar que ela é uma ideia formada a partir da relação da mente humana com os sentidos.

1.1 Experiência, relação de ideias e questões de fato

A experiência é uma noção central na teoria da percepção de Hume. Para Hume, o conhecimento é uma consequência da relação empírica do ser humano com o mundo, e é a partir dessa relação que formamos os raciocínios. Os raciocínios pressupõem então um tipo de conhecimento que surge imediatamente através das experiências do sujeito com os objetos e com os fatos observados no mundo. Os fatos observados no mundo são objetos da razão humana e são chamados por Hume de questões de fato. Por outro lado, também são objetos da razão as relações de ideias. Diferentemente das questões de fato, que dizem respeito aos objetos presentes no mundo, as relações de ideias abrangem as ciências da geometria, da álgebra, da aritmética. As relações de ideias incluem todas as afirmações que são intuitivas e demonstrativamente certas e que “podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, independentemente do que possa existir em qualquer parte do universo”². É possível classificar as questões de fato como tudo aquilo que é apreendido *a posteriori*, havendo dependência de uma relação empírica com o mundo, ao passo que as relações de ideias, assim como todo raciocínio estruturado em caráter *a priori*, são estruturadas sem a necessidade da experiência com o mundo. Essa é, portanto, uma dupla divisão natural do raciocínio³.

O raciocínio é uma operação complexa da mente pela qual concebemos uma ou várias sequências de ideias encadeadas. Logo, toda operação mental entre as ideias deve ser, nesse sentido, entendida como um raciocínio, quer a concepção do raciocínio ocorra de modo *a priori*

¹ Cf. T 0.4-0.6, SBN xv-xvi.

² IEH 4.1.1, SBN 25.

³ Cf. IEH 4.1.1, SBN 25.

(relações de ideias), quer ocorra *a posteriori* (questão de fato). No caso das questões de fato, elas não são legitimadas da mesma forma que as relações de ideias. A evidência da verdade de uma relação de ideias é universal e necessária, visto que, para Hume, por serem *a priori*, “proposições desse tipo podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, independentemente do que possa existir em qualquer parte do universo”⁴. Por outro lado, as proposições das questões de fato, por conta de seu caráter *a posteriori*, são descobertas por meio da experiência, dependendo assim dos objetos para evidenciar a verdade de seus juízos.

Outra forma de compreender o raciocínio, segundo Hume, é considerar que ele está dividido em duas classes de percepções: impressões e ideias. A primeira é original e fundamentada pelas questões de fato, já a segunda é uma cópia, um simulacro, uma representação da percepção original, ou ainda “as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio”⁵. Essa é uma distinção entre “sentimento” e “pensamento” que não parece exigir muito esforço para sua explicação, pois, segundo Hume, “cada um, por si mesmo, percebe imediatamente a diferença entre sentir e pensar”⁶. Ou seja, a teoria humeana da percepção é formada por uma percepção primária que recolhe os dados empíricos, e que a partir desses dados forma o pensamento por meio de uma percepção de segunda ordem.

Em consequência deste modelo do pensamento ou do *modus operandi* da cognição humana, a teoria humeana da percepção é suficientemente compreendida por meio da origem de impressões, do consequente surgimento das ideias, e também pela constituição de suas imbricadas relações. Dessa forma, para Hume, todas as ideias e todos os raciocínios derivam das impressões que realizamos com os objetos, conforme podemos verificar na seguinte passagem do *Tratado*:

É comum os matemáticos afirmarem que as ideias de que se ocupam possuem uma natureza tão refinada e espiritual que não podem ser concebidas pela fantasia, devendo antes ser compreendidas por uma visão pura e intelectual, acessível apenas às faculdades superiores da alma [...] Para destruir esse artifício, porém, basta-nos refletir acerca daquele princípio sobre o qual insistimos com tanta frequência: que *todas as nossas ideias são cópias de nossas impressões*. Dele podemos imediatamente concluir que, uma vez que todas as impressões são claras e precisas, as ideias, que são delas copiadas, devem ter essa mesma natureza, e só por uma falha de nossa parte poderiam conter algo tão obscuro e intricado. Uma ideia, por sua própria natureza, é mais fraca e pálida que uma impressão. Mas, sendo igual a ela em todos os demais aspectos, não pode conter grandes mistérios¹⁰.

⁴ IEH 4.1.1, SBN 25.

⁵ T 1.1.1.1, SBN 1-2.

⁶ T 1.1.1.1, SBN 1-2.

¹⁰ T 1.3.1.7, SBN 72-3.

Essa passagem sugere que a experiência é capaz de explicar tanto os raciocínios acerca das questões de fato quanto das relações ideias. Hume é categórico ao afirmar que “todas as nossas ideias são cópias de nossas impressões”, assim como também é claro ao dizer que as ideias empregadas pelos matemáticos são, por meio de raciocínios cuja demonstração de suas verdades é intuitiva, cópias apagadas (mas exatas) de impressões. Essa conclusão de Hume a respeito do arranjo causal de nossas percepções nos direciona para o próximo passo deste trabalho, que é o de apresentar o primeiro princípio humano, a saber, o princípio da cópia. O papel desempenhado por esse princípio é fundamental para a defesa de uma leitura naturalista de Hume, segundo a qual o raciocínio causal pode ser justificado por meio de bases experimentais fornecidas pela natureza.

1.2 Impressões e ideias: o princípio da cópia

Como mostrei na seção anterior, as percepções são estados mentais e estão divididas em duas classes: as impressões e as ideias. As impressões são as sensações mais fortes e vívidas que surgem através da nossa experiência imediata com o mundo. Hume diz o seguinte sobre essa percepção: “entendo pelo termo impressão, portanto, todas as nossas percepções mais vívidas, sempre que ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos ou exercemos nossa vontade”¹¹. Para caracterizar a impressão em suas variadas formas, Hume afirma que nesse termo estão incluídas “todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma”¹². Essa noção de percepção é irredutível a qualquer outro elemento que não seja a experiência e pode ser de dois tipos: impressões de sensação ou impressões externas e impressões de reflexões ou impressões internas.

A impressão é uma percepção humana que ocorre durante a experiência, isto é, quando os nossos sentidos são afetados por objetos externos a nós, somos irremediavelmente afetados por essa percepção. Pela impressão percebemos, por exemplo, a aspereza de uma lixa. Também percebemos, por meio de uma impressão, as nuvens no céu de um dia nublado. Esses exemplos caracterizam uma impressão de sensação, ou seja, aquela percepção imediatamente causada por meio da relação de algum sentido com um objeto através da experiência. Porém, há também impressões que ocorrem em nós como sentimentos internos, isto é, quando a impressão é suplantada por algum tipo de emoção. Quando sentimos, por exemplo, amor, ódio, tristeza, prazer ou dor. Pela impressão de sensação percebo a aspereza de uma lixa, mas se raspo, por

¹¹ IEH 2.3, SBN 18.

¹² T 1.1.1.1, SBN 1-2.

exemplo, violentamente o meu dedo contra a lixa, sinto dor. Observar o céu de um dia nublado me faz enxergar as nuvens, mas aquilo que sinto a partir dessa observação, que pode ser tristeza, melancolia, saudade, etc, é o que Hume chama de impressão de reflexão. Assim, uma forma de classificar as sensações da experiência é através de sua afetação externa, por impressões de sensação, e também por sua ocorrência interna.

As impressões de sensação surgem naturalmente por meio da experiência, e as impressões de reflexão decorrem necessariamente das impressões de sensação. Esses dois tipos de impressões são responsáveis pelo surgimento das ideias, nas palavras de Hume: “primeiro, uma impressão atinge os sentidos, fazendo-nos perceber o calor ou o frio, a sede ou a fome, o prazer ou a dor, de um tipo ou de outro. Em seguida, a mente faz uma cópia dessa impressão, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece, e à qual denominamos ideia”¹³. As ideias aparecem em nossa mente quando imaginamos, recordamos ou pensamos sobre as impressões. As ideias são, portanto, cópias das impressões. Elas são percepções de segunda ordem, pois são menos vivazes e não surgem diretamente da experiência como as impressões. Isto é, “as ideias parecem ser de alguma forma os reflexos das impressões; de modo que todas as percepções da mente são duplas, aparecendo como impressões e como ideias”¹⁴. A título de exemplo, Hume constata que “quando fecho os olhos e penso no meu quarto, as ideias que formo são representações exatas das impressões que antes senti; e não há sequer uma circunstância naquelas que não se encontre também nestas últimas”¹⁵. É por meio dessa divisão nas percepções que “as que são menos fortes e vivazes são comumente denominadas *pensamentos* ou *ideias*”¹⁶, enquanto as mais fortes e vívidas, são chamadas impressões. É a partir desse ponto que Hume reduz o sentir das impressões e o pensar das ideias ao maior ou menor grau de intensidade, atribuindo um grau de duplicidade para a percepção¹⁷. Ou seja, a percepção é sentida de maneira vívida como impressão e é pensada de maneira esmaecida como ideia.

Há ainda outra divisão entre as percepções, segundo Hume, “trata-se da divisão em *simples* e *complexas*. Percepções simples, sejam elas impressões ou ideias, são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação. As complexas são o contrário dessas, e podem ser

¹³ T 1.1.2.1, SBN 7-8.

¹⁴ T 1.1.1.3, SBN 2-3.

¹⁵ T 1.1.1.3, SBN 2-3.

¹⁶ IEH 2.3, SBN 18.

¹⁷ Cf. CONTE, 2010, p. 212-213.

distinguidas em partes”¹⁸. Por exemplo, podemos conceber a ideia de uma maçã, que é uma ideia complexa, e dividi-la¹⁹ em ao menos quatro partes: 1) a cor vermelha (percebida pela visão); 2) o sabor doce (percebido pelo paladar); 3) a textura lisa (percebida pelo tato) e 4) o seu perfume (percebido pelo olfato). Por outro lado, cada uma dessas partes, por serem ideias simples, não admitem mais divisões, distinções ou separações, e estão diretamente vinculadas a uma impressão simples. Deste modo, as ideias simples são cópias ou representações de impressões simples.

O desdobramento que explica a ordem para o surgimento das impressões de reflexão²⁰ revela um ponto fundamental desta pesquisa. É imprescindível ressaltar que as impressões de reflexão têm origem nas impressões de sensação²¹. Além disso, todas as ideias simples – que são a origem das ideias complexas – derivam em última instância de uma impressão simples. Caso essa impressão simples seja de sensação, Hume defende que sua origem está secretamente escondida na própria natureza humana, e se essa impressão simples for de tipo reflexivo, ao revisar a ordem para o surgimento dessa impressão reflexiva²², mais uma vez concluiremos que sua origem está em uma impressão de sensação.

Tendo em vista que uma impressão de sensação está, por sua vez, secretamente escondida na natureza humana e em sua relação com o mundo, a conclusão parece ser a de que toda ideia tem, em consequência de seu esquema causal, a mesma origem de sua causa original. Em outros termos, de acordo com Hume, todas as ideias parecem estar conectadas, deste modo, pela mesma natureza humana (secreta) e experimental, assim como estão as impressões. Essa conclusão é expressa no primeiro princípio da ciência da natureza humana de Hume, através do princípio que ficou conhecido como o “princípio da cópia”. A designação “princípio da cópia” ou similar (como ‘teoria da cópia’) é adotada convencionalmente na literatura secundária sobre Hume. O próprio Hume se limitou no início do *Tratado* a uma enunciação exata desse princípio²³ e enalteceu a sua importância.

¹⁸ T 1.1.1.2, SBN 2.

¹⁹ Essa divisão é metafórica, trata-se de um experimento mental. Não se pode dividir literalmente deste modo uma maçã no mundo fenomênico. A divisão é apenas um método de análise lógico utilizado por Hume a respeito da complexidade das ideias e a possibilidade de suas divisões. Para maiores detalhes: PEARS, 1990, pp. 20-22.

²⁰ Cf. T 1.1.2.1, SBN 7-8.

²¹ Inclusive, na *Investigação*, Hume por vezes utiliza o termo sensações para se referir às impressões. Essa variação terminológica é indício de uma regra interna de funcionamento e de ordenamento das percepções.

²² Cf. T 1.1.2.1, SBN 7-8.

²³ Cf. T 1.1.1.7, SBN 4.

John Biro afirma que “o que Hume chama seu ‘primeiro princípio’ – rotulado muitas vezes como ‘o princípio da cópia’ – exige que todas as ideias simples sejam rastreáveis até impressões simples, com as quais elas se assemelham com exatidão, exceto por sua menor ‘força’ ou ‘vivacidade’”²⁴. Penso que essa exigência assegura o compromisso das ideias para com o processo experimental da filosofia de Hume. Entendendo que a impressão simples é invariavelmente obtida por meio da experiência, que Hume considera ser a maneira mais segura – e talvez única – na obtenção de conhecimento. Portanto, exigir que as ideias sejam rastreáveis até uma impressão é garantir que elas sejam formadas por meios confiáveis.

Don Garrett, por sua vez, descreve o “princípio da cópia” pela tese da semelhança, segundo a qual “toda ideia simples tem uma exata impressão simples correspondente”, e também pela tese causal, segundo a qual “toda ideia simples é ao menos parcialmente causada por uma impressão simples”²⁵. A tese causal de Garrett está especialmente conectada aos objetivos da minha pesquisa. Ou seja, como pretendo mostrar a trama causal entre as percepções é um dos elementos que explicam as bases do raciocínio causal.

Em sua análise do “princípio da cópia”, Angela Coventry ressalta a importância desse princípio para a ciência da natureza humana de Hume. Segundo ela, ele é aplicado para investigar e garantir que as palavras ou os termos sejam usados com significados claros através das ideias²⁶, ou seja, um termo é usado corretamente quando expressa alguma ideia cuja origem se encontra em uma impressão. Em discussão sobre uma nova leitura da filosofia humeana (ou de um “novo Hume”), Peter Millican lembra que o “princípio da cópia” é uma leitura antiga e notadamente séria na filosofia humeana, e reconhece que através desse princípio podemos afirmar que “todas as ideias simples são cópias de impressões, a partir das quais derivam tanto a sua existência quanto o seu significado”²⁷. Reforçando essa máxima, ele exemplifica que os “nossos pensamentos estão confinados no âmbito de nossas ideias e, portanto, qualquer pensamento coerente deve, em última análise, ser constituído inteiramente por um conteúdo que seja cópia de uma impressão”²⁸. Essa leitura de Millican, assim como a de Coventry, sustenta que o conteúdo de nossas ideias só será legítimo caso ele seja o retrato fiel, independentemente dos diferentes graus de força e vivacidade, de uma impressão dos sentidos.

²⁴ BIRO, 2004, pp. 6-7. Tradução minha.

²⁵ GARRETT, 1997, p. 41. Tradução minha.

²⁶ Cf. COVENTRY, 2007, pp. 38-46.

²⁷ MILLICAN, 2009, p. 647. Tradução minha.

²⁸ MILLICAN, 2009, p. 647. Tradução minha.

A divisão entre percepções simples e complexas é fundamental para se estabelecer o limite em que opera o princípio da cópia. De acordo com esse princípio, toda ideia simples seria sempre precedida por uma correspondente impressão simples. A formulação desse princípio é modesta e demonstra apenas que se as ideias são cópias das impressões, então o conteúdo das ideias não pode ultrapassar o conteúdo das impressões das quais são derivadas²⁹. Hume enuncia a tese do princípio da cópia, afirmando que as ideias são cópias das impressões, isto é, “*todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão*”³⁰. Isso significa que, para Hume, a ideia é uma representação de alguma impressão que tivemos e, devido ao fato de ser uma cópia de uma impressão, ela se fixa em nossas mentes de forma menos vívida, enquanto sua correspondente, através da experiência, nos afeta com maior vividez.

A fim de demonstrar a razoabilidade desse princípio, Hume exemplifica porque o contrário (impressões derivando de ideias) não se segue. Ele argumenta que “nossas ideias, ao aparecerem, não produzem impressões correspondentes; tampouco percebemos uma cor ou temos uma sensação qualquer simplesmente por pensar nessa cor ou nessa sensação”³¹. Por outro lado, Hume reafirma a máxima de que toda ideia é invariavelmente ocasionada por uma impressão, isto é, “vemos que qualquer impressão, da mente ou do corpo, é constantemente seguida por uma ideia que a ela se assemelha”³². A diferença entre uma ideia e uma impressão é tão somente por seus distintos graus de força e vividez, considerando que uma cópia (ideia) é sempre menos vivida que o original (impressão). Isto é, uma ideia pode ser cópia de uma impressão, mas ela não consegue copiar toda força e vividez da experiência original³³.

A conjunção constante entre as nossas percepções semelhantes evidencia, para Hume, a prova de que uma percepção é ou cópia ou origem da outra. Na conjunção constante entre impressões e ideias se encontra a prova da anterioridade de nossas impressões sobre as ideias, assim como a prova de que o contrário (ideias anteriores a impressões) não ocorre. Hume apresenta na *Investigação* dois argumentos que certificam a anterioridade das impressões sobre as ideias. O primeiro argumento³⁴ declara que ao analisarmos as nossas ideias, sejam essas ideias simples ou complexas, notamos que todas são cópias de alguma impressão derivada de

²⁹ Cf. OWEN, 2009, p.75.

³⁰ T 1.1.1.7, SBN 4.

³¹ T 1.1.1.8, SBN 4-5.

³² T 1.1.1.8, SBN 4-5.

³³ Cf. IEH 2.1, SBN 17.

³⁴ Cf. IEH 2.6, SBN 19-20.

alguma sensação ou sentimento. Hume afirma que esse movimento é preciso, isto é, sempre que examinarmos rigorosamente a origem de uma ideia descobriremos que ela é cópia de alguma impressão semelhante. O segundo argumento³⁵ de Hume ilustra um caso que corrobora o seu primeiro argumento, dizendo que se alguém for incapaz de experimentar, por algum defeito orgânico, determinada sensação, esse alguém será igualmente incapaz de formar uma ideia correspondente a essa sensação. Um cego de nascença, por exemplo, seria incapaz de formar a ideia das cores do arco-íris, pois para formar tal ideia essa pessoa precisaria antes enxergar cada uma das sete cores que formam um arco-íris. De acordo com o princípio da cópia, só conseguimos ter ideias a partir das impressões que decorrem de nossas experiências originais. Deste modo, pressupor o surgimento de uma ideia sem uma impressão anterior invalidaria ou rejeitaria esse primeiro princípio da filosofia de Hume.

1.3 A ideia de causalidade e a sua compatibilidade com o princípio da cópia

Se pelo princípio da cópia pressupomos que todas as ideias derivam de alguma impressão, uma questão que pode surgir é a de determinar de qual impressão deriva a ideia de causalidade. Se não houver uma impressão que corresponda a essa ideia, então ela é uma ideia que coloca em questão o princípio da cópia. Para explicar a formação da ideia de causalidade em nós, segundo Hume, buscarei determinar a impressão original de que deriva essa ideia, sua natureza e qualidades, bem como se dá a conexão entre a ideia da causa e a do efeito³⁷.

A ideia de causalidade pressupõe a existência de uma causa, pois como o processo mental que ocorre é uma transição da causa para o efeito, uma causa é necessária. Para Hume, essa necessidade da causa “trata-se de uma máxima geral da filosofia que *tudo que começa a existir deve ter uma causa para sua existência*”³⁸. Por meio dessa máxima, é igualmente verdadeiro que uma causa é também efeito de alguma outra causa, pois se tudo que existe é efeito de uma causa, essa causa é também efeito de outra causa, e assim por diante. Por esse arranjo causal, é correto afirmar que a existência de uma causa é fator determinante para o aparecimento de outra causa.

A ideia de causa é constituída pela impressão acerca de um objeto, isto é, pela percepção de um objeto existente e causador de algo. Para Hume, “quando inferimos efeito de causas,

³⁵ Cf. IEH 2.7, SBN 20.

³⁷ Cf. T 1.3.5.1, SBN 84.

³⁸ T 1.3.3.1, SBN 78-9.

devemos estabelecer a existência dessas causas”³⁹. O modo de estabelecer a existência dessas causas são, segundo Hume, apenas dois: ou por uma impressão imediata dos nossos sentidos ou da nossa memória, ou então por uma inferência a partir de outras causas. Esses dois modos de estabelecer a existência das causas significam que apenas pela experiência é possível inferir a existência de um objeto a partir da existência de outro, uma vez que o segundo modo só é possível em decorrência do primeiro, que é um processo empírico⁴⁰.

A máxima “tudo que começa a existir deve ter uma causa para sua existência” sustenta igualmente as ideias de causa e de efeito, pois o efeito é também a causa de um outro efeito. Isto é, se um efeito pode ser causador de alguma existência, ele passa também a ser causa. A diferença é que a ideia de causa é determinada por uma impressão dos sentidos ou da memória, enquanto a ideia de efeito é determinada por uma inferência a partir de outras causas⁴¹, além da prioridade temporal da causa sobre o efeito⁴². Sendo assim, o meio de estabelecer a existência de uma causa será sempre por uma impressão dos sentidos ou da memória. Inferir a existência de uma causa a partir de outra é, pois, recorrer em última instância a uma impressão dos sentidos. A ideia de causa e a ideia de efeito compartilham de uma mesma impressão dos sentidos, e são, portanto, análogas uma à outra. Hume menciona no *Tratado* a ideia de causa e a ideia de efeito⁴³, visando promover a transição entre elas, tornando-as uma ideia de causalidade. No entanto, conforme apresentei acima, eu entendo que a ideia da causa e a ideia do efeito remetem a uma mesma impressão, formando uma mesma ideia. Deste modo, eu chamarei essa ideia apenas de ideia de causa.

Por meio de uma impressão de sensação percebemos a existência de um objeto. Esse objeto deve ser ou causador de algo, ou efeito de algo, ou ambos. Por essa impressão formamos a ideia de um objeto existente e, portanto, a ideia de um objeto causador, ou então a ideia de causa. A ideia de causa é diferente da ideia de causalidade. A ideia de causalidade é a conexão estabelecida entre a causa e o efeito. Para explicar a ideia de causalidade, ou então o raciocínio por causalidade, Hume afirma que é preciso explicar três coisas: “em *primeiro* lugar, a impressão original; em *segundo*, a transição para a ideia da causa ou do efeito conectados; e, em *terceiro*, a natureza e as qualidades dessa ideia”⁴⁴. A explicação precedente constitui a ideia

³⁹ T 1.3.4.1, SBN 82-3.

⁴⁰ Cf. T 1.3.6.2, SBN 87.

⁴¹ Cf. T 1.3.3.1, SBN 78-9.

⁴² A prioridade temporal da causa será detalhada no capítulo 2 desta dissertação.

⁴³ Essa menção será feita no próximo parágrafo.

⁴⁴ T 1.3.5.1, SBN 84.

da causa ou do efeito, apontando a impressão dos sentidos como a impressão original da ideia da causa ou do efeito, explicando o primeiro aspecto da ideia de causalidade.

A ideia de causa é apenas uma das partes da ideia de causalidade, a ideia de causalidade inclui ainda, segundo Hume, a transição que nos leva a reconhecer os objetos conectados em uma relação causal. Essa transição é também uma ideia, e quando somada a ideia de causa, forma a ideia de causalidade. É essa outra ideia que nos leva a inferir a existência de um objeto a partir da existência e do movimento de outro objeto. Essa ideia é responsável, segundo Hume, pela transição ou conexão necessária⁴⁵ entre as ideias e os objetos. A ideia de conexão necessária é, portanto, o que nos leva a inferir que o movimento ou a existência de um objeto é efeito da existência ou do movimento de um outro objeto. A ideia de conexão necessária compreende a segunda exigência da formação da ideia de causalidade, que é a transição que conecta as ideias de causa e de efeito.

A ideia de conexão necessária é, assim como a ideia de causa, fruto de uma impressão. Contudo, essa impressão não é uma impressão de sensação. Segundo Hume, a ideia de conexão necessária é derivada de alguma impressão interna⁴⁶, ou seja, de uma impressão de reflexão. Não obstante, mostrarei que, em última instância, a ideia de conexão necessária percebida entre os objetos e as ideias possui certa relação com a impressão de sensação, exibindo sua sujeição à experiência.

Diferentemente de uma impressão externa, cuja ocorrência está diretamente na relação dos objetos com os sentidos, a ideia de conexão necessária percebida entre as causas e os efeitos deriva de uma impressão interna, cuja ocorrência é apenas mental. Sobre essa conexão, Hume argumenta que, de fato, “nenhuma impressão transmitida por nossos sentidos é capaz de gerar tal ideia. Ela deve, portanto, ser derivada de uma impressão interna, ou seja, de uma impressão de reflexão”⁴⁷. A impressão interna capaz de gerar essa conexão que permite passar de um objeto para a ideia daquele que usualmente o acompanha é a propensão. Nas palavras de Hume, “a única impressão interna com alguma relação com aquilo de que estamos tratando é a propensão”⁴⁸.

⁴⁵ Cf. T 1.3.14.21, SBN 165.

⁴⁶ Cf. T 1.3.14.22. SBN 165-6.

⁴⁷ T 1.3.14.22. SBN 165-6.

⁴⁸ T 1.3.14.22. SBN 165-6

A propensão é produzida pelo hábito⁴⁹ e autoriza a mente “a passar de um objeto à ideia daquele que o acompanha usualmente”⁵⁰. A propensão é uma impressão interna, ou seja, é uma percepção sentida mediante determinadas vivências do ser humano. Dizer que uma impressão interna é determinada pelas vivências do ser humano é o mesmo que dizer que ela depende da experiência. Este é o ponto em que o esquema causal da teoria humeana da percepção se manifesta. Toda impressão, seja ela interna ou externa, possui relação com a experiência para a sua ocorrência, conforme expus nas seções anteriores. Embora uma impressão interna se distinga de uma impressão externa, como ocorre entre as impressões de causa e de propensão, essa distinção não supõe que os objetos também sejam distintos. Isto é, um mesmo objeto pode me fornecer concomitantemente impressões externas e também impressões internas.

Em uma noite fria e chuvosa, o asfalto molhado de uma certa rua do centro da cidade de Londrina me faz perceber, por exemplo, o reflexo dos faróis dos carros, mas também me leva a refletir acerca dos dissabores que eu vivi naquela cidade. Nesse exemplo não é a natureza da impressão que se altera, a impressão é invariavelmente a mesma, o que muda são os tipos de sentimentos que essa experiência pode me causar. As diferenças dessas impressões estão em sua afetação externa e em sua ocorrência interna, ou seja, ou a impressão afeta um sentido, ou ela provoca um sentimento, ou então ambos. Para Hume, a experiência será sempre a única responsável pelas impressões. As divisões da impressão surgirão, portanto, devido um entendimento circunstancial da percepção, distinguindo as impressões de acordo com a maneira como são percebidas ou sentidas pelo ser humano.

A impressão interna de propensão é responsável pela ideia de necessidade⁵¹. E a ideia de necessidade produz na mente a conexão necessária entre os objetos. Devido ao fato dessa conexão surgir por meio da repetida observação, Hume afirma que “não somos jamais capazes de conjecturar qual efeito resultará de um objeto na primeira vez em que ele nos aparece”⁵². Essa passagem confirma que a propensão é um produto do hábito. O hábito é um instinto natural que atua como substituto da experiência imediata, e justamente por ser um princípio que se “manifesta” a partir do “comportamento” repetitivo observado nos eventos e nos objetos, é adequado associá-lo à propensão. Segundo Hume, a ideia de conexão necessária é uma transição resultante da união habitual observada entre os objetos. Para ele, “a conexão

⁴⁹ O hábito será abordado detalhadamente no terceiro capítulo deste trabalho. Basta saber, por ora, que ele é um instinto natural capaz de inferir a ocorrência de um evento a partir da aparição de outro.

⁵⁰ T 1.3.14.22, SBN 165-6.

⁵¹ Cf. T 1.3.14.20, SBN 164-5

⁵² IEH 7.1.7, SBN 63.

necessária entre causas e efeitos é o fundamento de nossa inferência”⁵³, e por isso é também responsável por inculcar ao ser humano a ideia de necessidade, ideia essa indispensável para a causalidade.

A ideia de causalidade é constituída, deste modo, pelas ideias de causa e de necessidade. A partir da impressão de uma causa existente é formada a ideia de causa, e da impressão interna de propensão é formada a ideia de necessidade. Em virtude da união das ideias de causa e de necessidade na mente podemos afirmar que a ideia de causalidade pode ser pensada enquanto uma ideia de natureza complexa, pois sua formação ocorre por meio das ideias de causa e de necessidade. Desse modo, a ideia de causalidade é compatível com o princípio da cópia, pois é compatível com a sua máxima geral de que toda ideia é cópia de uma impressão. Considerando que uma ideia complexa é formada por duas ou mais ideias simples, não há, portanto, nenhuma contradição em afirmar que a ideia de causalidade está de acordo com o princípio da cópia.

A ideia de causalidade é, portanto, fruto da imaginação. Por mais que essa ideia seja formada por duas impressões (uma externa e outra interna), a conexão que estabelecemos para unir os objetos e conectar a causa ao efeito é imaginária. Em consequência dessa ideia complexa é possível pensar acerca da causalidade, mas pensar a causalidade não significa raciocinar causalmente. Pensar a causalidade é tão somente formar uma ideia complexa na imaginação. Em outras palavras, a formação da ideia de causalidade consiste em assimilar aspectos observados nos objetos, converte-los em ideias que ficarão armazenadas na memória, e uni-las na imaginação quando necessário. Esses aspectos revelam a natureza e a qualidade da ideia de causalidade, atendendo a terceira exigência de Hume para explicá-la. Isto é, como a natureza da ideia de causalidade é complexa, considerando que é formada pela união de duas ideias simples, sua qualidade é associativa.

Uma qualidade associativa da imaginação é responsável pela união que ocorre entre a ideia de causa e a ideia de necessidade na formação da ideia de causalidade. Para avançar no objetivo da dissertação, seguirei no próximo capítulo com uma análise acerca dos princípios humanos que possibilitam a associação entre as ideias na imaginação, bem como da formação do raciocínio causal.

⁵³ T 1.3.14.22, SBN 165-6.

CAPÍTULO 2 – RACIOCÍNIO, ASSOCIAÇÃO E PRINCÍPIO: A FORMAÇÃO DO RACIOCÍNIO CAUSAL

De acordo com a teoria da percepção de Hume, uma ideia é uma representação mental originada na experiência que surge na mente por meio de uma impressão. Outro elemento da teoria da percepção de Hume é a constituição do raciocínio. Como expus no capítulo anterior, um raciocínio é uma operação complexa da mente pela qual concebemos uma ou várias sequências de ideias concatenadas. Deste modo, o que eu me proponho examinar neste capítulo é a constituição do raciocínio e, em especial, a constituição do raciocínio provável, que resulta das questões de fato. Esse exame será importante para esclarecer a formação de raciocínios baseados em causas e efeitos.

Além disso, para explicar a formação desse tipo de raciocínio será necessário também examinar a diferença entre as faculdades da memória e da imaginação, bem como examinar as relações que subjazem em sua manifestação na mente humana. Para tanto, examinarei as relações de semelhança e de contiguidade, que são, assim com a relação de causalidade, princípios da natureza humana. Por fim, examinarei o princípio da causalidade, que é responsável pela associação natural entre as ideias e entre os objetos em uma relação causal, e que é, portanto, decisivo na formação do raciocínio causal.

2.1. Raciocínio demonstrativo e raciocínio provável

Para Hume, a razão é naturalmente dividida em dois tipos de raciocínios: aqueles que surgem da relação do ser humano através de seus sentidos com os objetos do mundo; e aqueles cuja relação ocorre através dos conteúdos mentais já internalizados. Hume classifica o primeiro tipo de relação como raciocínio provável, e o segundo como raciocínio demonstrativo.

De acordo com o que foi apresentado na seção 1.1 do capítulo anterior, as relações de ideias são compostas por dois conceitos: as relações e as ideias. As ideias representam os nossos conteúdos mentais, os quais dependem, por sua vez, direta ou indiretamente das impressões para as suas existências. Em contrapartida, as relações são as conexões estabelecidas entre uma ideia e outra (ou entre os conteúdos mentais de um sujeito) a fim de formular juízos que evidenciam as verdades das proposições. Tanto as ideias quanto as relações entre as ideias integram o raciocínio demonstrativo. Embora as ideias também façam parte de tal raciocínio, é por meio das relações entre as ideias que formamos os juízos, isto é, as proposições ou os raciocínios com valor de verdade. A ideia isoladamente não constitui um raciocínio, pois uma

ideia não é nem verdadeira e nem falsa, ela é apenas a representação mental de uma impressão. Os aspectos dos objetos são percebidos pelos sentidos e formam as ideias, mas cabe ao raciocínio demonstrativo formar juízos a partir dessas ideias. Deste modo, são as relações entre as ideias que formam o juízo ou o raciocínio demonstrativo. Por exemplo, um raciocínio demonstrativo é correto porque a relação estabelecida entre as ideias nesse tipo de raciocínio pode ser intuitivamente demonstrada, e não porque suas ideias são verdadeiras.

As proposições formuladas por meio das relações entre as ideias formam os raciocínios demonstrativos, que concebem e demonstram *a priori* os seus enunciados. Em razão disso, os raciocínios demonstrativos são os raciocínios responsáveis na filosofia humeana para tratar de assuntos de geometria, aritmética, álgebra e todos aqueles raciocínios em que as verdades podem ser descobertas unicamente através do pensamento, sem qualquer dependência direta com os objetos, com os fatos ou com qualquer uma das particularidades das ocorrências no mundo. Por exemplo, adotando a geometria euclidiana como critério, não se pode conceber mentalmente um triângulo cuja soma das medidas internas dos ângulos não seja igual a 180°. Assim como também não se pode conceber um segmento de reta que não esteja limitado em dois pontos. Ou seja, o raciocínio demonstrativo é aquele que evidencia intuitivamente a verdade de uma proposição. Mas se as proposições não podem ser demonstradas *a posteriori*, então isso significa que elas põem em questão o princípio da cópia? A resposta é negativa. Primeiro porque nenhuma questão *a posteriori* pode ter a sua verdade intuitivamente demonstrada, como mostrarei mais adiante. E segundo porque essas proposições não são de ordem *a posteriori*.

Além do raciocínio demonstrativo, Hume admite a existência do raciocínio provável. O raciocínio provável refere-se ao mundo factual, ou seja, às questões de fato. Diferentemente das relações de ideias, as questões de fato “não são apuradas da mesma maneira, e tampouco nossa evidência de sua verdade, por grande que seja, é da mesma natureza que a precedente”⁵⁴. Assim, cabe dizer que o raciocínio provável envolvido nas questões de fato possui, da mesma maneira, uma natureza distinta daquela que caracteriza o raciocínio demonstrativo. Em outras palavras, o raciocínio provável não é capaz de demonstrar intuitivamente, com uso da razão desassistida da experiência, a verdade de uma proposição. Por outro lado, por meio do raciocínio provável é igualmente possível conceber uma proposição que seja contrária a outra, sem que uma das proposições seja um absurdo. Por exemplo, dizer que a Terra não completará o movimento em

⁵⁴ IEH 4.1.2, SBN 25-6.

torno de seu eixo ao longo de um dia não é mais incorreto do que dizer que a Terra realizará o seu movimento de rotação completo ao longo de vinte e quatro horas. Essa contradição é concebível em razão da natureza do raciocínio provável, pois o fato desse tipo de raciocínio não ser um raciocínio universal e necessário, o contrário de toda proposição enunciada acerca das questões de fato permanece possível⁵⁵. Esse tipo de raciocínio não pretende demonstrar a verdade das proposições, mas sim a probabilidade de suas ocorrências com base nas observações empíricas, permitindo até mesmo antagonismos em seu modelo de pensamento. Dito de outra forma, “tudo que é pode não ser”, pois “nenhuma negação de um fato pode envolver uma contradição”⁵⁶. Por exemplo, “*que o sol não nascerá amanhã* não é uma proposição menos inteligível nem implica mais contradição que a afirmação de *que ele nascerá*”⁵⁷.

Em meio a natureza “probabilística” do raciocínio provável é possível conceber ideias contrárias àquelas provenientes de observações realizadas no cotidiano, sem que isso seja visto como um problema na epistemologia de Hume. Isto é, se as mesmas regras do raciocínio demonstrativo fossem aplicadas ao raciocínio provável, toda proposição do raciocínio provável deveria ser universal e seu juízo verdadeiro. No entanto, como as questões de fato, que são objeto do raciocínio provável, não são apuradas da mesma maneira que as relações de ideias, que são objeto do raciocínio demonstrativo, nenhuma proposição do raciocínio provável é universal ou tem seu juízo necessariamente verdadeiro. Trata-se de um raciocínio a respeito da probabilidade das ocorrências no mundo, portanto nenhum juízo que tenha como objeto uma questão de fato pode ser considerado necessariamente verdadeiro⁵⁸.

Por natureza “probabilística” entendo simplesmente que, deste modo, qualquer grau de probabilidade de toda questão de fato pode ser concebido na mente. Ou seja, ainda no exemplo de Hume sobre o nascer do sol, é possível pensar que o sol não nascerá amanhã ainda que a sua aparição seja a única ocorrência, considerando toda a história relatada de nosso sistema solar. Essa proposição parece conduzir Hume ao seguinte pensamento: “A não-existência de um ser qualquer é, sem exceção, uma ideia tão clara e distinta quanto a sua existência. A proposição

⁵⁵ Cf. IEH 4.1.2, SBN 25-6.

⁵⁶ IEH 12.3.28, SBN 163-4.

⁵⁷ IEH 4.1.2, SBN 25-6.

⁵⁸ Algumas afirmações baseadas em questões de fato se mostrarão relativamente contrárias a esse entendimento, que é o caso dos juízos formulados pelo raciocínio causal. Esse ponto será discutido no terceiro capítulo da presente dissertação.

que afirma que ele não existe, embora falsa, não é menos concebível e inteligível do que a que afirma que ele existe”⁵⁹.

É admissível no raciocínio provável a possibilidade de a natureza mudar o seu curso, fazendo o sol desaparecer certo dia e não mais ressurgir no dia seguinte. Também é correto dizer que, ao considerar essa inferência de que o sol nascerá dia após dia, estamos submetendo nosso raciocínio ao escrutínio da probabilidade. Por meio do raciocínio provável se entende que a repetição de uma questão de fato – que não pode ser universalizada – não garante uma proposição necessariamente verdadeira, mas tão somente salvaguarda a possibilidade de sua ocorrência com base nas probabilidades. É pouco razoável esperar que o sol não nasça amanhã, mas essa ocorrência não pode ser desconsiderada ou considerada ininteligível. A respeito disso, Hume entende que “embora nossa preferência seja dada ao que se mostrou mais usual, e acreditemos que esse é o efeito que vai ocorrer, não podemos negligenciar os demais, mas temos de atribuir a cada um deles um particular peso e autoridade, conforme o tenhamos encontrado com maior ou menor frequência”⁶⁰.

Norman Kemp Smith argumenta, a respeito do raciocínio provável, que “fazemos uso de certos princípios sintéticos não-rationais, que só podem ser explicados como propensões instintivas cegas da alma humana”⁶¹, e nunca como uma verdade universal e necessária, daquelas que o raciocínio demonstrativo nos assegura. O conceito de princípio sintético não-rationais se refere aos conteúdos sintéticos *a posteriori* do raciocínio provável, e para os raciocínios demonstrativos, que envolvem a descoberta de ideias comparadas, o princípio é analítico e, portanto, *a priori*.

Ou seja, as proposições podem ser necessariamente verdadeiras e universais quando demonstradas intuitivamente a verdade de seus juízos, ou então probabilisticamente verdadeiras ou falsas quando elas dependem de alguma experiência com os objetos ou com os fatos no mundo, isto é, quando envolvem alguma questão de fato. Dizer que um quadrado é uma figura geométrica que possui quatro ângulos internos retos é correto, assim como é verdadeiro o juízo de que a soma dos ângulos internos desse quadrado é igual a 360°. Esse juízo está justificado pela razão demonstrativa, pois é possível demonstrar intuitivamente esse raciocínio. Por outro

⁵⁹ IEH 12.3.28, SBN 163-4.

⁶⁰ IEH 6.4, SBN 57-9.

⁶¹ SMITH, 1905, p. 157. Tradução minha.

lado, também é correto dizer que o dia foi mais longo durante o solstício de verão do ano passado, mas o que justifica a afirmação de que isso voltará a acontecer nos anos seguintes?

A garantia que o raciocínio provável fornece acerca dessa questão é a da probabilidade, isto é, julgamos com base nas experiências passadas que tal ocorrência é mais provável que outra. Não se trata de uma garantia forte como aquela oferecida pela razão demonstrativa, que consegue provar intuitivamente a verdade de seus juízos. Parece que seguindo a razão provável estamos apenas confiando na experiência e esperando que a natureza opere no futuro assim como operou no passado. Mas por que devemos confiar à probabilidade todos os raciocínios referentes a questões de fato? Por que devemos confiar ao raciocínio provável essas questões tão fundamentais para a espécie humana?

Talvez a resposta a essas questões seja simplesmente que o raciocínio provável é o único raciocínio capaz de lidar com a natureza das questões de fato e de entender suas especificidades. Enquanto o raciocínio demonstrativo se ocupa apenas das questões *a priori*, o raciocínio provável é capaz de coletar os dados empíricos e transformá-los em informações úteis. Uma das utilidades dessas informações é poder por meio delas prever o futuro. Por exemplo, se nos últimos dois séculos o início do verão foi marcado pelo dia mais longo do ano, baseado nessa informação se espera que o mesmo ocorrerá no próximo ano. Essa resposta explica o modo como raciocinamos acerca de objetos ou acontecimentos que estão além da evidência imediata de nossa memória e dos nossos sentidos⁶², mas não explica o fundamento desse raciocínio. Procurando explicar o fundamento desse raciocínio, Hume afirma o seguinte: “todos os raciocínios referentes a questões de fato parecem fundar-se na relação de *causa e efeito*”⁶³. Por “raciocínios referentes a questões de fato” entendo os raciocínios prováveis, e por “relação de causa e efeito” entendo a conexão mentalmente estabelecida entre um objeto chamado causa e outro chamado efeito.

Penso que a relação de causalidade pode fornecer respostas que justificam alguns dos juízos do raciocínio provável. Esperar que o futuro seja reflexo do passado, isto é, imaginar que causas semelhantes irão sempre produzir efeitos semelhantes, é o mesmo que dizer o seguinte: vejo nesses objetos uma relação de causalidade, pois um objeto é efeito do outro, e sempre que esse primeiro objeto aparece, ele é seguido do segundo objeto. Deste modo, na próxima seção

⁶² Cf. IEH 4.1.4, SBN 26-7.

⁶³ IEH 4.1.4, SBN 26-7.

examinarei os princípios associativos que tornam a mente humana capaz de relacionar naturalmente a causa ao efeito.

2.2. Associação de ideias: os princípios associativos

Para falar dos princípios associativos, considero fundamental apresentar previamente as faculdades sobre as quais esses princípios operam e também se constituem. Dessa forma, antes de introduzir os princípios associativos, eu gostaria de examinar uma passagem do *Tratado* que esclarece o entendimento de Hume acerca das faculdades da memória e da imaginação:

Pela experiência vemos que, quando uma determinada impressão esteve presente na mente, ela ali reaparece sob a forma de uma ideia, o que pode se dar de duas maneiras diferentes: ou ela retém, em sua nova aparição, um grau considerável de sua vividez original, constituindo-se em uma espécie de intermediário entre uma impressão e uma ideia; ou perde inteiramente aquela vividez, tornando-se uma perfeita ideia. A faculdade pela qual repetimos nossas impressões da primeira maneira se chama *memória*, e a outra, *imaginação* ⁶⁴.

Essa passagem caracteriza a distinção entre memória e imaginação. Por ela fica evidente que a memória e a imaginação se diferem pela força e vividez que atingem a mente humana. Para Hume “a memória não é conhecida nem pela ordem de suas ideias *complexas* nem pela natureza de suas ideias *simples*”⁶⁵, tampouco a imaginação conhecida pela sua liberdade na ordenação das ideias complexas ou em sua transposição aparentemente arbitrária de uma ideia à outra. Essas características isoladas são insuficientes para distinguir a memória da imaginação. Se essas características são insuficientes para diferir uma da outra, “segue-se que a diferença entre ela [a memória] e a imaginação está em sua força e vividez superior”⁶⁶. Para exemplificar esse argumento, Hume afirma que se a memória e a imaginação atingissem a mente com a mesma força e vividez, isto é, se as ideias da imaginação não fossem mais fracas e obscuras que as ideias da memória, não poderíamos, por exemplo, distinguir uma fantasia de uma lembrança da nossa infância⁶⁷.

Enquanto a memória é por excelência a faculdade que manifesta o princípio da cópia, a imaginação é, por outro lado, a faculdade capaz de combinar, transpor, aumentar ou diminuir as ideias na mente humana. Por mais que às vezes a faculdade da imaginação pareça agir com total liberdade e sem método algum, ela realiza esses movimentos a partir de três princípios

⁶⁴ T 1.1.3.1, SBN 8-9.

⁶⁵ T 1.3.5.3, SBN 85.

⁶⁶ T 1.3.5.3, SBN 85.

⁶⁷ Cf. T 1.3.5.3, SBN 85.

associativos, sendo eles: semelhança, contiguidade e causalidade. Hume explica no *Tratado*⁶⁸ que esses princípios associativos orientam a faculdade da imaginação para que ela atue com método, reunindo as ideias de maneira uniforme por meio desses princípios, não admitindo que a associação entre as ideias seja fruto do acaso. Se a imaginação não fosse guiada por tais princípios, suas operações e associações seriam tão somente arbitrárias, e seria, portanto, impossível reunir as ideias simples em ideias complexas com a regularidade que ocorre. Esses princípios associativos são, segundo Hume, a qualidade pela qual uma ideia naturalmente introduz outra.

No livro 2 do *Tratado*, quando Hume se dedica a falar das paixões, ele analisa duas propriedades da natureza humana que exercem poderosa influência sobre as paixões. A primeira dessas propriedades é a associação de ideias, e a segunda é a associação de impressões⁶⁹. Hume define a associação de ideias da seguinte forma:

A primeira é a associação de ideias, que tantas vezes observei e expliquei. É impossível à mente fixar-se com firmeza sobre uma única ideia durante um tempo considerável; nem o maior esforço lhe permitiria alcançar tal constância. Nossos pensamentos, porém, por mais variáveis que possam ser, não são inteiramente desprovidos de regras e de método em suas mudanças. A regra segundo a qual procedem consiste em passar de um objeto àquele que lhe é semelhante ou contíguo, ou que é produzido por ele. Quando uma ideia está presente à imaginação, qualquer outra ideia unida à primeira por essas relações segue-a naturalmente, e penetra com mais facilidade em virtude dessa introdução⁷⁰.

De forma mais sucinta, Hume também promove na *Investigação* essa estreita relação da imaginação com os princípios associativos⁷¹, embora ele não distinga a imaginação da memória em sua explicação. Em sequência, de maneira mais inventiva do que no *Tratado*, Hume descreve similarmente os poderes desses princípios:

Mesmo em nossos devaneios mais desenfreados e errantes – e não somente neles, mas até em nossos próprios sonhos –, descobriremos, se refletirmos, que a imaginação não correu inteiramente à solta, mas houve uma ligação entre as diferentes ideias que se sucederam umas às outras. Se a mais negligente e indisciplinada das conversas fosse transcrita, observar-se-ia imediatamente algo que a manteve coesa em cada uma de suas transições⁷².

⁶⁸ Cf. T 1.1.4.1, SBN 10-11.

⁶⁹ Diferentemente das ideias que se associam por semelhança, contiguidade e causalidade, as impressões se associam apenas por semelhança. Para mais detalhes, ver T 2.1.4.3, SBN 283.

⁷⁰ T 2.1.4.2, SBN 283.

⁷¹ Cf. IEH 3.1, SBN 23.

⁷² IEH 3.1, SBN 23.

Em todas essas passagens, desde aquelas sobre a diferenciação entre a memória e a imaginação até as que trazem definições gerais sobre a associação de ideias, o objetivo de Hume parece ser sempre o mesmo, a saber, aprofundar a investigação sobre a mente e a natureza humana. Explicar a forma como o ser humano conhece é o papel desempenhado por sua teoria da percepção, investigar os métodos que tornam regular a associação entre as ideias apreendidas é um passo posterior de sua epistemologia. Ao estruturar um método que conecta as ideias na imaginação através de princípios associativos, ele explica o que o princípio da cópia, por exemplo, é incapaz de explicar. Após apresentar seu entendimento sobre as faculdades da memória e da imaginação, Hume classifica, respectivamente, a memória como a faculdade responsável pela armazenagem, ordenação e preservação dos conteúdos mentais apreendidos pelos sentidos; e a faculdade da imaginação como uma faculdade transitória e inicialmente sem qualquer regularidade, encarregada também de fundamentar um próximo passo de sua nova ciência do homem.

Segundo Monteiro, no *Tratado* Hume salienta que os princípios associativos não são as únicas causas da união entre as ideias, mas ainda assim são os únicos princípios universais que associam as ideias⁷³. Essa associação de ideias é também entendida como um mecanismo psicológico natural⁷⁴ capaz de unir nossas ideias com regularidade e também de explicar como a maioria das nossas crenças são formadas. Somados ao princípio da cópia, os três princípios associativos, contiguidade, semelhança e causalidade, guiam as análises de Hume sobre a crença, sobre a inferência causal e sobre os objetos externos. A crença nos argumentos do raciocínio causal é, portanto, produto desses princípios. Para examinar a relação que leva a mente a raciocinar causalmente, analisarei na próxima seção os conceitos de relação filosófica, de relação natural, bem como a natureza dos princípios associativos.

2.2.1 Relações naturais, relações filosóficas e a natureza dos princípios associativos

No *Tratado*, Hume chama os três princípios de associação de relações naturais⁷⁵. As relações podem ser naturais ou filosóficas. As relações naturais são aquelas em que uma ideia introduz naturalmente outra ideia na imaginação, estabelecendo assim uma conexão entre essas ideias. As relações filosóficas são aquelas em que conexão de uma ideia a outra se estabelece

⁷³ Cf. MONTEIRO, 2003, p. 22.

⁷⁴ Cf. CONTE, 2010, p. 215.

⁷⁵ Cf. OWEN, 2009, p. 80.

por meio de uma escolha arbitrária quando consideramos apropriado uní-las ou compará-las⁷⁶. Nas relações naturais não é exigido nenhum tipo de raciocínio para conectar as ideias. Ou seja, relações de semelhança, de contiguidade e de causalidade, é a natureza que desempenha o papel de unir instintivamente as ideias aos objetos⁷⁷. Os princípios de associação são sustentados entre si por relações naturais e, deste modo, a relação filosófica de causalidade se baseia na sua correspondente relação natural de causalidade, assim como as relações filosóficas de semelhança e a de contiguidade se baseiam em suas correspondentes relações naturais⁷⁸. Seguindo esse mesmo raciocínio, Coventry argumenta que essa habilidade da imaginação de associar as ideias é produto dessas relações naturais, atuando como uma força suave que naturalmente associa as ideias na imaginação⁷⁹. Essa força suave pode ser entendida como uma sugestão da natureza, um instinto que conduz a imaginação a conectar naturalmente uma ideia a outra por meio de um princípio associativo. E se há uma força suave na produção dessas relações naturais, Coventry está, ao que parece, traçando o que seria a causa das associações que a mente faz entre as ideias e as impressões.

Owen considera que o papel desempenhado pela associação é um dos aspectos mais distintos da ciência da natureza humana de Hume. Ele concorda que todas as ideias derivam de impressões, assim como indica o princípio da cópia, e que são essas ideias que sustentam as relações filosóficas. Apesar disso, ele reconhece que o mais importante desse vínculo entre impressões e ideias é o fato dessas duas percepções se sustentarem em uma relação natural⁸⁰. Isto é, não é o arbítrio que determina a ligação de uma percepção à outra, mas sim a própria natureza humana. De acordo com essa explicação, Biro argumenta que são os princípios de associação que conduzem a mente de uma ideia à outra, e que esses mesmos princípios fazem a mente conhecer “certas propriedades e regularidades entre as percepções”⁸¹. O conhecimento dessas propriedades e regularidades é o que, segundo Biro, tornará possível a associação entre as percepções. Além disso, Biro afirma que esse conhecimento nem sempre é consciente, mas o importante é que essas propriedades e regularidades das percepções sejam detectadas pela mente.

⁷⁶ Cf. T 1.1.5.1, SBN 13-4.

⁷⁷ Cf. T 1.1.4.1, SBN 10-11.

⁷⁸ Cf. T 1.1.5.1-1.1.5.10, SBN 13-5.

⁷⁹ Cf. COVENTRY, 2007, p. 80.

⁸⁰ Cf. OWEN, 2009, pp. 83-84.

⁸¹ Cf. BIRO, 2004, p.7.

Kemp Smith, ao examinar as associações de ideias e seus produtos, além de reconstruir a divisão das relações em naturais e filosóficas, também exemplifica o uso e o surgimento de cada uma delas:

A linguagem comum, sugere Hume, permite que a semelhança seja uma relação apenas quando alguma percepção, ela mesma já na mente, evoca alguma outra ideia devido a semelhança entre elas; mas não permite propriamente que isto seja descrito como uma relação quando descoberto através da comparação de duas ideias já presentes à mente⁸².

No primeiro momento Smith esclarece as relações naturais, em que as ideias são naturalmente conectadas uma à outra por efeito de alguma semelhança entre elas, enquanto no segundo momento da passagem ele descreve, em contraposição à relação natural, o que seria uma relação filosófica, cujas relações são descobertas pelo processo de comparação, de forma arbitrária, entre duas ideias já preservadas na mente. Em outras palavras, uma relação natural ocorre quando nossa mente é naturalmente guiada (sem esforços) de uma percepção à outra através de suas semelhanças, enquanto uma relação filosófica ocorre quando arbitrariamente comparamos uma ideia à outra (ambas já presentes à mente), buscando semelhanças que justifiquem a passagem de uma ideia *a* até uma ideia *b*.

De forma prévia, Hume apresenta rapidamente cada um dos três princípios associativos que introduzem naturalmente uma percepção à outra:

Está claro que, no curso de nosso pensamento e na constante circulação de nossas ideias, a imaginação passa facilmente de uma ideia a qualquer outra que seja *semelhante* a ela; tal qualidade, por si só, constitui um vínculo e uma associação suficientes para a fantasia. É também que, como os sentidos, ao passarem de um objeto a outro, precisam fazê-lo de modo regular, tomando-os em sua *contiguidade* uns em relação aos outros, a imaginação adquire, por um longo costume, o mesmo método de pensamento, e percorre as partes do espaço e do tempo ao perceber seus objetos. Quanto à conexão feita pela relação de *causa* e *efeito*, [...] basta observar que nenhuma relação produz uma conexão mais forte na fantasia e faz com que uma ideia evoque mais prontamente outra ideia que a relação de causa e efeito entre seus objetos⁸³.

A pergunta que surge nesta ocasião é a seguinte: o que torna as relações de semelhança, de contiguidade e de causalidade princípios associativos? O que as difere das relações de identidade, de proporção de quantidade ou número, das de graus de qualidade e também daquelas relações de contrariedade⁸⁴? Hume inicia a parte 3 do livro 1 do *Tratado* afirmando

⁸² SMITH, 1941, pp. 251-252. Tradução minha.

⁸³ T 1.1.4.2, SBN 11.

⁸⁴ Cf. MILLICAN, 2017, p. 14-15.

que as relações são divididas em duas classes⁸⁵, a primeira classe é daquelas relações que dependem inteiramente das ideias comparadas, e a outra das que não dependem apenas das ideias. Quatro dessas relações filosóficas dependem inteiramente das ideias comparadas, sendo essas relações de semelhança, de contrariedade, de proporções de quantidade ou número, e de graus de qualidade. Suas aparições na mente dependem tão somente de ideias, e em razão disso elas são as únicas relações filosóficas que podem ser objetos de conhecimento e de certeza⁸⁶. As outras três relações filosóficas, de outro lado, são de identidade, de contiguidade e de causalidade. Essas três relações não dependem unicamente das ideias, pois também são constituídas pelas sensações⁸⁷.

De um lado, existem relações que são concebidas através da combinação entre as ideias já presentes na mente, e do outro, existem relações que são concebidas tanto de ideias preservadas na mente quanto dos sentidos e dos objetos no mundo que afetam o nosso sistema sensorial. Embora Hume classifique a relação de causa e efeito e também a de contiguidade no tempo e no espaço como relações que surgem através da combinação de ideias com os sentidos, esse fator não pode ser aquele que as tornam um princípio associativo, uma vez que a relação de identidade também possui essa característica e mesmo assim Hume não a considera um princípio associativo. Além disso, a relação de semelhança não está nessa classe de relações. Deste modo, deve haver alguma outra noção que diferencie as relações de semelhança, de contiguidade e de causalidade, tornando-as princípios da natureza humana.

Por definição, essas três relações que associam naturalmente as ideias na imaginação são princípios universais ou gerais. Esses princípios são dotados de qualidades associativas que tornam regular e uniforme certas conexões entre as percepções. A título de exemplo, Hume argumenta o seguinte: “Fossem as ideias inteiramente soltas e desconexas, apenas o acaso as juntaria; e seria impossível que as mesmas ideias simples se reunissem de maneira regular em ideias complexas (como normalmente fazem) se não houvesse algum laço de união entre elas...⁸⁸”. As relações de semelhança, de contiguidade no tempo e espaço, e de causalidade exercem em nós uma força natural que comumente prevalece e conduz a imaginação, de alguma forma, a realizar determinados tipos de associações, unindo uma ideia à outra. A força suave⁸⁹ que nos orienta a associar de tal maneira é conduzida por essas mesmas três relações. Em razão

⁸⁵ Cf. T 1.3.1.1, SBN 69-70.

⁸⁶ Cf. T 1.3.1.2, SBN 70.

⁸⁷ Cf. T 1.3.2.1-2, SBN 73-4.

⁸⁸ T 1.1.4.1, SBN 10-11.

⁸⁹ Cf. COVENTRY, 2007, p. 80.

disso, os princípios associativos são, antes de tudo, relações naturais, pois diferentemente das associações de identidade, de graus de qualidade, de contrariedade e de proporções de quantidade, as relações de semelhança, de contiguidade e de causalidade nos ocorrem instintivamente. Isso significa que as relações filosóficas de semelhança, de contiguidade e de causalidade dependem e são sustentadas naturalmente por suas correspondentes relações naturais, podendo esse processo ser entendido como um mecanismo psicológico natural⁹⁰.

Uma das características de um princípio é a sua irreducibilidade. Um princípio é uma noção básica, elementar, que não é explicada por nenhuma outra noção. Respondendo então as questões do início dessa seção⁹¹, o que transforma as relações de semelhança, de contiguidade e de causalidade em princípios associativos e as diferencia das outras quatro relações filosóficas são as suas correspondentes relações naturais. As relações de semelhança, contiguidade e de causalidade se relacionam intimamente com a natureza humana e surgem como uma força instintiva capaz de unir e associar, sem qualquer exame, raciocínio ou investigação, uma ideia à outra ou uma ideia a um objeto captado pelos sentidos. Cada uma dessas relações é explicada tão somente por sua própria natureza, e por isso são concebidas como princípios da natureza humana. Os princípios são os ‘poderes’ da natureza humana⁹², são qualidades humanas entendidas como causas gerais, pois são causas dos fenômenos do conhecimento, das paixões e da moral. Deste modo, os princípios estão, em última instância, ligados à natureza secreta do ser humano. São entendidos como a causa geral de certos produtos da mente, inexplicáveis por qualquer outra noção que não seja a própria natureza.

Resumidamente, os três princípios associativos são, de modo geral, relações naturais de associação que operam de modo similar e em consonância com as nossas percepções. Os princípios de associação constroem, dessa maneira, correlações que possibilitam uma relação entre os objetos, as impressões e suas derivadas ideias, conferindo uma habilidade natural à mente humana. Com o intuito de demonstrar suas características e proximidades, analisarei

⁹⁰ Esse é um entendimento comum sobre a natureza dos princípios associativos na bibliografia secundária de Hume. Conte apresentou essa interpretação, por exemplo, em seu artigo *A natureza da filosofia de Hume* (2010), conduzindo a discussão para uma interpretação naturalista dos princípios associativos. Plínio Junqueira Smith na obra *O ceticismo de Hume* (1995) explora a relação entre filosofia e psicologia no pensamento humeano, dizendo que “se, por um lado, Hume desenvolveria uma análise que rejeita o fundamento de nossas crenças na razão, numa outra etapa, ele se dedicaria a mostrar que a imaginação ou a *natureza* é o fundamento dessas crenças” (SMITH, 1995, p.179).

⁹¹ O que torna as relações de semelhança, contiguidade e causalidade princípios associativos? E o que as difere das relações de identidade, de proporção de quantidade ou número, das de graus de qualidade e também daquelas relações de contrariedade?

⁹² Cf. MONTEIRO, 2009, p.35.

isoladamente cada um desses princípios associativos que são constitutivos do que eu estou chamando de raciocínio causal.

2.2.2 Princípio da semelhança

São as relações de semelhança que estabelecemos entre um objeto e outro, ou entre uma ideia e outra, que garantem o princípio da semelhança. A definição apresentada por Hume no *Tratado* acerca da relação de semelhança é a seguinte:

Essa é uma relação sem a qual não pode existir nenhuma relação filosófica, já que só admitem comparação os objetos que apresentam entre si algum grau de semelhança. Entretanto, embora a semelhança seja necessária para todas as relações filosóficas, daí não se segue que ela sempre produza uma conexão ou associação de ideias. Quando uma qualidade se torna muito geral, e é comum a um grande número de indivíduos, ela não leva a mente diretamente a nenhum deles⁹³.

Partindo dessa definição, observo algumas características relevantes dessa relação. A primeira delas é a sua notável importância. Ela é fundamental para a existência de todas as outras relações, isto é, ela é uma espécie de relação originária. Além do mais, ao definir a relação de contrariedade, Hume estabelece indiretamente a regra de que “*nenhuma relação, de nenhuma espécie, pode subsistir sem algum grau de semelhança*”⁹⁴. Por outro lado, a segunda característica da relação de semelhança é a sua incapacidade de manter-se regular. A relação de semelhança apresenta, deste modo, uma dificuldade intrínseca em estabelecer conexões estáveis, sendo assim incapaz de estabelecer associações seguras entre as ideias. A dificuldade de estabelecer conexões estáveis ocorre em razão da semelhança ser uma característica presente em muitos indivíduos e objetos, ou seja, a semelhança é uma qualidade geral. Essa multiplicidade de semelhanças no dado empírico impede que a imaginação se fixe em um único objeto, o que o leva a transitar de um objeto semelhante a outro.

O fato é que essas características dizem respeito mais à natureza da relação de semelhança do que apontam um conflito ou uma falha em suas conexões. Em razão disso, Hume conclui que “*das três relações, a de semelhança é a fonte mais fértil de erros*”⁹⁵. A relação de semelhança é fértil, pois está presente em todas as relações e, de certo modo, ela as torna um produto legítimo da mente. Por outro lado, é justamente sua ampla fertilidade no campo das relações que torna essa relação potencialmente enganosa e condenada a cometer inúmeros

⁹³ T 1.1.5.3, SBN 14.

⁹⁴ T 1.1.5.8, SBN 15.

⁹⁵ T 1.2.5.21, SBN 61-2.

erros, tendo em vista que, segundo Hume, “quando dois objetos ou mais se *assemelham*, a semelhança logo salta aos olhos, ou, antes, à mente, e quase nunca requer um novo exame”⁹⁶. Ou seja, ao observarmos qualidades semelhantes em um número elevado de indivíduos, reduzimos a garantia de que tal relação de semelhança seja uma associação “legítima”, podendo ser tão somente um devaneio causado pela generalização dessas qualidades que se assemelham em baixíssimo grau.

Ao falar a respeito das ideias abstratas⁹⁷, Hume afirma que é frequente encontrarmos semelhanças entre diversos objetos, e mesmo observando as diferenças que também existem entre os objetos, a semelhança continua sendo o fator que orienta nossas análises. Em vista da força imposta à mente e à imaginação pela semelhança, o termo semelhança certifica sua natureza geral, isto é, ela está presente em todas as relações e também nos diversos objetos que nos aparecem semelhantes, o que impede que, conforme argumentarei, a imaginação se fixe em apenas um objeto, dificultando assim a produção de uma associação “legítima” entre as ideias.

A relação de semelhança é estabelecida quando a nossa imaginação reconhece semelhanças entre as ideias, considerando assim adequado compará-las. Quando isso ocorre, a imaginação passa a ser guiada pelo princípio da semelhança. Para ilustrar as conexões da relação de semelhança, Hume apresenta na *Investigação* um exemplo deste princípio associativo: “Um retrato conduz naturalmente nossos pensamentos para o original”⁹⁸. Em outras palavras, esse exemplo equivale a dizer que ao observarmos o retrato de um amigo somos levados pelo princípio da semelhança até a ideia do amigo retratado. Inclusive, podemos considerar esse exemplo e imaginar que tal retrato seja da infância de nosso amigo. Se assim transcorresse, admitindo um contexto em que se trata de um retrato antigo e que conhecemos apenas a imagem adulta e contemporânea de nosso amigo, continuaríamos a conduzir de forma natural e imediata essa relação do retrato com a ideia do nosso amigo (na condição invariável de que a nossa imaginação reconheça alguma semelhança entre a personagem do retrato antigo e a imagem atual de nosso amigo).

Esses exemplos servem para demonstrar que as associações ou conexões são processos mentais que envolvem, tão somente, algumas propriedades percebidas pelos sentidos que foram conectadas na imaginação. Nos exemplos acima, a imaginação relaciona naturalmente as ideias pela semelhança percebida entre elas, isto é, a relação de semelhança é uma qualidade pela qual

⁹⁶ T 1.3.1.2, SBN 70.

⁹⁷ Cf. sT 1.1.7.7, SBN 20-1.

⁹⁸ IEH 3.3, SBN 24.

as ideias são conectadas na imaginação. O processo mental que nos leva a produzir essa associação é natural. Devido as ideias serem naturalmente conectadas, consideramos então apropriado compará-las⁹⁹.

O processo de relacionar por semelhança as ideias ocorre tanto consciente quanto inconscientemente¹⁰⁰. Como é um processo natural, ele não exige nenhum esforço ou raciocínio para associar as ideias dessa maneira. Não é preciso escolher arbitrariamente quais são as semelhanças entre as ideias, pois a imaginação se encarrega de apontar por meio desse princípio as suas semelhanças. Esse processo define uma relação natural de semelhança. No entanto, quando em algumas circunstâncias se considera adequado comparar as ideias, mesmo que o vínculo estabelecido entre as ideias seja meramente arbitrário, esse processo é chamado de relação filosófica de semelhança. Portanto, é igualmente correto dizer que a relação filosófica de semelhança é sustentada por sua correspondente relação natural.

Relacionar naturalmente as ideias por suas semelhanças é relacioná-las por intermédio daquela força suave¹⁰¹ que comumente prevalece. Isto é, não há uma conexão nos próprios objetos que permita as associações de ideias. A única conexão existente é uma operação mental que surge através de uma relação natural, isto é, entendida também como uma relação que pode ser um mecanismo psicológico ou um instinto natural. Deste modo, as relações de semelhança tornam-se princípios por obedecerem, assim como fazem os princípios de contiguidade e de causalidade, uma mesma regra geral nesse processo de associar, combinar, transpor, aumentar ou diminuir as ideias na mente humana. A regra geral que caracteriza a relação de semelhança como um princípio associativo é o seu fator instintivo ou natural. A relação de semelhança age como uma força suave, uma força que guia naturalmente o ser humano a perceber semelhanças entre as ideias. A natureza humana associa instintivamente uma ideia semelhante à outra, e esse recurso converte a relação de semelhança em um princípio associativo.

2.2.3 Princípio da contiguidade no espaço e no tempo

Assim como o princípio da semelhança depende de suas relações naturais, o mesmo ocorre com o princípio da contiguidade no espaço e no tempo. A relação de contiguidade (ou relação de espaço e tempo) é, depois da relação de identidade¹⁰², a segunda mais universal.

⁹⁹ Cf. T 1.1.5.1, SBN 13-4.

¹⁰⁰ Cf. BIRO, 2004, p. 7.

¹⁰¹ Cf. Seção 2.2.1 ; Cf. T 1.1.4.1, SBN 10-11.

¹⁰² Hume a considera a mais universal e abrangente, admitindo que essa relação é comum a todo ser ou a todo objeto (constante e imutável) cuja existência tenha alguma duração. Para mais detalhes, ver T 1.1.5.4, SBN 14.

Hume entende que as relações de contiguidade estão, por exemplo, “na origem de um número infinito de comparações, tais como *distante, contíguo, acima, abaixo, antes, depois* etc”¹⁰³. Em vista dessa universalidade e de sua vasta abrangência, ele entende também que “todos os objetos que admitem *quantidade* ou *número* podem ser comparados sob esse aspecto”¹⁰⁴. Por consequência, sabemos que, de forma análoga à relação de semelhança, a relação de contiguidade “é outra fonte bastante fértil de relações”¹⁰⁵. Tamanha é a fertilidade dessa relação que ela se faz presente em todas as relações de causalidade. A contiguidade é uma relação que constitui a relação causal, isto é, ela é uma relação sem a qual é impossível associar e raciocinar causalmente. Quando Hume declara que as relações de contiguidade supõem comparações entre os objetos e as ideias, ele está dizendo que só se pode associá-los em virtude de suas relações temporais e espaciais. Ou seja, apenas quando um objeto *x* é contíguo ao objeto *y* é que podemos dizer que um deles é efeito do outro, relacionando-os causalmente.

Na *Investigação*, Hume apresenta, por sua vez, exemplos dos três princípios associativos que orientam as conexões entre as impressões e as ideias. Para o princípio da contiguidade, o filósofo reconhece o exemplo de que “a menção de um cômodo numa habitação leva naturalmente a uma indagação ou observação relativas aos demais”¹⁰⁶. Também podemos pensar que, por exemplo, se nos interrogam sobre a localização da nossa casa, através do princípio da contiguidade no espaço e no tempo, a nossa mente é tomada pela ideia dos caminhos que traçamos até o nosso lar. Por esses dois exemplos entendo que, pelo fato de dispor deste princípio associativo de espaço e tempo, não é necessário mencionar cada um dos cômodos de uma casa para indagar sobre eles, ou então percorrer novamente o caminho até a minha casa para formular concomitantemente a ideia desse caminho. Esse é um processo mental que ocorre de forma natural¹⁰⁷ e que independe, de certo modo, da presença imediata dos objetos ou das impressões aos sentidos.

Segundo a minha hipótese, o raciocínio causal é formado por um conjunto de elementos, dentre os quais está presente o princípio da contiguidade. Levando em conta que a conexão causal é percebida entre objetos semelhantes e contíguos, entender a relação de contiguidade é fundamental para compreender também o princípio da causalidade. As exposições dos

¹⁰³ T 1.1.5.5, SBN 14.

¹⁰⁴ T 1.1.5.6, SBN 14-5.

¹⁰⁵ T 1.1.5.6, SBN 14-5.

¹⁰⁶ IEH 3.2, SBN 24.

¹⁰⁷ Lembrando que esse processo ocorre de forma natural em razão da relação filosófica de contiguidade estar fundada em sua correspondente relação natural.

princípios de semelhança e de contiguidade permitem compreender mais adequadamente o princípio da causalidade. Além disso, esses três princípios são, de acordo com a minha interpretação, imprescindíveis na justificação do raciocínio causal, e por esse motivo eles fazem parte da minha pesquisa. Havendo explicado os princípios da contiguidade e da semelhança, sigo agora para um exame do princípio da causalidade.

2.2.4 Princípio da causalidade

Entre os princípios associativos, o princípio da causalidade é aquele que notadamente recebe maior prestígio e esforço dos estudiosos que se dedicam a interpretar a filosofia humeana. Em parte, isso se deve ao alcance que possui esse princípio associativo, além do fato de ser uma das mais importantes contribuições de Hume, que em muito favoreceu a filosofia de seu tempo e segue auxiliando os estudos atuais sobre o tema. Coventry salienta que “seu argumento sobre a mecânica da causa e efeito, ou o que ficou conhecido como seu argumento sobre a indução, é um dos mais famosos argumentos na história da filosofia”¹⁰⁸. Inúmeros foram os comentadores e os filósofos que se debruçaram (e outros tantos continuam a se empenhar) sobre os argumentos humeanos de causa e efeito. Sua tese causal pode ser constatada em praticamente toda sua filosofia, por isso o próprio Hume a considera um dos objetos centrais de sua filosofia e busca explicá-la da forma mais completa possível. Podemos apontar no *Tratado* pelo menos duas passagens que afirmam a relevância, o alcance e a notoriedade que carregam as relações de causalidade:

Dessas três relações que não dependem meramente das ideias [semelhança, contiguidade e causalidade], a única que remete para além de nossos sentidos, e nos informa acerca de existências e objetos que não vemos ou tocamos, é a *causalidade*¹⁰⁹.

Trata-se de uma máxima geral da filosofia que *tudo que começa a existir deve ter uma causa para sua existência*. Costuma-se pressupor essa máxima em todos os raciocínios, sem se fornecer ou exigir prova alguma¹¹⁰.

Na primeira passagem acima, Hume declara que a causalidade é a única relação que nos informa acerca de existências e de objetos ainda não experienciados. Essa característica da relação de causalidade é o que permite, por exemplo, raciocinar acerca do futuro. Trata-se,

¹⁰⁸ COVENTRY, 2007, p. 78.

¹⁰⁹ T 1.3.2.3, SBN 74.

¹¹⁰ T 1.3.3.1, SBN 78-9.

portanto, de um raciocínio propriamente dito. Diferentemente dos outros princípios associativos, o princípio da causalidade revela uma nova forma de raciocinar, um raciocínio baseado nos argumentos de causas ou efeitos que supostamente excedem em evidência os argumentos do raciocínio provável. Esse tipo de raciocínio que chamo de raciocínio causal.

Na segunda passagem acima, Hume observa o quão abrangente a noção de causalidade pode ser imaginada, de modo que ela pode ser pensada como uma máxima geral capaz de se fazer presente em todos os nossos raciocínios. Essa máxima pressupõe a ideia da causa necessária¹¹¹. Se tudo que começa existir deve ter uma causa para o começo de sua existência, e sabendo que as coisas existem, é evidente que uma causa é sempre necessária para a existência.

Na *Investigação*, em um único e mais longo parágrafo, Hume também define o seu entendimento geral, ou sua máxima geral, sobre a causa e o efeito:

Quando qualquer objeto ou acontecimento natural se apresenta, é impossível para nós, por mais sagazes e perspicazes que sejamos, descobrir ou mesmo conjecturar, sem recurso à experiência, qual acontecimento resultará dele, ou estender nossa previsão para além do objeto imediatamente presente à memória e aos sentidos. Mesmo depois de um caso ou experimento no qual observamos um acontecimento particular seguir-se a outro, não estamos ainda autorizados a enunciar uma regra geral, ou prever o que acontecerá em casos semelhantes, pois considera-se com razão uma imperdoável temeridade julgar sobre o curso integral da natureza a partir de um único experimento, por exato ou seguro que seja. Mas, quando uma espécie particular de acontecimento esteve sempre, em todos os casos, conjugada a um outro, não mais hesitamos em prever a ocorrência de um quando aparece o outro, e a fazer uso desse raciocínio que, só ele, pode nos dar garantias quanto a qualquer questão de fato ou existência. Chamamos então um dos objetos *causa*, e o outro *efeito*, e supomos que há entre eles alguma conexão, algum poder no primeiro objeto pelo qual ele produz invariavelmente o segundo, e que opera com a máxima certeza e a mais forte necessidade¹¹².

Há duas relações que Hume considera essenciais à constituição de um raciocínio acerca da causalidade, sendo elas a contiguidade e a prioridade temporal da causa. No que concerne à contiguidade, Hume afirma que todos os objetos considerados causas ou efeitos estão temporal e espacialmente conectados, isto é, quando relacionados causalmente esses objetos são obrigatoriamente contíguos¹¹³. Essa condição de contiguidade entre as causas e os efeitos expressa que deve haver algum elo que conecta a causa ao efeito. Essa é uma condição

¹¹¹ Essa passagem denota apenas a ideia de causa. Outros aspectos são necessários para formar a ideia de causalidade, conforme argumentei na seção 1.3 do capítulo anterior.

¹¹² IEH 7.2.27, SBN 74-5.

¹¹³ Cf. T 1.3.2.6, SBN 75.

indispensável para a constituição do raciocínio causal. Por mais que algumas vezes seja difícil apontar o elo que conecta a causa ao efeito, como no caso de objetos espacialmente distantes¹¹⁴, essa conexão sempre ocorre. Inúmeros exemplos mostram como essa conexão de contiguidade é ampla e multifacetada. Partindo de exemplos do cotidiano, podemos pensar em uma chamada de vídeo, um e-mail, ou uma mensagem que constitua uma conexão entre eventos que estão espacialmente distantes, mas que não deixam de se relacionar, podendo um destes ser a causa do movimento do outro.

Para ilustrar esses casos cuja distância não é impeditiva para a causalidade, imagine dessa vez o seguinte experimento mental. Um gerente de uma loja de aviamentos situada na cidade de São Paulo se encontra na cidade de Salvador, pois foi convidado para uma reunião com fabricantes de botões. Durante sua viagem, viu-se a necessidade de alterar a escala de trabalho dos funcionários, devido a uma greve dos trabalhadores do transporte público da cidade de São Paulo. Em razão desses acontecimentos, o gerente dessa loja de aviamentos altera virtualmente (no sentido computacional do termo) a escala de trabalho dos funcionários, escala que todos os membros dessa loja têm acesso de forma *on-line*. Acreditando que todos terão acesso e que seguirão as novas alterações, esse movimento na escala de trabalho feito pelo gerente, que se encontra em Salvador, irá alterar as ações dos funcionários, que se encontram em São Paulo, de modo análogo a uma alteração discutida e realizada presencialmente com os funcionários. Em resumo, da mesma forma que os funcionários da loja que estão em São Paulo serão afetados por uma ação realizada em Salvador, o gerente também está realizando essa ação devido um acontecimento que ocorreu na cidade de São Paulo, mesmo que suas ligações estejam espacialmente distantes entre si.

A segunda relação essencial à causalidade é a prioridade temporal da causa. Para Hume, embora essa relação não seja tão universalmente reconhecida como a primeira, ela é igualmente fundamental para a relação de causalidade. Por prioridade temporal da causa Hume entende a máxima de que toda causa é sempre anterior ao seu efeito¹¹⁵. A ordem cronológica da causa deve ser, sob esta relação da prioridade temporal da causa, sempre antecessora de seu efeito, estabelecendo uma sucessão de causas. Ou seja, todo efeito é sucessão de uma causa, e torna-se, por sua vez, antecessor de um efeito, que também se tornará antecessor de outro efeito, e assim por diante. Aceitar que alguma causa pode ser, por exemplo, contemporânea a seu efeito, nos levaria, segundo Hume, a uma total aniquilação do tempo “de acordo com essa máxima,

¹¹⁴ Cf. T 1.3.2.6, SBN 75.

¹¹⁵ Cf. T 1.3.2.7, SBN 75-6.

todas as causas devem sê-lo”¹¹⁶. . O tempo é, pois, entendido a partir da sucessão de causas. Por exemplo, o início do século XX é marcado pelo fim século XIX, e, portanto, o século XIX é de alguma forma a causa do século XX. Do mesmo modo como a concepção de uma criança é marcada pela antecessora existência de dois adultos. Admitir que um evento não é nem antecessor e nem sucessor aos outros significa anular a sucessão de causas¹¹⁷. Se assim o fosse, isto é, se uma causa fosse contemporânea a seu efeito, e esse efeito a seu efeito, e assim por diante, todos os objetos coexistiriam.

Além da contiguidade e da prioridade temporal da causa, outra relação que compõe o princípio da causalidade é a relação de semelhança. Pelo princípio da semelhança a nossa imaginação reconhece a semelhança entre a causa e o efeito e os associa. Entendo que, para Hume, a causa e o efeito são dois conceitos separados, cuja conexão ou relação é possível através da faculdade da imaginação e da percepção, de tal modo que somente o observador da causa e do efeito pode estabelecer uma conexão entre esses conceitos¹¹⁸. Hume afirma sua posição empirista e argumenta que, em última instância, a experiência é o que nos possibilita realizar inferências de causa e efeito, e se, por exemplo, como ilustra Conte, “alguém entrasse repentinamente em cena neste mundo sem qualquer experiência anterior e visse uma bola de bilhar, não poderia de modo algum saber *a priori* que ela, impelida contra outra, produzirá como efeito o movimento da outra”¹¹⁹. Apenas com a repetida observação do experimento é que se percebe a semelhança entre os objetos, tornando possível então associá-los em uma relação. Resumidamente, o princípio da causalidade pressupõe uma relação causal entre os objetos, associando-os em virtude de sua contiguidade, e inferindo a ocorrência de um pela existência do outro por meio das semelhanças percebidas entre objetos outrora observados.

Por este princípio associativo da causalidade se pode imaginar ações futuras a partir de experiências passadas, aquelas experiências percebidas como impressões e preservadas como ideias. Assim, o princípio da causalidade tem como fundamento as próprias questões de fato. E por mais que a relação estabelecida entre a causa e o efeito pareça uma forma de experiência sensorial, observável, ou em conformidade com a natureza dos eventos ou objetos relacionados, ela não é. Quando se diz que um objeto está conectado a outro, apenas se quer dizer que eles adquiriram uma conexão na mente através de um princípio associativo, e que eles dão origem

¹¹⁶ Cf. T 1.3.2.7, SBN 75-6.

¹¹⁷ T 1.3.2.7, SBN 75-6.

¹¹⁸ Cf. IEH 4.1-23, SBN 25-39.

¹¹⁹ CONTE, 2010, p. 217.

a uma inferência pela qual eles se tornam provas um da existência um do outro¹²³. No *Tratado* Hume afirma que “nenhum objeto implica a existência de outro se consideramos esses objetos em si mesmos, sem olhar para além das ideias que deles formamos”¹²⁴. Eu entendo que “olhar além das ideias que formamos deles” é justamente o papel desempenhado pelo raciocínio causal.

Assim sendo, a noção de causalidade é, de certa forma, um artifício psicológico capaz de absorver as informações apresentadas aos sentidos pela experiência para, posteriormente, extrapolar os limites da observação sensível, unindo constantemente os eventos em uma relação causal. Segundo Conte, isso é possível porque, segundo Conte, “observando a conjunção constante de objetos semelhantes, a partir da repetição, somos levados a inferir do aparecimento do primeiro desses objetos a existência e o aparecimento do outro objeto. Ao primeiro chamamos causa, e ao segundo chamamos efeito”¹²⁵. Quinton ao apresentar os argumentos da relação de causa e efeito, retoma também o exemplo de Hume sobre a relação entre o movimento das bolas no jogo de bilhar¹²⁶. Ele reforça a ideia de que não existe uma conexão necessária nos próprios objetos¹²⁷, e que a relação causal é um artifício mental formado a partir da observação e da experiência. Recorrendo ao exemplo do jogo de bilhar, Hume nega que as relações causais sejam sustentadas *a priori*, isto é, ele reconhece que a experiência é indispensável para relacionar uma causa a um efeito. Porém, apesar de a experiência ter um papel relevante na conexão causal, esse tipo de conexão não pode ser explicada unicamente pela experiência.

Segundo Hume essa conexão extrapola, de certa forma, os limites da observação e também os conteúdos percebidos pelos sentidos¹²⁸. Levando isso em conta, um problema que surge é o seguinte: é possível confiar no método de observação para justificar a inferência causal que realizamos? A experiência por si só cumpre essa tarefa?

Penso que a experiência fornece informações acerca do objeto apenas no momento em que este objeto é apresentado aos sentidos. O que resta depois dessa experiência é tão somente uma ideia sobre o objeto, uma representação mental que “preenche” a memória. A experiência

¹²³Cf. IEH 7.2.28, SBN 75-6.

¹²⁴T 1.3.6.1, SBN 86-7.

¹²⁵CONTE, 2010, p. 218.

¹²⁶Esse exemplo aparece em IEH 4.1.8-9, SBN 28-9.

¹²⁷Cf. QUINTON, 1999, p.22.

¹²⁸Questões sobre a inferência causal e a sua capacidade de extrapolar os limites do observável serão discutidas no terceiro capítulo deste trabalho.

diz respeito apenas ao tempo presente, mas nada informa sobre o tempo futuro. Confiar à experiência passada um acontecimento futuro é, do ponto de vista empírico, injustificável. No entanto, quando percebemos semelhanças entre os objetos do passado e os objetos do presente, esperamos que os seus acontecimentos sejam igualmente semelhantes no futuro. Contudo, sabemos também que essas semelhanças podem ser apenas em aparência¹²⁹. Por que esperamos que, apesar disso, o presente quando semelhante ao passado, produza no futuro o mesmo resultado do passado? Por que esperamos que causas semelhantes sejam sempre acompanhadas de efeitos semelhantes? Esta é a questão fundamental sobre a qual Hume insiste¹³⁰ e que eu irei desenvolver no próximo capítulo. A resposta a essa questão é decisiva para a justificação da causalidade, isto é, para saber se o conhecimento proveniente das relações de causa e efeito é seguro e legítimo.

¹²⁹ Cf. seção 2.2.2. deste trabalho.

¹³⁰ Cf. IEH 4.2.16, SBN 32-4.

CAPÍTULO 3 – O PROBLEMA DA CAUSALIDADE

Pensar as relações de causalidade é uma das questões centrais quando se busca entender mais sobre o ser humano. Pensar sobre a causalidade talvez seja a maneira que encontramos para pensarmos sobre nós mesmos e também sobre a nossa relação com o ambiente em que vivemos. Isso significa que o fato de concebermos em nossas mentes as conexões causais, estabelecermos padrões entre as causas e os efeitos, e atribuírmos necessidades a essas conexões para lidarmos com inúmeras situações de nossas vidas, tornam o conceito de causalidade extremamente importante para uma tomada correta de decisões¹³¹. O raciocínio causal nos permite prever as ocorrências no mundo, e isso nos fornece, de certo modo, um vantajoso instrumento para a preservação de nossa espécie. No entanto, visto que esse tipo de raciocínio não apresenta argumentos demonstrativos tampouco argumentos prováveis, a sua justificação pode ser considerada problemática.

Entendo que o problema da causalidade é formado por duas dificuldades. A primeira dificuldade consiste em saber em que condições a inferência causal é conhecida, isto é, saber qual seria exatamente o fundamento dessa inferência. A segunda dificuldade consiste em saber se uma vez conhecido o fundamento da inferência causal o seu conhecimento poderia ser justificado. As questões abordadas no primeiro capítulo da presente dissertação serão retomadas neste capítulo a fim de estruturar o raciocínio proveniente das relações causais. Além disso, também será objeto desse terceiro e último capítulo a interpretação naturalista, que tem por objetivo justificar esse tipo de raciocínio. A crença de que o futuro se assemelha ao passado será, resumidamente, o sentimento analisado nesse capítulo. Buscarei examinar por qual motivo acreditamos que o futuro será reflexo do passado, e por que essa crença induz o ser humano a raciocinar causalmente.

¹³¹ Cf. COVENTRY, 2006, p. 1.

3.1 O problema da justificação da causalidade

Entendo que o problema da causalidade é caracterizado por pelo menos duas posições. Uma propondo hipóteses que justificam os argumentos baseados em causas e efeitos, e outra negando a sua justificação. Aparentemente, essas são posições opostas acerca de uma mesma questão. Apesar disso, existem intérpretes que defendem que embora diferentes, elas poderiam ser concebidas como complementares¹³².

A recusa de uma justificação para os argumentos da inferência causal revela que a filosofia de Hume é essencialmente cética. Em *O método cético de oposição na filosofia moderna*, Plínio Smith defende que os desdobramentos da ciência empírica de Hume sobre o entendimento humano o convertem em um cético, pois o princípio que nos leva a pensar a inferência causal não está baseado em nenhum raciocínio ou processo do entendimento¹³³. Sendo assim, essa leitura cética sobre a inferência causal em Hume revela que as conclusões que retiramos da experiência, ao reconhecer os objetos como causa ou efeito, não estão baseadas no raciocínio demonstrativo ou no raciocínio provável¹³⁴. De acordo com Smith, Hume teria negado que a razão tivesse poderes suficientes para desvendar o que permite inferir a existência de um efeito a partir de determinada causa. Ou seja, ao dividir o raciocínio entre demonstrativo e provável¹³⁵, ele teria demonstrado que nenhum desses dois tipos de raciocínios justifica a inferência causal.

Considerando que o raciocínio demonstrativo se ocupa apenas das questões *a priori* (relações de ideias), não existem argumentos demonstrativos que sustentem a inferência causal, pois os argumentos desse tipo de inferência tratam de questões *a posteriori* (questões de fato). Segundo Conte, uma forma também de mostrar que um argumento demonstrativo não pode justificar o emprego da inferência causal é apresentar a possibilidade de sua contradição, visto que argumentos demonstrativos não admitem contradição¹³⁷. Como os objetos da inferência causal são objetos da natureza (questões de fato), e a natureza pode certamente alterar seu curso, uma contradição é sempre possível e, inclusive, aceitável. Embora tudo nos leve a crer que não é a razão demonstrativa quem orienta e possibilita a inferência causal, resta ainda mostrar por

¹³² Cf. CONTE, 2010, p. 218.

¹³³ Cf. SMITH, 2015, pp. 196-197.

¹³⁴ Cf. IEH 4.2.15, SBN 32.

¹³⁵ Conferir seção 2.1 deste trabalho.

¹³⁷ Cf. CONTE, 2010, p. 219.

que a razão provável também não pode cumprir a tarefa de estabelecer as relações entre a causa e efeito e permitir a inferência.

Penso que três proposições podem recusar ao raciocínio provável a justificação da inferência causal, sendo elas: 1) o raciocínio provável se refere a questões de fato; 2) toda questão de fato está fundada na relação de causa e efeito; 3) a inferência causal é uma questão de fato, e enquanto tal está fundada na relação de causa e efeito, cujo conhecimento depende da experiência. Essas três proposições formam o impasse da circularidade¹³⁸. Por impasse da circularidade eu entendo uma explicação circular de um problema, isto é, os objetos que respondem o problema são os mesmos que compõem a questão do problema. No caso da justificação da inferência, declarar que as inferências baseadas na experiência se justificam por argumentos “prováveis” corresponderia a declarar que elas se baseariam em si próprias. Ou seja, seria o mesmo que dizer que uma questão de fato está justificada pela experiência, que é a própria questão de fato. Para explicar de outra forma esse impasse da circularidade, apresento uma breve passagem de Smith em *O ceticismo de Hume*:

As inferências de existência (ou as inferências prováveis) fundam-se na relação de causa e efeito; esta, por sua vez, depende da experiência; e os raciocínios experimentais pressupõem que o futuro seja igual ao passado. Ora, argumentar que o futuro será igual ao passado com base nas inferências de existência é voltar ao ponto e recorrer justamente àquilo que queríamos explicar¹³⁹.

Se a circularidade fosse aceita para explicar a inferência causal, o princípio que nos leva a inferir o efeito de uma causa seria ao mesmo tempo a sua própria causa e o seu próprio efeito. No entanto, como mostrei anteriormente, as conexões causais dependem de ao menos dois objetos distintos, um deles chamado causa e outro chamado efeito. Segundo Hume, “o mesmo princípio não pode ser ao mesmo tempo causa e efeito de outro”¹⁴⁰.

De acordo com esse argumento, a circularidade na busca de fundamentos inviabiliza a razão provável de ser responsável pela inferência, pois tanto a inferência quanto as questões de fato têm um mesmo fundamento baseado na experiência. Sugerindo autoridade à experiência, Hume afirma na *Investigação*¹⁴¹ que causas e efeitos são descobertos pela experiência, e não pela razão. Hume é enfático quanto à autoridade da experiência na questão da causalidade e na condução da vida humana, e considera insensato aquele que diverge dessa asserção. Em uma

¹³⁸ Cf. IEH 4.2.19, SBN 35-6; Cf. CONTE, 2010, p. 219; Cf. FOGELIN, 2009, p. 215.

¹³⁹ SMITH, 1995, p. 81-2.

¹⁴⁰ Cf. T 1.3.6.7, SBN 89-90

¹⁴¹ Cf. IEH 4.1.7, SBN 28; IEH 4.2.20, SBN 36.

passagem do *Tratado*¹⁴², ele qualifica categoricamente a experiência como fundamento da inferência causal. Essas passagens são exemplos da dependência da inferência causal com a experiência. A questão é saber se essa dependência significa também uma justificação para o raciocínio que é engendrado por intermédio da inferência causal.

Para justificar que um objeto A é semelhante a um objeto ou a uma ideia B é preciso constatar nesses objetos a sua ocorrência no mundo, por intermédio das percepções. O mesmo ocorre com a relação de contiguidade, cuja justificação de seus juízos estreitam-se às observações e ocorrências no mundo, para então formar ideias complexas e abstratas dos objetos observados. Por outro lado, a relação de causalidade não possui essa dependência direta com as ocorrências entre os objetos no mundo. É inegável que inferir a existência de um objeto a partir da existência de outro seja tarefa empírica. Apesar da observação e da experiência serem indispensáveis para as inferências causais, essa relação de dependência da inferência para com a experiência é temporária, pois existe um princípio da natureza humana que funciona como uma espécie de substituto da experiência imediata. Esse princípio torna possível raciocinar causalmente sem que seja preciso consultar a experiência. Hume argumenta que se esse princípio substituto da experiência imediata for uma espécie de raciocínio, ele deve ser um raciocínio extremamente básico, pois as crianças e mesmo os animais¹⁴³ são capazes de inferir causalmente, sem um esforço mental refinado. Segundo Hume, trata-se de uma força instintiva na natureza humana capaz de estabelecer harmonicamente a relação entre a causa e o efeito. É um princípio instintivo capaz de absorver as experiências passadas e conduzir algumas de nossas operações mais fundamentais, como é o caso da associação desempenhada pelo princípio da causalidade. Essa força instintiva da natureza humana que estabelece harmonicamente a relação entre a causa e o efeito é chamada por Hume de hábito ou costume.

¹⁴² Cf. T 1.3.6.2, SBN 87.

¹⁴³ Na seção 9 da *Investigação*, Hume se dedica a falar sobre a razão dos animais e faz uma observação analógica, encontrando similaridade entre todos os animais (inclusive o homem). Hume considera evidente que os animais possuem pensamento e cognição. O motivo parece ser muito simples: os animais parecem apresentar comportamento inteligente similar ao comportamento humano. Isso sugere que o mesmo princípio é o causador desse comportamento inteligente tanto no ser humano quanto nos animais. Não se trata de uma inferência demonstrativa, e também não se trata de uma inferência causal, pois a mente dos animais não é um item observável, e o que enxergamos é apenas o seu comportamento. Nesta ocasião, Hume está atribuindo ao instinto animal o equivalente ao que representa a razão para o ser humano. Entretanto, quando a perspectiva de Hume sobre o instinto animal se difere da razão humana e também do instinto humano, a noção de razão animal muda de figura. Isto é, os animais irão agir através desse instinto cuja natureza lhes dotou, usando-o como uma espécie de “substituto” da razão.

O hábito exerce assim um papel central no raciocínio causal. Se acreditamos genuinamente que, como nos exemplos de Hume na *Investigação*¹⁴⁴, o sol nascerá amanhã, ou que o fogo gerará o calor e a neve o frio, acreditamos em virtude do hábito. Toda e qualquer experiência é, antes de realizada, inteiramente desconhecida, pois cada experiência é diferente, ao menos em grau, uma da outra. Então o que confere ao hábito a certeza sobre questões ainda não observadas? Se para conectar as ideias por suas semelhanças confiamos, antes de mais nada, na experiência imediata ou na memória, por que para conectar a causa ao efeito podemos confiar apenas no hábito? Se o objetivo é justificar o argumento do raciocínio causal, essas questões precisam ser examinadas.

Justificar o conhecimento derivado do raciocínio causal não aparenta ser um grande problema para Hume. Isto é, para ele essa justificação da causalidade está no fato de que esse conhecimento é, antes de qualquer coisa, uma relação natural, e “apenas enquanto ela é uma relação natural, produzindo uma união entre nossas ideias, que somos capazes de raciocinar ou fazer qualquer inferência”¹⁴⁵. Hume também adota oito regras gerais para se julgar sobre causas e efeitos¹⁴⁶. Ele acredita conter nessas regras toda a lógica do raciocínio causal. Segundo ele, essas regras asseguram a validade do conhecimento proveniente do raciocínio causal, embora acredite que tais regras possam ser supridas por princípios naturais do entendimento.

A dificuldade de justificar o raciocínio causal surge, portanto, como um problema na literatura secundária. Para Hume, o conhecimento causal é assegurado pelas oito regras para se julgar sobre causas e efeitos e também pelos princípios naturais de nosso entendimento, a saber, o princípio da causalidade, da semelhança, da contiguidade e o princípio do hábito. Dessa forma, para tratar do problema da justificação do raciocínio causal, discutirei ao longo deste terceiro capítulo os seguintes temas: a teoria da inferência causal, o papel e a natureza do hábito, bem como a relação do raciocínio causal com a experiência.

3.2 A inferência causal e o papel do hábito

Um dos elementos que constituem a noção humeana de causalidade é a inferência. Ao observar, por exemplo, uma ação x que se relaciona com um objeto x' , percebo que, de alguma forma, o movimento x'' que ocorre em x' proveniente dessa relação é causado por x . Isso

¹⁴⁴ Cf. IEH 4.1.2, SBN 25-6; IEH 4.1.13, SBN 31-2; IEH 12.3.28, SBN 163-4.

¹⁴⁵ T 1.3.6.16, SBN 94.

¹⁴⁶ Essas regras estão em T 1.3.15.1-12, SBN 173-6, mas suas aplicações podem ser encontradas ao longo da apresentação do princípio da causalidade, na seção 2.2.4 do presente trabalho. Não obstante, também apresentarei detalhadamente cada uma dessas oito regras na seção 3.3.1.

significa que, resumidamente, ao observar tal relação, concluo que a ação x , ao se relacionar com o objeto x' , é a causa do movimento x'' . A inferência que realizo nesta ocasião é uma inferência causal, em que x , ao se relacionar com x' , é identificado como a causa do movimento x'' . Também é correto afirmar que infiro que o movimento x'' é efeito da ação de x com x' , ou então que x , ao se relacionar com x' , causa x'' . E isso revela que a inferência causal é um processo mental que realizo a partir de observações das relações entre os objetos que, quando semelhantes, infiro que se “comportarão” da mesma maneira. Coventry sintetiza o processo de formação da inferência a partir de duas situações. A primeira situação é a descoberta de um objeto que está sempre acompanhado de um mesmo efeito. A segunda situação consiste em perceber a semelhança do primeiro objeto com um segundo objeto. Ao considerar essas situações, a conclusão é a de que objetos semelhantes em aparência seguirão com efeitos semelhantes¹⁴⁷.

A inferência não é um processo que denota características dos próprios objetos. Ela não é algo que emana, factualmente, dos objetos e de suas relações. Há uma passagem do *Tratado* em que Hume apresenta uma breve explicação de sua teoria da inferência causal:

Lembramo-nos de ter tido exemplos frequentes da existência de objetos de uma certa espécie; e também nos lembramos que os indivíduos de uma outra espécie de objetos sempre acompanharam os primeiros, existindo em uma ordem regular de contiguidade e sucessão em relação a eles. Assim, lembramo-nos de ter visto aquela espécie de objetos que denominamos *chama*, e de ter sentido aquela espécie de sensação que denominamos *calor*. Recordamo-nos, igualmente, de sua conjunção constante em todos os casos passados. Sem mais cerimônias, chamamos à primeira de *causa* e à segunda de *efeito*, e inferimos a existência de uma da existência da outra¹⁴⁸.

Nesse exemplo, a inferência é concebida como um processo mental que torna possível o raciocínio causal. Ou seja, inferir a existência de um objeto a partir da existência de um outro é a maneira que encontramos para pensar que um desses objetos seja a causa da existência, enquanto o outro seja o efeito desse objeto causador.

Ao investigar a epistemologia e a ciência do homem de Hume, Monteiro afirma que as relações causais só podem ser estabelecidas entre observáveis¹⁵⁰. Para Monteiro, há um limite para a inferência causal, isto é, segundo ele só é possível realizar uma inferência causal quando há observação, logo o limite da inferência causal é circunscrito pelo observável. Há uma passagem de Hume que confirma essa leitura: “É apenas pela *experiência*, portanto, que

¹⁴⁷ Cf. COVENTRY, 2007, p. 85.

¹⁴⁸ T 1.3.6.2, SBN 87.

¹⁵⁰ Cf. MONTEIRO, 2009, p. 26.

podemos inferir a existência de um objeto da existência de outro¹⁵¹”. O termo observável usado por Monteiro refere-se àquilo que pode ser experienciado. Portanto, também é razoável referir-se à experiência como tudo aquilo que é observável, tendo em vista que a observação é uma forma de se experienciar um objeto qualquer.

Conforme argumentei na seção anterior, não há um raciocínio responsável pela inferência causal, tampouco há nos objetos uma ligação observável que os conecta. Porém, existe um princípio na natureza humana que conduz naturalmente essa ligação entre a causa e o efeito, um princípio capaz de absorver as experiências e conduzir nossa mente ao raciocínio causal. Tal princípio, essa força instintiva na natureza humana que estabelece harmonicamente essa relação entre a causa e o efeito, é o que Hume chama de hábito ou costume. Para Hume, o princípio do hábito é responsável pela correspondência entre a causa e o efeito e enquanto tal é um princípio necessário à sobrevivência da espécie humana¹⁵². É em virtude do hábito que o ser humano é capaz de, por exemplo, se orientar para o futuro com base no passado. Sem o princípio do hábito não inferimos a ocorrência de um evento a partir da aparição de outro¹⁵³. Dessa forma, o hábito é um instinto que é parte fundamental do raciocínio causal. Ao indicar o papel e também a importância desse princípio sobre a vida humana, Hume assegura o seguinte:

Se a presença de um objeto não excitasse instantaneamente a ideia dos objetos que a ele comumente se associam, todo o nosso conhecimento teria de ficar circunscrito à estreita esfera de nossa memória e de nossos sentidos, e jamais teríamos sido capazes de ajustar meios a fins ou de empregar nossos poderes naturais seja para produzir o que é bom, seja para evitar o que é mau¹⁵⁴.

Conforme Stroud observa, o ser humano tem curiosidade de entender o mundo. Para entender o mundo é preciso descobrir o que realmente faz as coisas acontecerem como acontecem. E descobrir como as coisas acontecem é descobrir a causa dos acontecimentos¹⁵⁵. Entender que determinado objeto é causa ou efeito de outro é entender também que existe uma ligação entre os objetos. O que se busca entender nessa situação é, nas palavras de Hume, “aquela energia na causa, por meio da qual opera sobre seu efeito, aquela ligação que os associa juntos”¹⁵⁶. Essa ligação é apenas uma determinação da mente adquirida pelo hábito. A energia que liga a causa ao efeito não está nos objetos, a energia está em nós. Em outras palavras, a

¹⁵¹ T 1.3.6.2, SBN 87.

¹⁵² Cf. IEH 5.2.21, SBN 54-5.

¹⁵³ Cf. CONTE, 2010, p. 220.

¹⁵⁴ IEH 5.2.21, SBN 54-5.

¹⁵⁵ Cf. STROUD, 2008, p. 172.

¹⁵⁶ T 1.4.7.5, SBN 266-7.

energia associativa é produto do hábito, e o hábito é um princípio da própria natureza humana. Embora a nova ciência de Hume, ou a ciência do homem, adote a experiência como elemento insubstituível na aquisição de conhecimento, é o princípio do hábito que atravessa a fronteira da experiência imediata e nos informa acerca do inobservado.

Hume argumenta que, por definição, “sempre que a repetição de algum ato ou operação particular produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que se esteja impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é o efeito do hábito”¹⁵⁷. De acordo com Conte, o hábito é “o princípio que permite ao homem ultrapassar a experiência imediata e chegar ao conhecimento das questões de fato”¹⁵⁸. E esse é o motivo de o hábito ser o instinto que permite o avanço da Ciência do Homem de Hume, pois é ele que através da conexão causal entre os eventos ou entre os fenômenos nos permite, por exemplo, saber como agir em situações já vivenciadas, tornando assim útil a experiência e também possibilitando um conhecimento que independe diretamente dela. Em linhas gerais, o hábito destaca-se pela notável capacidade de tornar uma conjunção constante, percebida entre os objetos ou eventos relacionados, em uma conjunção habitual.

O hábito é o princípio que instintivamente associa os objetos em uma relação, pois ele nos faz esperar, como uma espécie de sentimento, que a conjunção constante se repita. A diferença entre uma conjunção constante e uma conjunção habitual é, portanto, apenas de grau. A conjunção constante é assimilada quando observamos objetos semelhantes produzindo efeitos semelhantes, enquanto a conjunção habitual é o sentimento de que efeitos semelhantes surgirão novamente de causas semelhantes. A intensidade é a diferença entre a conjunção constante e a conjunção habitual. Para Hume, a crença na conjunção habitual é uma operação da natureza humana que nos faz inevitavelmente esperar a conjunção entre os objetos¹⁵⁹. E afirmando a importância desse princípio, Hume argumenta que:

O hábito é, assim, o grande guia da vida humana. É só esse princípio que torna nossa experiência útil para nós, e faz-nos esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhante às que ocorreram no passado. Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos. Jamais saberíamos como adequar meios a fins, nem como empregar nossos poderes

¹⁵⁷ IEH 5.1.5, SBN 43.

¹⁵⁸ CONTE, 2010, p. 221.

¹⁵⁹ Cf. IEH 5.1.8, SBN 46-7.

naturais para produzir um efeito qualquer. Pôr-se-ia de imediato um fim a toda ação, bem como à parte principal da especulação¹⁶⁰.

Ou, em outras palavras, tendo descoberto, em muitos casos, que dois tipos quaisquer de objetos – chama e calor, neve e frio – estiveram sempre associados um ao outro, se a chama ou a neve se apresentarem novamente aos sentidos, a mente é levada pelo hábito a esperar calor e frio, e a acreditar que tal qualidade está presente e irá revelar-se se examinada de perto¹⁶¹.

Segundo Hume, a nossa mente é levada pelo hábito a esperar e acreditar que situações semelhantes já experienciadas voltem a acontecer, isto é, o hábito não determina que tais situações devam necessariamente se repetir, uma vez que, conforme exposto anteriormente, a condição natural dos fatos no mundo (das questões de fato) pode mudar sem implicar contradição. Se as relações causais percebidas entre os objetos são construções mentais, então não é correto atribuir as suas características aos próprios objetos ou aos eventos relacionados. Tampouco se deve, segundo Hume, considerar o hábito como um processo racional que conduz as nossas inferências, isto é:

Assim como essa operação da mente pela qual inferimos efeitos semelhantes de causas semelhantes e vice-versa é tão essencial à subsistência de todas as criaturas humanas, não é provável que ela pudesse ser confiada às falazes deduções de nossa razão – que é lenta em suas operações, não está presente em nenhum grau durante os primeiros anos da infância, e, na melhor das hipóteses, revela-se extremamente sujeita a erros e equívocos em todas as épocas e períodos da vida humana. Está mais de acordo com a costumeira sabedoria da natureza que uma atividade mental tão necessária seja garantida por meio de algum instinto ou tendência mecânica, capaz de mostrar-se infalível em suas operações, de manifestar-se desde o primeiro aparecimento de vida e do pensamento, e de proceder independentemente de todas as laboriosas deduções do entendimento¹⁶².

Diferentemente das relações de semelhança e contiguidade, a dificuldade da relação de causalidade é outra. Hume entende que das três relações que não dependem apenas de ideias, a relação de causalidade é a única que nos informa acerca da existência daquilo que não experimentamos, ou seja, é a única relação que nos remete para além dos sentidos¹⁶³. E se “não é um argumento que obriga a mente a dar este passo”, a conclusão de Hume é que “ela deve estar sendo conduzida por algum outro princípio de igual peso e autoridade, e esse princípio preservará sua influência por todo o tempo em que a natureza humana permanecer a mesma”¹⁶⁴. Esse princípio é, como verifiquei, o hábito. E dessa explicação parece emergir a seguinte questão: é possível que o hábito seja o princípio capaz de justificar a causalidade e nossas

¹⁶⁰ IEH 5.1.6, SBN 44-5.

¹⁶¹ IEH 5.1.8, SBN 46-7.

¹⁶² IEH 5.2.22, SBN 55.

¹⁶³ Cf. T 1.3.2.3, SBN 74.

¹⁶⁴ IEH 5.1.2, SBN 41-2.

crenças em suas relações? Para investigar esse problema, que é a questão crucial desta dissertação, seguirei com uma investigação sobre a natureza do hábito.

3.2.1 A natureza do hábito: a experiência e o inobservável

O hábito é o resultado de nossas relações com os objetos e com os fatos que ocorrem no mundo, mas ele próprio não é um fenômeno observável no mundo. Isso porque o hábito é um processo mental. Assim como os princípios associativos de semelhança, de contiguidade e de causalidade são, via de regra, princípios universais e gerais que se relacionam intimamente com a natureza humana e surgem como uma força instintiva e elementar, e por isso são denominados de princípios, o hábito segue o mesmo raciocínio. Em outras palavras, o hábito é um princípio pois sua “aparência” está intimamente ligada à natureza humana, e tão somente por ela pode ser explicado. Porém, os princípios de semelhança, de contiguidade e de causalidade podem ser, em certo sentido, “observados” através dos objetos relacionados, enquanto o hábito é tão somente “percebido” como uma força instintiva por aquele que sente tal força.

Ao pensar na relação causal enquanto a “operação mental pela qual inferimos efeitos semelhantes de causas semelhantes e vice-versa”¹⁶⁵, e seguro de que “o hábito é o princípio pelo qual veio a se produzir essa correspondência”¹⁶⁶, Hume apresenta exemplos sobre a natureza do hábito da seguinte maneira:

Assim como a natureza ensinou-nos o uso de nossos membros sem nos dar o conhecimento dos músculos e nervos que os comandam, do mesmo modo ela implantou em nós um instinto que leva adiante o pensamento em um curso correspondente ao que ela estabeleceu para os objetos externos, embora ignoremos os poderes e as forças dos quais esse curso e sucessão regulares de objetos totalmente depende¹⁶⁷.

O raciocínio causal é uma operação mental constituída pela experiência, pela conjunção constante observada repetidas vezes nos eventos e nos objetos semelhantes por meio de nossos sentidos, pela prioridade temporal da causa, pela inferência causal, e é, por sua vez, assegurada pelo princípio do hábito. A passagem anterior revela que o hábito é, por sua vez, um instinto natural que ocorre de forma mecânica e segura¹⁶⁸, atuando no íntimo da natureza humana, revelando aspectos inobserváveis dos objetos que, como se sabe, podem ser úteis para a sobrevivência e para o progresso humano. Monteiro destaca que o elemento decisivo para o

¹⁶⁵ IEH 5.2.22, SBN 55.

¹⁶⁶ IEH 5.2.21, SBN 54-5.

¹⁶⁷ IEH 5.2.22, SBN 55.

¹⁶⁸ Hume entende que devemos confiar nos instintos que a natureza nos dotou, por isso é seguro confiar ao hábito a função que ele exerce.

surgimento do hábito é o número de repetições das experiências que realizamos, a fim de constatar a presença da conjunção constante entre os eventos¹⁶⁹. Essa observação de Monteiro pode ser verificada na seguinte passagem de Hume da *Investigação*, em que ele se dedica a falar da ideia de conexão necessária:

Quando olhamos para os objetos ao nosso redor e consideramos a operação das causas, não somos jamais capazes de identificar, em um caso singular, nenhum poder ou conexão necessária, nenhuma qualidade que ligue o efeito à causa e torne o primeiro uma consequência infalível da segunda. De fato, tudo que descobrimos é que o efeito realmente se segue à causa. O impulso da primeira bola de bilhar é acompanhado do movimento da segunda, e isso é tudo que é dado a nossos sentidos *externos* [...] não somos jamais capazes de conjecturar qual efeito resultará de um objeto na primeira vez em que ele nos aparece¹⁷⁰.

Em seu artigo intitulado *Hume on unobservables entities*, Chibeni comenta algumas passagens das obras de Hume para investigar e assumir uma posição positiva quanto a inobserváveis em sua epistemologia. Chibeni atribui ao hábito um papel análogo ao de um mecanismo de natureza psicológica, pois é inobservável. Esse mecanismo chamado hábito é o que justifica a extrapolação dos limites da observação, isto é, com o hábito a observação não é mais necessária para se tirar conclusões da experiência. Segundo ele, há uma série de hipóteses de Hume que postulam a existência de processos mentais inobserváveis¹⁷¹. Essas hipóteses são extraídas de passagens extraídas do *Tratado* e da *Investigação*. Na *Investigação*, Hume afirma que “todas as inferências da experiência são, pois, efeitos do hábito, não do raciocínio”¹⁷³. Essa afirmação nos permite pensar que o hábito é determinante para as inferências causais. Isto é, considerando que o objeto *a* é efeito do objeto *b*, segue-se que o primeiro objeto (*a*) foi determinado pelo segundo (*b*), ou que o segundo (*b*) é determinante do primeiro (*a*).

Outras passagens de Hume apontam, dessa vez no *Tratado*, duas hipóteses que envolvem explicitamente inobserváveis¹⁷⁴. Na primeira passagem, ao apresentar pela primeira vez os princípios que associam as ideias, Hume compreende os princípios como elementos naturais e inobserváveis que atuam sobre a mente. Acerca desses princípios, Hume afirma que “devemos vê-los apenas como uma força suave, que comumente prevalece”¹⁷⁵. Dessa passagem se extrai a primeira hipótese acerca de inobserváveis na teoria humeana. A força suave é o

¹⁶⁹ Cf. MONTEIRO, 2005, p.121.

¹⁷⁰ IEH 7.1.6-7, SBN 63.

¹⁷¹ Cf. CHIBENI, 2018, p. 132.

¹⁷³ IEH 5.5, SBN 43.

¹⁷⁴ Cf. CHIBENI, 2018, p.133.

¹⁷⁵ T 1.1.4.1, SBN 10-11.

elemento inobservável, pois a força que leva a inferir a existência de um objeto a partir da existência de outro não é um dado empírico. Observar a relação entre os objetos é diferente de inferir suas existências por meio de um princípio natural, que atua como uma força constante e suave. Na segunda passagem do *Tratado* que envolve inobserváveis, após apresentar as condições em que a causalidade é empregada, Hume diz o seguinte:

Eis aqui uma espécie de *atração*, cujos efeitos no mundo mental se revelarão tão extraordinários quanto os que produz no mundo natural, assumindo formas igualmente numerosas e variadas. Seus efeitos são manifestos em toda parte; quanto a suas causas, porém, estas são em sua maioria desconhecidas, devendo ser reduzidas a qualidades *originais* da natureza humana, as quais não tenho pretensão de explicar¹⁷⁶.

Embora os efeitos do princípio de causalidade sejam manifestos em toda parte, suas causas, porém, são inobserváveis. Nessa passagem Hume declara que as causas desses princípios são desconhecidas. Dessa forma, as causas da aparição desses princípios são compreendidas apenas como um instinto humano, isto é, suas causas são reduzidas a uma qualidade original da natureza humana. Se trata de uma qualidade humana que atua como um instinto de força suave inobservável.

Dessas duas passagens são extraídas hipóteses sobre os possíveis mecanismos neurológicos e causais dos princípios de associação que são, por sua vez, inobserváveis¹⁷⁷. A hipótese de inobserváveis na teoria humeana também pode ser extraída da seguinte máxima: “Quando uma impressão se torna presente a nós, ela não apenas conduz a mente às ideias com que está relacionada, mas também comunica-lhes parte de sua força e vividez”¹⁷⁸. Diferentemente das impressões que são percebidas e observadas pelos sentidos, essa comunicação sobre a força e a vividez das impressões não é um fenômeno observável. A força e a vividez não são dados empíricos, assim como a comunicação dessas informações também não é um elemento observável. É nessa mesma máxima que o princípio do hábito está inserido. Para ilustrar esse cenário, recordemos de uma das impressões que compõe a ideia de causalidade, a impressão de propensão. A propensão é uma impressão interna que depende do hábito para sua “manifestação” na mente humana. O hábito é concebido por Hume como um princípio humano, portanto é elementar que o seu “aparecimento” esteja ligado a uma

¹⁷⁶ T 1.1.4.6, SBN 12-3.

¹⁷⁷ Cf. T 1.2.5.20, SBN 60-1; Cf. CHIBENI, 2018, p. 133.

¹⁷⁸ T 1.3.8.2, SBN 98-9.

particularidade da natureza humana. Na qualidade de um princípio da natureza humana, o hábito não pode ser factualmente observado no objeto que ocasiona a impressão interna de propensão, tampouco no próprio ser humano. Contudo, sem o hábito, ou sem essa comunicação inobservável do hábito, seria impossível formar a ideia de que há uma conexão entre os objetos.

Outro momento em que se pode notar hipóteses de inobserváveis na teoria de Hume é quando ele oferece exemplos sobre os artifícios usados pelos poetas em suas fábulas e poemas. Os poetas, segundo ele, misturam a verdade e a falsidade para causar uma impressão mais profunda sobre a imaginação e sobre a fantasia de seus leitores. Eles contam alguma proposição verdadeira e a partir dela espalham informações que não condizem com a realidade, relacionando a verdade e a falsidade em um mesmo pensamento. Segundo Hume, “a vividez da primeira concepção espalha-se pelas relações, e é transmitida, como se através de dutos ou canais, a toda ideia que tenha alguma comunicação com a primeira”¹⁷⁹. É através desses minúsculos¹⁸⁰ e inobserváveis dutos ou canais que fluem o que Hume chama de “espíritos animais”¹⁸¹. Note que ao falar de “dutos ou canais” Hume está mais uma vez comunicando sobre inobserváveis em sua teoria. Essa é a questão que eu desejo levantar.

Essas hipóteses acerca de inobserváveis na teoria humeana têm um impacto sobre a compreensão do princípio do hábito. Elas exprimem a irreducibilidade do hábito a qualquer outro elemento e também a sua não manifestação no mundo fenomênico. Dizer que o hábito é um princípio natural inobservável é, de certa forma, incompatível com aquilo que o constitui. O hábito é formado a partir das experiências realizadas e observadas no mundo, mas ele próprio não é um fenômeno observável. Com o auxílio do hábito é possível inferir a existência dos objetos cuja união é constante. A observação é fundamental para a constatação da união entre os objetos, mas o hábito é capaz de unir em uma relação causal objetos ainda não observados. Essa característica é o diferencial do hábito em relação a outros princípios naturais, mas é também a sua dificuldade. Se o hábito é um elemento inobservável e prediz características e condições de objetos ainda não observados, é possível justificar objetivamente a crença nas

¹⁷⁹ T 1.3.10.7, SBN 122.

¹⁸⁰ Chibeni se refere a estes dutos ou canais como “*brain’s minute pipes or canals*”. Por não encontrar uma tradução mais adequada para essa expressão, utilizarei a palavra minúsculo para mensurar esses dutos ou canais. Não obstante, gostaria de deixar aqui registrado que uma unidade de medida mais diretamente ligada ao cérebro me parece mais adequada. Para maiores detalhes, ver Chibeni, 2018 pp. 133-134.

¹⁸¹ Esse termo é usado por Hume para expressar uma motivação espontânea, ou estado de ânimo. No emprego de tal termo para definir a sua função, Hume afirma em T 1.2.5.20, SBN 60-1, que “a mente é dotada do poder de despertar qualquer ideia que lhe aprouver, quando ela envia os espíritos animais para a região do cérebro em que está localizada tal ideia, esses espíritos sempre a despertam, penetrando precisamente nas vias apropriadas e vasculhando o compartimento a ela pertencente”.

relações causais que são produzidas pelo hábito? O hábito surge das repetidas observações realizadas através da experiência, mas ele próprio não é a experiência que realizamos. Esse fator impossibilita a verificação empírica e objetiva de sua aparição, assim como impede de justificar objetivamente as crenças concebidas pelo princípio do hábito.

De acordo com Monteiro, “o hábito é a causa de nosso conhecimento da realidade além do observado, a última causa que a teoria humeana pôde chegar, renunciando a ‘apontar a causa dessa causa’”¹⁸². Essa afirmação de Monteiro reforça a interpretação que compreende o hábito como um princípio cuja origem se encontra no íntimo da natureza humana. Ou seja, Hume apenas aponta sob quais bases e estruturas (conceituais) o hábito está apoiado, mas não chega a explicar o funcionamento de tais bases e estruturas.

O hábito é certamente um princípio fundamental para o raciocínio causal, e nos direciona instintivamente a esperar, dada conjunção constante, movimentos semelhantes de ações semelhantes. Deste modo, o hábito nos proporciona a capacidade ímpar de guiar-nos rumo ao progresso, e também de auxiliar-nos – em razão de ele ser um princípio capaz de prever, de certo modo, as ocorrências dos eventos e dos fenômenos no mundo – na preservação de nossas vidas. Porém, não conseguimos justificar racionalmente¹⁸³ a sua aparição, e tampouco justificar objetivamente o seu emprego na conduta das inferências causais ou do próprio raciocínio causal. Toda essa circunstância – que considero ser um problema para o emprego seguro do raciocínio causal – continua a ser um obstáculo para a justificação do conhecimento proveniente do raciocínio causal.

3.3 O fundamento do raciocínio causal

No primeiro capítulo eu reconstruí, a partir da teoria humeana da percepção e do princípio da cópia, a noção de ideia. No segundo capítulo, expliquei, baseado na estrutura fornecida por Hume acerca do funcionamento da mente humana, as categorias do raciocínio e também a sua constituição a partir da articulação entre as ideias. Na presente seção, pretendo mostrar que o raciocínio causal pode ser desvendado a partir de suas bases. Validar o conhecimento causal envolve também apresentar os fundamentos do raciocínio causal. Se é o meu objetivo justificar o emprego e a crença no conhecimento causal, exibir as bases que

¹⁸² MONTEIRO, 2009, p. 36.

¹⁸³ Visto que, em conformidade com o que examinamos ao longo deste trabalho, não se trata de um raciocínio demonstrativo, e tão pouco um raciocínio provável. Para maiores detalhes, ver as seções 2.1 e 2.2.4 deste trabalho.

sustentam o raciocínio formador de tal conhecimento deve ser também o meu objeto de investigação.

Pensar acerca dos fundamentos do raciocínio causal é tarefa constante entre os estudiosos de Hume. Para Coventry, por exemplo, a experiência é peça central nas análises de Hume a respeito do tema. Segundo a autora, Hume demonstra imensa confiança na experiência passada, mas também segue motivado a investigar os fundamentos dessa confiança¹⁸⁴. Essa confiança na experiência afasta Hume, de certa maneira, de uma preocupação em justificar o emprego do raciocínio causal, pois ele simplesmente confia na experiência passada que, em última instância, nos conduz a tal raciocínio e legitima o seu emprego. Por outro lado, Coventry afirma que Hume tem uma curiosidade filosófica de investigar quais são as bases e os fundamentos que estão na origem deste raciocínio causal que conduz as nossas vidas. Compartilho dessa curiosidade ao buscar respostas para essa que é a questão central deste trabalho.

Como mostrei anteriormente, os argumentos baseados na causa e efeito não podem ser justificados pelo raciocínio demonstrativo e tampouco pelo raciocínio provável. Todavia, existe no *Tratado* um momento em que Hume revela que o seu interesse não é exatamente o de justificar, encontrar, ou de explicar a origem da causa inicial de nossos raciocínios causais, pois isso seria uma investigação extenuante e imprecisa. Isso porque “seus efeitos são manifestos em toda parte; quanto a suas causas, porém, estas são em sua maioria desconhecidas, devendo ser reduzidas a qualidade originais da natureza humana, as quais não tenho a pretensão de explicar”¹⁸⁵. Em vista dessa dificuldade, Hume reconhece que se sentiria satisfeito caso conseguisse fundamentar sua doutrina a partir de uma quantidade razoável de experimentos. Sobre essa decisão, Hume comunica o seguinte:

Não há nada tão necessário, para um verdadeiro filósofo, como a moderação do desejo excessivo de procurar causas; ele deve sentir-se satisfeito ao *fundamentar* uma determinada doutrina em um número suficiente de experimentos, se perceber que um exame mais prolongado o levaria a especulações obscuras e incertas. Nesse caso, sua investigação seria muito mais bem empregada no exame dos efeitos do que nas causas de seu princípio¹⁸⁶.

Na *História natural da religião*, ao tratar da origem do politeísmo, Hume apresenta um longo e esclarecedor parágrafo sobre o nosso desconhecimento de certas causas. Esse parágrafo

¹⁸⁴ Cf. COVENTRY, 2007, p. 87.

¹⁸⁵ T 1.1.4.6, SBN 12-3.

¹⁸⁶ T 1.1.4.6, SBN 12-3. Itálico nosso.

evidencia mais uma vez que, entre os objetivos de Hume, não está a busca incessante pela causa original de nossos raciocínios, ou sequer a busca pela causa original dos eventos que se dão no mundo:

Estamos colocados neste mundo como em um grande teatro, onde as verdadeiras origens e causas de cada acontecimento nos estão inteiramente ocultas [...] Essas *causas desconhecidas* tornam-se, pois, o objeto constante de nossa esperança e medo; e, enquanto nossas paixões são continuamente excitadas pela ansiosa expectativa dos acontecimentos, empregamos também a imaginação, a fim de formar uma ideia sobre esses poderes, dos quais dependemos totalmente. Se os homens pudessem dissecar a natureza de acordo com a filosofia mais provável ou, pelo menos, com a mais inteligível, descobririam que tais causas consistem apenas na peculiar constituição e estrutura das partes diminutas de seus próprios corpos e dos objetos exteriores, e que, por um mecanismo regular e constante, produz todos os acontecimentos que tanto os inquietam [...] Quanto mais os homens examinam essas causas desconhecidas e a incerteza de sua operação, menos satisfação alcançam em suas investigações...¹⁸⁷.

Se Hume não está interessado em encontrar a origem ou a causa original do raciocínio causal, mas sim fundamentar sua doutrina nos limites da investigação filosófica, o movimento circular¹⁸⁸ entre as questões de fato e a causa e o efeito parece alinhado aos seus objetivos. A hipótese em questão é a de que o fundamento das questões de fato está na causa e no efeito. Sabendo que as causas e os efeitos são descobertos pela experiência¹⁸⁹, por esse sistema regresso voltamos para as questões de fato, pois são elas os objetos da experiência. Essa breve análise indica quais são os objetos que se relacionam com o ser humano na constituição do raciocínio causal, e assim o fundamento do raciocínio causal é processado por meio de uma circularidade, onde uma questão de fato (causalidade ou inferência causal) é o fundamento de outra questão de fato (experiência com os objetos). A aceitação dessa circularidade é representada pela visão coerentista¹⁹⁰. De acordo com a visão coerentista, nem todo sistema circular é vicioso, e pode, portanto, contribuir para justificar questões epistemológicas.

Como mostrei no capítulo anterior, eu entendo que Hume se afasta dessa visão coerentista pois ele não acredita que a circularidade possa resolver a questão do fundamento. A solução pela circularidade é objeto de controvérsia. Aqueles que defendem uma circularidade na justificação de certas crenças compreendem a circularidade da mesma maneira daqueles que consideram esse sistema circular problemático. A aceitação ou a recusa da circularidade para

¹⁸⁷ HNR 3.1, Bea 40.

¹⁸⁸ Conferir seção 3.1 do presente trabalho.

¹⁸⁹ Cf. IEH 4.1.7, SBN 28.

¹⁹⁰ Cf. SMITH, 2018, p. 115.

justificar questões epistemológicas é, portanto, uma questão de perspectiva. Aqueles que defendem a circularidade asseguram a existência de uma coerência interna, pois ao buscar suas respostas nos próprios fatores que compõem o problema, isto é, ao retornar ao seu ponto de partida para formular suas respostas, acreditam ter estabelecido uma ligação harmônica entre os fatores de tal modo que pensam que essa solução responde satisfatoriamente o problema. Porém, penso que Hume considera que a circularidade é um sistema viciado em si, que não explica o fundamento da causalidade, embora ele reconheça que todo raciocínio acerca das questões de fato funda-se na causalidade¹⁹¹. E o que significa dizer que todo raciocínio acerca das questões de fato funda-se na causalidade, senão que o fator que compõe o problema é também a sua resposta? Pensar a causalidade é pensar uma questão de fato, visto que a causalidade é produto de dados empíricos, sem os quais jamais se pensaria a causalidade. Para justificar os raciocínios acerca das questões de fato, e então explicar a causalidade, é preciso encontrar o seu fundamento. E a resposta é que o fundamento de toda questão de fato está na própria causalidade. Essa é uma solução que recorre à circularidade para responder a questão do fundamento da causalidade.

O emprego da causalidade se resume em inferir o movimento de um objeto a partir da existência de outro. Relacionar a causa ao efeito é um exercício mental de causalidade, a sua possibilidade depende dos sentidos e das experiências com os objetos no mundo. O problema é que considerando a experiência um instrumento elementar da causalidade, não é possível que ela própria, a experiência, em um movimento circular, possa ser ao mesmo tempo a causa e o efeito de uma mesma questão. Deste modo, penso que o coerentismo não é uma solução para se fundamentar o raciocínio causal, visto que isso implica em assumir como certo o próprio ponto em questão.

Além disso, há evidências, que podem ser verificadas nas passagens do *Tratado* e da *História natural da religião*, de que Hume recusa que uma regressão ao infinito possa fundamentar a causalidade¹⁹². Segundo Hume, aqueles que insistem na solução do infinitismo estão enganados e cairão em especulações obscuras e incertas. Deste modo, acredito que o infinitismo¹⁹³ também não é uma solução para a justificação dos raciocínios causais. A regressão ao infinito pressupõe uma quantidade infinita de provas para justificar, por exemplo, a crença em um argumento. Se a experiência passada servisse como prova das inferências

¹⁹¹ Cf. IEH 4.19, SBN 35-6.

¹⁹² Cf. T 1.1.4.6, SBN 12-3; Cf. HNR 3.1, Bea 40.

¹⁹³ Cf. FOGELIN, 2017, p. 115-116; Cf. SMITH, 2018, p. 115.

realizadas no presente, esta precisaria de uma experiência adicional, e esta, de uma outra experiência, e esta, de uma outra, e assim sucessivamente ao infinito. Ao contrário do que pensa Hume, no infinitismo essa regressão ao infinito para justificar as crenças é uma virtude, e não um problema a ser combatido. Para Hume a regressão infinita na busca de uma causa original é um processo excessivo e infrutífero, e em nada se assemelha com a verdadeira investigação filosófica. Conforme ele afirma no *Tratado*¹⁹⁴, uma investigação filosófica deve ser, por excelência, moderada e circunscrita a um número limitado de casos, condição essa impossível em uma regressão ao infinito.

Outra corrente que pode ser considerada para justificar o raciocínio causal é o fundacionismo. Essa interpretação sustenta que “se pode resistir ao modo da regressão ao infinito e encontrar um fundamento para as nossas crenças”¹⁹⁵. Ao investigar alternativas plausíveis para o emprego do fundacionismo no empirismo, Meyers discute teorias e hipóteses que visam assegurar a legitimidade do conhecimento do mundo através de suas bases. Para esse fim, Meyers recusa tanto o infinitismo quanto o coerentismo¹⁹⁶. Acerca do infinitismo, ele diz que a regressão ao infinito, como o próprio Hume sinaliza, torna os raciocínios meramente hipotéticos. Ao exigir uma quantidade infinita de provas para justificar determinada crença, nenhuma crença será verdadeiramente justificada, pois se trata de uma tarefa interminável. A respeito da circularidade sustentada pelo coerentismo, Meyers considera que o apelo à justificação circular tão-somente repete a questão, insistindo em responde-la com os mesmos objetos que a compõe. A alternativa sustentada por Meyers para justificar certas crenças é a leitura fundacionista.

Uma interpretação fundacionista elimina o caráter hipotético da justificação. Se por um lado o infinitismo encoraja uma regressão ao infinito para justificar determinada crença, situação que o converte em uma solução puramente hipotética, por outro lado o fundacionismo argumenta em favor de uma busca limitada, uma investigação cujo objetivo é encontrar um fundamento da crença. Essa característica limitante da busca fundacionista anuncia também a tangibilidade de sua solução. Eu acredito que essa seja a diferença mais relevante entre essas duas interpretações: a interpretação fundacionista é mais palpável do que os argumentos hipotéticos do infinitismo. Outro ponto é a diferença entre o fundacionismo e o coerentismo. A dificuldade do coerentismo está em identificar um objeto capaz de responder a questão sem

¹⁹⁴ Cf. T 1.1.4.6, SBN 12-3.

¹⁹⁵ SMITH, 2018, p. 115.

¹⁹⁶ Cf. MEYERS, 2006, p.76.

regressar ao seu ponto de partida. Pense na seguinte questão: como é possível justificar o raciocínio causal? No infinitismo, por exemplo, a resposta será “encontrada” por meio de uma busca perpétua atrás de provas que justifiquem a questão. Esse cenário permanente enfraquece o infinitismo na apresentação de uma resposta para a questão e o diferencia, desta forma, do fundacionismo. No coerentismo, por outro lado, a resposta da questão não necessita de infinitas provas, pois se acredita que é possível justificar o raciocínio causal através dos próprios elementos que formam esse raciocínio. Essa justificativa aceita que, por exemplo, a própria ideia de causalidade é capaz de resolver o problema do raciocínio causal. Isto é, no coerentismo se acredita que pensar a causalidade é suficiente para explicar os raciocínios constituídos por essa ideia. Essa resposta é insuficiente para a interpretação fundacionista, pois essa justificativa circular é desprovida de uma base do raciocínio causal em sua resposta. Quando interessada em justificar uma crença, a base do conhecimento desempenha papel central na interpretação fundacionista. A ausência de uma base do raciocínio causal na resposta coerentista é o fator que distancia o coerentismo da interpretação fundacionista.

A alternativa fundacionista é formada por um conjunto de teorias que advogam em favor das bases do conhecimento, pois as consideram suficientes para justificar nossas crenças. Para o fundacionista existem bases que sustentam todo conhecimento, e são consideradas, portanto, o fundamento de suas crenças. De acordo com Meyers, Hume adota uma teoria fundacionista¹⁹⁷, e algumas passagens de suas obras atestam isso. Na *Investigação*¹⁹⁸, por exemplo, Hume afirma que o surgimento das crenças está atrelado ou aos objetos percebidos pelos sentidos, ou àquilo que é preservado na memória. Por mais que o raciocínio causal comunique acerca de inobserváveis, isto é, que ele tire conclusões do que ainda não foi observado, raciocinar causalmente depende dos dados empíricos captados pelos sentidos. Nesse processo de crer no conhecimento propagado pelo raciocínio causal, o papel da inferência é justamente se apoiar na memória e nos sentidos para então inferir da causa o efeito. A inferência causal é uma forma de prever uma conclusão. Ela é um recurso que permite extrapolar os limites do campo observacional mediante uma operação que é própria do raciocínio causal. Essa operação é assentada nas relações dos sentidos com os fatos no mundo, através das impressões de sensação.

Considerando esse panorama e também a teoria humeana da percepção, penso que o fundamento do raciocínio causal está na impressão de sensação. A impressão de sensação é a

¹⁹⁷ Cf. MEYERS, 2006, p.75.

¹⁹⁸ Cf. IEH 5.1.7, SBN 45-6.

percepção original¹⁹⁹. Essa é a percepção humana responsável pelo aparecimento de todas as outras percepções. Essa percepção é responsável pela impressão de reflexão, pelo aparecimento das ideias na mente humana e também pela formação do raciocínio. Se todos os elementos do entendimento humano se originam por meio de uma impressão de sensação, e o raciocínio causal integra esses elementos, é adequado pensar que o raciocínio causal também se origina por intermédio das impressões de sensação.

Levando em conta a leitura fundacionista, acredito que a base do raciocínio causal está na impressão de sensação e no instinto do hábito. A teoria humeana da percepção mostrou que a ideia de causalidade é consequência de impressões de sensação, uma vez que as ideias que compõem a causalidade são originadas por essa mesma categoria de percepção. Trata-se de uma trama causal na construção do entendimento humano, e o princípio da cópia confirma essa trama. De acordo com esse princípio, toda ideia é cópia de uma impressão. Por sua vez, toda impressão é reflexo ou é ela propriamente uma impressão de sensação. Logo, toda ideia é, em última instância, cópia de uma impressão de sensação. Como o raciocínio é a concatenação de uma série de ideias, ele também é resultado de impressões de sensação. Essa estrutura indica que a base ou o fundamento de nossas crenças nos argumentos do raciocínio causal está nas impressões de sensação.

É sabido que as questões de fato estão fundamentadas nas causas e nos efeitos²⁰⁰, que, por sua vez, são descobertas na experiência, por meio da impressão de sensação, mas a experiência em si não é o que constitui o raciocínio causal²⁰¹. A experiência é apenas o instrumento utilizado para perceber as semelhanças entre os eventos e entre os objetos, para então inferir o aparecimento de um pela existência do outro. E como mostrei anteriormente, para Hume, as inferências causais são efeitos do hábito²⁰². É exatamente o fato de podermos reconhecer no hábito o fundamento das inferências causais que elimina a chance incorrer em um sistema circular. Não fosse a experiência substituída por um princípio natural, o fundamento da inferência seria a experiência, que em um sistema circular na busca de fundamentos nos conduziria novamente a uma inferência.

Prosseguir nesse sistema regresso na busca de um fundamento para o raciocínio causal implica também responder qual é o fundamento do hábito, correndo o risco de se envolver numa

¹⁹⁹ Cf. seção 1.2 da presente dissertação.

²⁰⁰ Cf. T 1.3.6.2, SBN 87; Cf. IEH 4.1.7, SBN 28.

²⁰¹ Cf. IEH 5.2.20,22, SBN 53-4,55.

²⁰² Cf. seção 3.2.1.

regressão ao infinito, a menos que o hábito seja o limite dessa investigação. Pois é justamente isso que ocorre. Para a questão acerca de um fundamento do raciocínio causal, o hábito, sendo encontrado na própria natureza humana, é a nossa última resposta. Buscar a verdadeira origem ou o fundamento de cada acontecimento é buscar sua causa original. Para Hume desconhecemos as causas originais, e esse desconhecimento nos leva a imaginar suas origens baseados em certos princípios da natureza humana. Apesar disso, Hume reconhece que é da natureza humana investigar as causas e as operações que a mente realiza para descobri-las, como fica claro em outra passagem da *História natural da religião*²⁰³. Nessa passagem, Hume admite que por mais que a busca por uma causa original tenha se mostrado infrutífera, seja essa causa uma origem para o mundo, seja ela uma justificção para o emprego do raciocínio causal, o ser humano continua determinado em encontrá-la. Segundo Hume acerca dessa empresa, os homens “teriam necessariamente abandonado um esforço tão árduo se não houvesse na natureza humana uma inclinação que os levasse a um sistema capaz de lhes proporcionar alguma satisfação”²⁰⁴. Essa inclinação será objeto da próxima seção, em que eu apresento uma resposta positiva para a questão sobre o fundamento do raciocínio causal. Deste modo, procurando justificar o princípio do hábito que salvaguarda e dirige o ser humano ao emprego do raciocínio causal, sigo com a interpretação naturalista da filosofia humeana.

3.3.1 O naturalismo ou os princípios naturais na justificção da causalidade.

Como mostrei ao longo deste terceiro capítulo, o hábito é um produto de nossas relações com os objetos e com os fatos do mundo, mas ele próprio, não é um fenômeno observável no mundo. Isso porque ele é um processo mental cuja natureza é inobservável. Conforme mostrei, o hábito não pode ser explicado por bases racionais, pois, por mais que a sua “aparição” seja mental, não é possível demonstrar intuitivamente os juízos que ele expressa. Também mostrei que tampouco se pode evidenciar empiricamente seus efeitos no mundo, pois se trata de uma entidade ou um mecanismo inobservável. Assim como a relação filosófica de causalidade e os outros princípios associativos são reflexos de suas correspondentes relações naturais, o princípio do hábito também segue essa regra, tendo em vista que essa é uma característica que os tornam princípios da natureza humana. O princípio do hábito, de acordo com esse

²⁰³ Cf. HNR 3.1, Bea 40.

²⁰⁴ HNR 3.1, Bea 40.

desdobramento, não pode ser justificado, fundamentado ou explicado, senão por sua correspondente relação natural, ou seja, pela própria natureza humana.

Por mais que Hume negue várias crenças e teorias filosóficas, suas análises da teoria do conhecimento não demonstram apenas aspectos negativos sobre as questões. Hume explora, por exemplo, visões positivas acerca do fundamento das questões de fato, reconhecendo-o como a causa e o efeito, e também acerca do fundamento da inferência causal, reconhecendo-o como o resultado do hábito.

Para sustentar a legitimidade do hábito e, conseqüentemente, a justificação do raciocínio causal, a interpretação que seguirei é a naturalista. Essa interpretação surge no século XX e advoga em favor da experiência humana e da natureza, reconhecendo-as como protagonistas e como suficientes para validar certos raciocínios, aqueles cuja razão é incapaz de justificar. Dessa forma, além de inexplicável e injustificável tanto pela razão demonstrativa quanto pela razão provável, o raciocínio causal é fruto dos princípios da causalidade e do hábito. Acreditar que objetos semelhantes se comportarão de maneira semelhante no futuro é crer na conexão causal entre os objetos. Quando formada na imaginação essa crença na conexão entre os objetos, se passa a raciocinar com base nessa mesma crença²⁰⁵. Raciocinar com base na crença de que os objetos estão conectados é raciocinar causalmente. A crença nos argumentos do raciocínio causal é ofício do princípio do hábito que, por meio da repetida observação, converte uma conjunção constante em uma conjunção habitual. Se o hábito é o princípio responsável por formar e nos fazer acreditar nos argumentos do raciocínio causal, logo seria também o princípio capaz de justificar o conhecimento causal. Em uma perspectiva fundacionista, a base do raciocínio causal é o hábito. Acredito que a interpretação naturalista sirva para validar o hábito, e indicar os aspectos que o tornam competente nesse processo de justificação.

Um primeiro aspecto da interpretação naturalista está no fato de que a própria filosofia de Hume pode ser considerada essencialmente naturalista. O método de investigação de Hume é o naturalismo metodológico, pois ele pode ser reduzido ao método aplicado nas ciências naturais²⁰⁶. Esse método de Hume é empregado em sua teoria da percepção²⁰⁷, ele consiste em considerar a experiência como um elemento insubstituível na obtenção do conhecimento. Os filósofos naturalistas que examinam as ciências naturais também usam da experiência em seus métodos. Considerando que o naturalismo sustenta que todo universo pode ser explicado por

²⁰⁵ Cf. CONTE, 2010, p. 222

²⁰⁶ Cf. NORTON, 1982, p. 15; Cf. CONTE, 2010, p. 226.

²⁰⁷ Cf. seções 1.1 e 1.2 do capítulo 1.

um método equivalente ao das ciências naturais (física, biologia, química, etc), é apropriado que o método experimental de Hume receba assim o rótulo naturalista. Aliás, esses mesmos filósofos naturalistas “orientaram” Hume por meio de seus princípios e técnicas de investigação, servindo de modelo para a construção de sua própria ciência da natureza humana.

É possível considerar que a experiência e o método são os elementos que determinam o traço naturalista de uma ciência. Se é assim, a nova ciência de Hume é seguramente uma filosofia naturalista. Esses aspectos naturalistas da filosofia de Hume reforçam a hipótese de que o raciocínio causal pode ser justificado através da própria natureza humana. O naturalismo metodológico de Hume não é decisivo para justificar o raciocínio causal, mas certamente reforça o papel que a natureza desempenha em sua filosofia. Aceitar que princípios naturais fundamentam o raciocínio causal também reforça a ideia de um Hume naturalista²⁰⁸. Minha hipótese é a de que sendo o hábito o princípio da natureza humana responsável pela formação das crenças causais, justificá-lo é defender a sabedoria da natureza ao inculcar essa qualidade na essência do ser humano. Segundo Hume, devemos confiar nos instintos que a natureza nos dotou²⁰⁹.

Nas passagens da *História natural da religião*²¹¹ citadas na seção anterior, Hume afirma que o ser humano em suas investigações busca por satisfação. Ele também afirma que caso não houvesse na natureza humana uma inclinação que levassem os homens a tal satisfação eles teriam abandonado prontamente suas investigações. Investigar acerca das causas de nossos raciocínios, buscando explicá-los para, enfim, justificar seus argumentos, é uma das grandes questões da filosofia²¹². Se tal questão continua a ser objeto da curiosidade humana, deve haver alguma inclinação que continua nos motivando e nos satisfazendo. Segundo Hume, toda investigação tem um limite, e o limite da investigação acerca das conclusões que tiramos da experiência é o princípio do hábito²¹³. O hábito é um dos princípios fundamentais da natureza humana, e se existe, portanto, alguma inclinação que torna satisfatória a investigação, essa inclinação é formada pelo hábito.

Mesmo Hume negando poderes à razão na formação e na justificação das crenças causais, Kemp Smith, que é o precursor da interpretação naturalista, defende que a alternativa

²⁰⁸ SMITH, 1995, p. 84-5.

²⁰⁹ Cf. IEH 5.1.5, SBN 43.

²¹¹ Cf. HNR 3.1, Bea 40.

²¹² Cf. COVENTRY, 2006, p. 1; Cf. STROUD, 2008, p. 172.

²¹³ Cf. IEH 5.1.5, SBN 43.

não é o ceticismo. Smith propõe uma visão naturalista da razão²¹⁴. Essa visão não significa, entretanto, que a razão²¹⁵ seja o fundamento de nossas crenças, ou que por meio dela se justifique os argumentos do raciocínio causal. Segundo Smith, a verdadeira natureza da conexão causal e de nossas crenças não pode ser explicada por meio de argumentos do raciocínio demonstrativo ou do raciocínio provável. Para o autor, a razão tem uma função prática e “supervisora” das crenças naturais, garantindo que essas crenças se estabeleçam em princípios seguros. Ao buscar respostas no naturalismo, a preocupação de Smith não é de meramente deslegitimar a razão na explicação de nossas crenças ou de nossas experiências, mas salientar que a sua função também é prática e está em harmonia com os instintos da natureza humana. Seguindo essa interpretação, Monteiro também considera que os argumentos da inferência causal não são produzidos pela razão demonstrativa ou provável, mas para ele isso não significa que Hume remova completamente a razão do “raciocínio experimental”²¹⁶. Segundo Monteiro, “a rejeição da razão não implica, evidentemente, que a inferência causal não faça parte do processo humano de raciocínio”²¹⁷. Trata-se de uma “desentronização” da razão demonstrativa. Para Monteiro essa classe da razão é comumente consultada para lidar com tal situação²¹⁸, então não consultá-la significa retirar sua autoridade.

De acordo com a visão naturalista da filosofia de Hume, Smith reconhece que certas crenças são naturais e, portanto, inevitáveis²¹⁹. Como exemplo de crenças naturais, Smith menciona a crença na existência de corpos externos. Penso que a crença na conexão causal também pode ser considerada como uma crença natural. Para Smith, Hume é bastante positivo em reconhecer que a função da razão é prática, atuando como reguladora de nossas crenças. Se o princípio do hábito formou a crença na conexão causal, essa crença também passou pelo julgamento da razão. E se acredito na conexão causal a ponto de confiar nessa crença questões vitais à sobrevivência, é porque a razão, em sua função prática, garantiu que tal crença estivesse fundada em princípios seguros. Deste modo, em seu teste da validade humana, a razão aprova a crença formada pelo hábito. O próximo passo agora é responder a seguinte pergunta: de que forma essa aprovação da razão justifica a crença na conexão causal formada pelo hábito?

²¹⁴ Cf. SMITH, 1905, p. 155-156.

²¹⁵ Por razão, Smith está entendendo, nesse caso, os argumentos do raciocínio demonstrativo e do raciocínio provável.

²¹⁶ Cf. MONTEIRO, 2009, p.44-5.

²¹⁷ MONTEIRO, 2009, p.45.

²¹⁸ Monteiro se refere a tradição racionalista.

²¹⁹ Cf. SMITH, 1905, p. 152.

Para responder essa questão, considero duas situações imprescindíveis na justificação de uma crença: 1) que seja possível provar racionalmente seu aparecimento; 2) que seus argumentos sejam sinônimo de conhecimento. Se não existe nenhum raciocínio que prove determinada crença, significa que ela é uma crença injustificável. Logo, se uma crença não é justificada, ela não produz conhecimento. Na epistemologia esse é um entendimento comum a respeito da justificação. Partindo desse cenário acerca da justificação, baseado na interpretação naturalista da filosofia de Hume, a minha hipótese é a de que os argumentos produzidos pelo raciocínio causal são conhecimentos legítimos e, portanto, justificados pela razão.

O hábito é um princípio inexplicável pela razão, cuja única explicação está na própria natureza humana. A razão, por outro lado, reconhece no hábito um princípio seguro na formação de certas crenças, logo, a sabedoria da natureza criadora desse princípio também está assegurada. Se a razão reconhece e legitima ao hábito a função que ele exerce, o argumento que ele exhibe está consequentemente justificado pela razão. Mas como isso é possível, se ambas as classes da razão já se mostraram ineficazes nesse processo de justificação? Esta é a questão que pretendo responder nos próximos e conclusivos parágrafos do presente trabalho.

Quando eu digo que o raciocínio causal pode ser justificado pela razão, significa que eu concordo com Smith a respeito da razão ter uma função prática, isto é, que a razão pode ser um teste prático da validade humana. Porém, conforme argumentei ao longo deste trabalho, Hume distingue a razão humana em duas classes, uma com base no conhecimento e outra em probabilidades. Como mostrei, nenhuma dessas classes da razão humana justifica o conhecimento do raciocínio causal. Apesar disso, Hume adiciona no *Tratado*²²⁰ uma terceira classe do raciocínio humano, uma classe em que o raciocínio procede com base em provas. O raciocínio com base em provas é aquele cujos argumentos derivam da relação de causa e efeito, como é o caso do raciocínio causal.

Hume entende por provas “aqueles argumentos a partir da experiência que não deixam margem a dúvida ou oposição”²²¹. Estando baseado em provas, os argumentos do raciocínio causal excedem, desse modo, a probabilidade. Os argumentos do raciocínio baseado em provas são certos e indubitáveis, isto é, “estão inteiramente livres de dúvidas e incerteza”²²³. Sem desconsiderar suas diferenças, é possível comparar o raciocínio baseado em provas com o

²²⁰ Cf. T 1.3.11.2, SBN 124. Ao reconstruir o livro 1 do *Tratado* com a *Investigação sobre o entendimento humano*, Hume dá pouca importância a essa terceira classe do raciocínio, se limitando a mencioná-la numa só frase em nota.

²²¹ IEH 6.0 nota I, SBN 56.

²²³ T 1.3.11.2, SBN 124.

raciocínio demonstrativo. Assim como o raciocínio demonstrativo evidencia a verdade de seus argumentos, pois a sua única possibilidade é a verdade, o mesmo ocorre com o raciocínio causal, pois estando baseado em provas, seus argumentos são igualmente certos e verdadeiros.

Tanto o raciocínio provável quanto o raciocínio causal atuam sobre as questões de fato, e por ambos relacionamos a causa ao efeito. No entanto, quando o fazemos com base em probabilidades, Hume chama também de raciocínio por conjectura²²⁴. O raciocínio por conjectura comunica apenas a probabilidade dos eventos se repetirem, baseado nas experiências passadas, isto é, trata-se de um raciocínio que informa a chance de as relações acontecerem. Ao esperar efeitos semelhantes de condições climáticas semelhantes, a previsão meteorológica é um bom exemplo de raciocínio por conjectura. De acordo com essa ciência, embora as previsões sejam bem assertivas, nunca podemos afirmá-las com certeza. Deste modo, esse tipo de raciocínio produz apenas opiniões e crenças incertas, cuja validade de seus argumentos depende da maior ou da menor chance dentre as probabilidades de suas ocorrências.

Atribuir à razão humana uma classe responsável pelos argumentos das relações causais é possibilitar a justificação da crença na conexão causal. As relações de causa e efeito, empregadas na inferência causal, se ocupam de questões extremamente importantes para a sobrevivência da espécie humana, tais relações não podem se submeter unicamente a sorte da probabilidade com o raciocínio provável. Além disso, acredito que classificar um raciocínio baseado em provas é propor também uma função prática para a razão. O raciocínio causal pertence ao âmbito prático da vida humana, isto é, esse tipo de raciocínio desempenha um papel objetivo e frequente no cotidiano humano. Se Hume considera o hábito o grande guia da vida humana²²⁵, e sustenta que confiamos a esse princípio questões fundamentais à sobrevivência, é certo que o raciocínio causal, por ser fundamentado pelo hábito, atue como uma espécie de raciocínio de autopreservação da espécie humana, um tipo de raciocínio de preservação biológica. Esse raciocínio baseado em provas é, conseqüentemente, um raciocínio prático, pois conduz à sobrevivência da espécie humana.

O raciocínio causal é guiado pelo princípio do hábito, e essa é uma das características que o diferencia do raciocínio por conjectura. Embora pareça que o raciocínio por conjectura surja diretamente do hábito, Hume mostra que as experiências contrárias àquelas esperadas desvendam esse equívoco. Nas palavras de Hume, “experiências contrárias produzem uma

²²⁴ Cf. T 1.3.11.3, SBN 124-5.

²²⁵ Cf. IEH 5.1.6, SBN 44-5; Cf. IEH 5.2.21, SBN 54-5.

crença imperfeita, seja enfraquecendo o hábito, seja dividindo e em seguida juntando em diferentes partes esse hábito perfeito que nos faz concluir, em geral, que os casos de que não tivemos experiência devem necessariamente se assemelhar aos casos de que tivemos”. Para Hume, isso acontece porque o raciocínio por conjectura não surge diretamente²²⁶ do hábito, mas sim de maneira oblíqua em relação ao hábito.

O hábito é uma ferramenta da natureza humana, ele é um princípio humano que funciona como um substituto da experiência imediata. Quando o hábito é acionado se entende que uma determinada situação, observada diversas e suficientes vezes sob as mesmas condições, estabeleceu a crença de que essas situações do passado se repetirão no futuro. Casos assim fazem com que o hábito se estabeleça na imaginação, substituindo a necessidade da experiência imediata. Nos momentos em que isso acontece, o hábito conduz diretamente o ser humano a raciocinar causalmente, de maneira irrefletida. Em contrapartida, também ocorre de a imaginação formar um “falso” hábito e conceber, deste modo, um raciocínio equivocado, um raciocínio impreciso. Esse “falso” hábito não deve ser, ou não deveria ser, substituto da experiência, uma vez que sua formação é defeituosa. Essa debilidade na formação do hábito é resultado da quantidade insuficiente de experimentos, formando um hábito sem o conhecimento de que resultados contrários àqueles observados também eram possíveis. Surgindo de um hábito incompleto e, portanto, enfraquecido, é que o raciocínio por conjectura se estabelece na imaginação. Por esse motivo Hume diz que o raciocínio por conjectura surge de maneira oblíqua em relação ao hábito, pois surge em conformidade com as particularidades que o hábito cria na imaginação, mas não surge do hábito propriamente. Essa é uma característica de um raciocínio por conjectura, mas não representa necessariamente um defeito desse raciocínio.

O raciocínio por conjectura apresenta a probabilidade de certas situações acontecerem, enquanto o raciocínio causal garante que as situações irão acontecer. No caso do raciocínio por conjectura, a probabilidade é consciente, isto é, quando se espera que determinada situação ocorra, também se tem o conhecimento da chance de ela não ocorrer. Segundo Hume, se define um raciocínio baseado em provas através da transição habitual irrefletida que a mente realiza entre os eventos ou objetos. Por outro lado, quando raciocinamos por conjectura Hume alega que nós consideramos conscientemente a contrariedade dos acontecimentos passados, comparamos os diferentes lados da contrariedade e pesamos com cuidado as experiências que temos de cada lado²²⁷. Penso que essa é uma maneira consciente que encontramos para

²²⁶ Para mais detalhes, ver T 1.3.12.7, SBN 133.

²²⁷ Cf. T 1.3.12.7, SBN 133.

apresentar respostas e estabelecer padrões para as copiosas situações do cotidiano humano. Conforme eu já mostrei ao longo desta sessão, o raciocínio causal e o raciocínio por conjectura são raciocínios distintos com papéis também distintos. Se há um suposto emprego do raciocínio causal em situação igualmente vivenciada no passado, significa que nenhuma situação contrária àquela experienciada ocorreu no passado, e se espera genuinamente que nenhuma experiência contrária aconteça no futuro. Caso aconteça no futuro uma situação contrária àquela do passado, esse acontecimento revela que devemos empregar para essa situação um raciocínio por conjectura.

Uma característica do raciocínio causal é ele estar baseado em provas, e apenas não em probabilidades. Mas o que significa estar baseado em provas, quais são essas provas? O hábito e os elementos que compõem o princípio da causalidade²²⁸ integram as provas do raciocínio causal. De forma mais detalhada, as provas que conferem certeza ao raciocínio causal são as seguintes: (1) o número de casos observados é suficiente para produzir um hábito forte; (2) os casos observados não são contrários uns aos outros; (3) a semelhança entre a impressão e a ideia é exata; (4) a impressão presente é forte e vívida; (5) a ideia formada pela experiência está na memória; (6) a experiência mostra que a conjunção entre os objetos é perfeitamente constante; (7) a conexão entre os objetos não depende de uma extensa cadeia de acontecimentos e, por fim, (8) a inferência causal realizada deriva e está em conformidade com as regras gerais²²⁹ para se julgar sobre causas e efeitos.

Segundo Hume, são oito regras gerais que autorizam o emprego do raciocínio causal. Tratarei agora, portanto, de cada uma dessas regras. A primeira regra considera que a causa e o efeito devem ser contíguos no tempo e no espaço. Essa regra atende aos critérios da relação de contiguidade. Conforme eu mostrei na seção 2.2.3 do capítulo anterior, a relação de contiguidade é também um princípio da natureza humana: o princípio da contiguidade no espaço e no tempo. Esse princípio é um dos elementos que formam o raciocínio causal. Os objetos só podem estar relacionados caso haja um vínculo temporal e espacial entre eles, por esse motivo a contiguidade entre os objetos é essencial ao emprego do raciocínio causal.

De acordo com a segunda regra para se julgar sobre causas e efeitos, a causa deve ser sempre anterior ao seu efeito. Nessa regra a relação contida é a prioridade temporal da causa²³⁰.

²²⁸ Cf. seção 2.2.4 e 3.1. Nessas seções eu apresento a estrutura do princípio da causalidade que condiciona o ser humano a raciocinar causalmente.

²²⁹ Cf. T 1.3.15.1-12, SBN 173-6.

²³⁰ Para mais detalhes sobre a prioridade temporal da causa, ver a seção 2.2.4 do capítulo anterior.

Essa relação determina uma ordem cronológica para o acontecimento dos eventos, determinando que a causa é sempre temporalmente antecessora ao seu efeito.

A terceira regra fala da importância para a relação causal de se perceber uma união constante entre o objeto denominado causa e o objeto chamado efeito, sem a qual é impossível uma relação entre os objetos. Perceber uma união constante entre os objetos é formar uma ideia de conexão necessária²³¹.

Segundo a quarta regra, “a mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito jamais surge senão da mesma causa”²³². Essa regra manifesta o princípio do hábito, ou ainda uma possível regularidade da natureza que nos leva a esperar que acontecimentos futuros se assemelhem aos acontecimentos passados²³³. Ao considerar que a natureza é uniforme em algumas de suas operações, esse princípio sustenta que, baseado em experiências passadas, é possível inferir de maneira segura acerca de eventos ainda não observados.

A quinta regra é também um princípio da natureza humana, e está intimamente vinculada à regra anterior. Trata-se do princípio da semelhança. De acordo com Hume “quando diversos objetos diferentes produzem o mesmo efeito, isso deve se dar por meio de alguma qualidade que descobrimos ser comum a todos eles”²³⁴. Descobrir essa qualidade é descobrir uma semelhança entre os objetos. E continua Hume: “uma vez que efeitos semelhantes implicam causas semelhantes, devemos sempre atribuir a causalidade àquela circunstância em que descobrimos a semelhança”²³⁵. A semelhança é, assim como a contiguidade, essencial na constituição do raciocínio causal²³⁶.

Pelo princípio da semelhança Hume cria também a sexta regra para se julgar sobre causas e efeitos. A regra número seis diz que quando aplicada a quinta regra e o efeito semelhante esperado não surge de causa semelhante, é porque deve haver alguma diferença entre os objetos. Se há alguma diferença entre os objetos, logo em algum aspecto eles não se assemelham. Em tal caso, cabe à experiência o papel de observar e corrigir os aspectos não percebidos e reformular qual é o tipo de relação que existe entre os objetos. Essa correção serve

²³¹ Ver seção 1.3 do primeiro capítulo.

²³² T 1.3.15.6, SBN 173-4.

²³³ Cf. 3.2.1 do presente capítulo.

²³⁴ T 1.3.15.7, SBN 174.

²³⁵ T 1.3.15.7, SBN 174.

²³⁶ Ver seção 2.2.2 do capítulo anterior.

para garantir se de um dos objetos podemos inferir com segurança a existência ou o movimento do outro objeto.

A sétima regra de Hume para se julgar sobre causas e efeitos é elaborada a partir do princípio da causalidade²³⁷. Para essa regra, Hume diz que a proporção de um efeito é reflexo da proporção do objeto que o causa. Por exemplo, a altura do som de uma onda quebrando na costa é proporcional ao de sua altura em tamanho, isto é, quanto maior for a onda, mais alto será seu som ao quebrar na costa. Partindo desse pensamento, Hume conclui que há uma conjunção constante entre a causa e o efeito. Tal conclusão o leva ao seguinte raciocínio: “uma tal conjunção constante prova suficientemente que uma parte é a causa da outra”²³⁸. Hume reafirma também nessa sétima regra o cuidado que se deve ter para não tirar conclusões precipitadas. É preciso ainda realizar uma quantidade suficiente de experimentos para concluir que há uma conjunção constante entre os objetos relacionados.

Com a oitava e última regra, Hume ratifica a necessidade dos princípios associativos de semelhança e de contiguidade para a plena execução do princípio da causalidade. Segundo ele, “um objeto que existe durante um tempo em toda a sua perfeição sem produzir um efeito não será a única causa desse efeito, requerendo o auxílio de algum outro princípio que possa promover sua influência e operação”²³⁹. Se um objeto em seu perfeito estado não está causando nenhum efeito, esse objeto precisa ser auxiliado por algum outro princípio, e serão os princípios de contiguidade e de semelhança que irão auxiliá-lo no objetivo de impulsionar sua operação.

Embora Hume reconheça a existência dessas regras, ele considera que elas podem ser dispensáveis. Segundo ele, toda essa lógica empregada no raciocínio causal por meio dessas regras pode ser “suprida pelos princípios naturais do nosso entendimento”²⁴⁰. No decorrer do primeiro e do segundo capítulo desta dissertação, eu abordei detalhadamente os princípios naturais do entendimento, expondo assim o conteúdo das regras gerais através desses princípios. O princípio da cópia contribuiu para explicar a origem e as estruturas da ideia de causalidade, os princípios associativos da semelhança, da contiguidade e da causalidade apresentaram as condições necessárias para unir os objetos em uma conexão mental. Quanto ao princípio do hábito, o que eu procurei mostrar é que ele age de maneira a formar a crença de que as conexões mentais são estáveis e seguras. Essas questões formam igualmente as regras gerais para se julgar

²³⁷ Para mais detalhes, conferir seção 2.2.4 do capítulo anterior.

²³⁸ T 1.3.15.9, SBN 174.

²³⁹ T 1.3.15.10, SBN 174-5.

²⁴⁰ T 1.3.15.11, SBN 175.

sobre causas e efeitos. Em relação as outras provas²⁴¹, Hume não menciona todas elas diretamente em suas obras, isto é, ele não diz precisamente que o raciocínio causal está baseado em cada uma dessas provas. Apesar disso, ele afirma que a ausência de tais provas é característica do raciocínio por conjectura, pois um raciocínio desse tipo só não é baseado em provas devido ao seu baixo grau de evidências. Segue a consideração de Hume acerca desse raciocínio:

Quando o número de casos observados não é suficiente para produzir um hábito forte; ou quando esses casos são contrários uns aos outros; ou a semelhança não é exata; ou a impressão presente é fraca e obscura; ou a experiência foi em certa medida apagada na memória; ou a conexão depende de uma longa cadeia de objetos; ou a inferência deriva de regras gerais e, não obstante, não é conforme a elas – em todos esses casos a evidência diminui em virtude da diminuição da força e intensidade da ideia. Tal é, portanto, a natureza do juízo e da probabilidade²⁴².

Todas essas provas até aqui examinadas distanciam o raciocínio causal do raciocínio por conjectura, mas também aproximam o raciocínio causal de uma justificação de seus argumentos. Resumidamente, as conexões causais são argumentos do raciocínio causal formadas pelo hábito na imaginação. O hábito é um princípio da natureza humana legitimado pela razão. Por meio do hábito os argumentos do raciocínio causal são formados. Baseado em provas, o raciocínio causal, que é uma das classes da razão, demonstra racionalmente seu aparecimento, e essas provas validam as crenças da inferência causal, reconhecendo-as como crenças que se igualam “em muitos aspectos à certeza de uma demonstração”²⁴³. Essas são as características que, de acordo com a minha hipótese, justificam a crença nos argumentos do raciocínio causal.

²⁴¹ O número de casos observados é suficiente para produzir um hábito forte; os casos observados não são contrários uns aos outros; a semelhança entre a impressão e a ideia é exata; a impressão presente é forte e vívida; a ideia formada pela experiência está na memória; a experiência mostra que a conjunção entre os objetos é perfeitamente constante; a conexão entre os objetos não depende de uma extensa cadeia de acontecimentos.

²⁴² T 1.3.13.19, SBN 153-4.

²⁴³ T 1.3.13.19, SBN 153-4.

Conclusão

Acredito que o raciocínio causal é um dos mais importantes “recursos” da espécie humana, pois muitas das ações humanas confiam a esse raciocínio a sua plena execução. Pensar a existência é, por exemplo, raciocinar de acordo com as regras da causalidade. Essas ações são fundamentais à sobrevivência da espécie humana, justificar esse raciocínio significa, deste modo, conferir segurança para a prática de tais ações. É agir com a garantia de que a ação ocorrerá conforme o esperado, com a certeza de que suas crenças estão corretas. Se são ações tão importantes, é indispensável que elas sejam fundadas em bases sólidas e justificadas pela razão humana. Nesta dissertação eu me propus examinar o problema da justificação do raciocínio causal na filosofia de Hume. Por se tratar de um tema presente em diversos aspectos da vida humana, a causalidade atravessa toda obra de Hume. O livro I do *Tratado da natureza humana* e a *Investigação sobre o entendimento humano* apresentam o ideário da causalidade e foram, portanto, os pilares para a construção dessa dissertação.

Na obra *Diálogos sobre a religião natural*, o argumento do desígnio²⁴⁴ apresentado pela personagem Cleanthes tem por objetivo “justificar” a crença em uma Deidade. Esse argumento propõe uma análise *a posteriori* em prol da existência de uma Deidade, ou seja, ele recorre a uma análise experimental. Através da fala da personagem Cleanthes, Hume apresenta a experiência como método de investigação, a necessidade de causas e a semelhança como determinante para inferir efeitos de causas. Embora o argumento de Cleanthes vise provar a existência de uma Deidade e aproximá-la do ser humano por meio de suas semelhanças, penso que o panorama conceitual empregado é o mesmo empregado por Hume para tratar do problema causalidade. Por exemplo, a personagem de Hume propõe o seguinte argumento experimental para inferir a existência de uma Deidade:

A curiosa adaptação de meios a fins através de toda a natureza se assemelha exatamente [...] Uma vez, portanto, que os efeitos se assemelham uns aos outros, somos levados a inferir, por todas as regras de analogia, que as causas também se assemelham [...] Por este argumento *a posteriori*, e por este argumento apenas, provamos de vez a existência duma Deidade e sua similaridade à mente e inteligência humanas²⁴⁵.

²⁴⁴ Cf. DRN 2.5, KS 143; DRN 5.1, KS 165.

²⁴⁵ DRN 2.5, KS 143.

O argumento do desígnio remete também à sétima regra para se julgar sobre causas e efeitos²⁴⁶ e, conseqüentemente, ao princípio da causalidade. Philo, outra personagem de Hume na mesma obra, reforça as características desse princípio, embora com a finalidade de alegar o antropomorfismo presente nos argumentos de Cleanthes:

‘Efeitos semelhantes provam causas semelhantes’: Este é o argumento experimental, e este, dizê-lo também, é o único argumento teológico. Ora, é certo que, quanto mais parecidos são os efeitos que se veem e mais parecidas são as causas que se inferem, mais forte é o argumento. Todo desvio de cada lado diminui a probabilidade e torna o experimento menos conclusivo. Não podes duvidar deste princípio nem rejeitar suas conseqüências²⁴⁷.

Além de reforçar as características do princípio da causalidade e do método experimental de investigação, essa passagem de Philo também expõe o caráter probabilístico ou conclusivo que podem ter nossos raciocínios. Esta é a situação que me interessa. Se a experiência, a semelhança e a inferência podem oferecer respostas para o problema da crença religiosa (reconhecidamente uma das mais expressivas práticas sociais do mundo), penso que é natural que esses conceitos possam contribuir também para elucidar o problema da causalidade.

Após ter apresentado o fundamento da inferência causal e ter justificado por meio da razão a crença nas conexões causais, acredito ter cumprido as exigências de uma justificação do raciocínio causal em caráter epistemológico, isto é, como objeto de conhecimento. As exigências para justificar o raciocínio causal foram as seguintes: (1) apresentar as bases do raciocínio; (2) apresentar as bases da inferência causal; e (3) validar o conhecimento da inferência. A primeira exigência foi atendida nos dois primeiros capítulos da dissertação, enquanto os argumentos da inferência causal receberam uma resposta positiva nas quatro primeiras seções do terceiro capítulo. A seção final do terceiro e último capítulo ficou reservada para a questão da validação do conhecimento da inferência causal. De modo sumário, a hipótese que defendi hoje foi a de que os argumentos produzidos pelo raciocínio causal são justificados por meio das bases que formam o raciocínio, através dos princípios associativos que relacionam naturalmente as ideias na imaginação, e também pela experiência e pela sabedoria da natureza.

Para apresentar as bases do raciocínio, examinei a teoria humeana da percepção. Nessa teoria, Hume revela os caminhos necessários para se formar as ideias. Segundo ele, toda ideia é cópia de uma impressão dos sentidos, isto é, toda ideia é a representação mental dos aspectos

²⁴⁶ Cf. T 1.3.15.9, SBN 174.

²⁴⁷ DRN 5.1, KS 165.

de um objeto experimentado por meio dos sentidos. E como todo raciocínio é um conjunto de ideias concatenadas é essencial compreender a origem das ideias. Levando em consideração o princípio da cópia, isto é, a máxima de que toda ideia é cópia de uma impressão, examinei também de quais impressões derivam as ideias que somadas formam a ideia de causalidade, a saber, as ideias de causa e de conexão necessária. Essas ideias somadas formam a ideia de causalidade. A ideia de causa se origina na impressão de causa existente, e a ideia de conexão necessária na impressão de propensão. A ideia de causalidade é, portanto, uma ideia complexa, pois é formada por duas ideias, uma delas originada por meio de uma impressão externa, e outra por uma impressão interna. Para além da ideia de causalidade, o raciocínio causal exige outros elementos para conectar as ideias em uma tarefa própria de um raciocínio. Esses elementos são os princípios associativos de semelhança, de contiguidade e de causalidade. Tendo isso em vista, mostrei que amparado pela ideia de causalidade, o princípio da causalidade associa a causa ao efeito em virtude da semelhança e da contiguidade entre os objetos e as ideias. Essa é a estrutura do raciocínio causal.

É possível considerar que o raciocínio causal consiste no processo mental de inferir a aparição de um objeto pela existência de outro. Hume chama esse processo de inferência causal. Dessa forma, a problemática do raciocínio causal gira em torno da inferência, uma vez que seus argumentos não designam objetos já experienciados. Inferir a aparição de um objeto pela existência de outro é tão somente esperar que o segundo ocorra. As experiências passadas servem de base para pensar e inferir acerca de experiências futuras, mas isso não significa que as experiências passadas e futuras sejam as mesmas. Cada experiência é única, e por mais que se assemelhem, a ocorrência de uma experiência é um evento completamente distinto da ocorrência de outra experiência semelhante. Ao observar semelhanças e padrões de “comportamento” nos objetos observados, a inferência é o processo mental naturalmente desempenhado. No processo de inferência a experiência imediata é substituída por um princípio da natureza humana chamado hábito ou costume. Esse princípio, determinante para a inferência, é responsável por nos fazer esperar naturalmente que casos semelhantes se repitam em situações semelhantes. O hábito é, portanto, a base, o fundamento ou a causa da inferência causal. Embora essa investigação tenha atendido a segunda exigência na justificação do raciocínio causal, resta saber se encontrar o fundamento das inferências é suficiente para validar seus argumentos. De acordo com a interpretação adotada neste trabalho, a resposta é sim.

A hipótese que defendi foi a de que as informações da inferência causal, isto é, as conexões causais concebidas na mente entre as ideias e os objetos, se justificam em virtude do hábito e de outras provas que configuram o raciocínio causal. Partindo da premissa de que é a razão que justifica a crença na conexão causal, supor uma visão naturalista da razão foi o caminho encontrado para salvaguardar os argumentos da inferência. Uma abordagem naturalista se manifesta em diversos aspectos da filosofia de Hume. O método experimental de investigação e o prestígio concedido aos princípios da natureza humana são exemplos dessa abordagem naturalista. Os princípios de semelhança, de contiguidade, de causalidade e do hábito são princípios da natureza humana, e quando somados integram as provas que fundamentam e justificam o raciocínio causal. Para Hume, as provas do raciocínio causal são argumentos concebidos por meio da experiência com uma “espécie superior de evidência”. Separadas em dois grupos, o primeiro grupo de provas é caracterizado por sete situações da experiência: 1) o número de casos observados é suficiente; 2) os casos observados não são contrários uns aos outros; 3) a semelhança entre a impressão e a ideia é exata; 4) a impressão presente é forte e vívida; 5) a ideia formada pela impressão está na memória; 6) há uma conjunção perfeita entre os objetos observados; 7) a cadeia de acontecimentos que conecta um objeto ao outro é determinável. O segundo grupo de provas é composto por oito regras gerais estipuladas por Hume para se julgar sobre causas e efeitos. Essas regras podem ser substituídas, segundo Hume, pelos mesmos princípios da natureza humana que formam o raciocínio causal, sendo estes o princípio da cópia, os princípios associativos da semelhança, da contiguidade, da causalidade e o princípio do hábito.

Esse conjunto de provas representa a lógica²⁴⁸ do raciocínio causal, bem como distingue esse tipo de raciocínio do raciocínio provável, que é meramente hipotético. Enquanto o raciocínio provável é incerto e baseado em chances, o raciocínio causal é livre de incertezas e baseado em provas que lhe garantem evidência superior àquelas da probabilidade. Esses elementos do raciocínio causal justificam as crenças da inferência causal, garantindo que as ações humanas praticadas em decorrência deste tipo de raciocínio sejam seguras, na medida em que elas são frutos de crenças fundamentadas e justificadas.

²⁴⁸ Cf. T 1.3.15.11, SBN 175.

Referências

Fontes primárias

- HUME, D. 1739/1740. *A Treatise of Human Nature*. Edited by Nidditch, P. H. & Selby-Bigge. Oxford University Press, 1978.
- HUME, D. 1748. *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, edited by L. A. Selby-Bigge, 3rd ed. revised by P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- HUME, D. 1757. *A Dissertation on the Passions; the Natural History of Religion*. Edited by Beauchamp, T., Oxford University Press, 2007.
- HUME, D. 1779. *Dialogues concerning Natural Religion*. Edited by Smith, N. K., Oxford University Press, 1935.
- HUME, D. 1739/1740. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Traduzido por Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- HUME, D. 1748. Uma investigação sobre o entendimento humano. In:_____. 2004. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Traduzido por José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- HUME, D. 1757. *História natural da religião*. Traduzido por Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- HUME, D. 1779. *Diálogos sobre a Religião Natural*. Traduzido por Bruna Frascolla Bloise. Salvador: Edufba, 2016.

Fontes secundárias

- BIRO, J. 2009. Hume's New Science of the Mind. In: NORTON, D.; TAYLOR, J. *The Cambridge Companion to Hume*. 2nd ed. New York: Cambridge University Press, pp. 40-69.
- _____. 2004. Cognitive Science and David Hume's Science of the Mind. In: KORTA, K.; LARRAZABAL, M. *Truth, Rationality, Cognition, and Music*. Amsterdam: Kluwer Academic Publishers, pp. 1-20.
- _____. 1985. "Hume and Cognitive Science". *History of Philosophy Quarterly*, Champaign, Illinois: University of Illinois Press, vol. 2, nº 3, pp. 257-274.
- BLACKBURN, S. 2003. Hume and thick connexions. In READ, R.; RICHMAN, K. A. (eds.; 2003). *The New Hume Debate*. London: Routledge, pp. 100-112.
- CAMPBELL, J. 2013. Causation and Mechanisms in Psychiatry. In: Fulford, K. W. M. (ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford: Oxford University Press, pp. 935-949.

- CHIBENI, S. 2018. “Hume on unobservable entities”. *doisPontos*., Curitiba, São Carlos, vol. 15, nº 1, p. 129-141, abril de 2018.
- CRAIG, E. 2003. Hume on causality: Projectivist and realist?. In READ, R.; RICHMAN, K. A. (eds.; 2003). *The New Hume Debate*. London: Routledge, pp. 113-121.
- CONTE, J. 2010. “A natureza da filosofia de Hume”. *PRINCÍPIOS*, Natal, vol. 17, nº 28, pp. 211-236, jul./dez.
- COVENTRY, A. 2007. *Hume: A Guide for the perplexed*. London; New York: Continuum.
- _____. 2006. *Hume’s Theory of Causation: A Quasi-Realist Interpretation*. New York: Continuum.
- DEPAUL, M. 2011. Foundationalism. In: BERNECKER, Sven; PRITCHARD, Duncan. *The Routledge Companion to Epistemology*. First published. New York, Routledge: Routledge Philosophy Companions. pp. 235-244.
- FLAGE, D. E. 2007. “Relative ideas re-viewed”. In: READ, R.; RICHMAN, K. A. (ed.; 2007). *The New Hume Debate: revisited edition*. London: Routledge, pp. 138-155.
- _____. 1990. *David Hume’s Theory of Mind*. London: Routledge.
- _____. 1981. “Hume’s Relative Ideas”. *Hume Studies*, vol 7, nº 1, pp. 55-73.
- FOGELIN, R. 2017. Reflexões pirrônicas sobre conhecimento e justificação. Tradução de Israel Vilas Bôas. Salvador: Edufba.
- _____. 2009. “Hume’s Skepticism”. In: NORTON, D.; TAYLOR, J. *The Cambridge Companion to Hume*. 2nd ed. New York: Cambridge University Press, 2009, pp. 209-237.
- GARRETT, D. 1997. *Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- MEYERS, R. 2006. *Understanding Empiricism*. First published. Acumen.
- MILLICAN, P. 2017. “Hume’s Fork, and his Theory of Relations”. *Philosophy and Phenomenological Research*. vol. 95, nº 1, July 2017, pp. 3-65.
- _____. 2009. “Hume, Causal Realism, and Causal Science”. *Mind*, Oxford: Oxford University Press, vol. 118, nº 471, July 2009, pp. 647-712.
- MONTEIRO, J. P. 2009. *Hume e a epistemologia*. São Paulo: Editora UNESP.
- _____. 2005. Hume: Três Problemas Centrais. *doisPontos*., Curitiba, vol. 1, nº 2, pp. 111-128, jan/jun, 2005.
- _____. 2003. *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial.
- NORTON, D. F. 1982. *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton: Princeton University Press.
- OWEN, D. 2009. “Hume and the Mechanics of Mind”. In: NORTON, D.; TAYLOR, J. *The Cambridge Companion to Hume*. 2nd ed. New York: Cambridge University Press, pp. 70-104.
- _____. 2002. *Hume’s Reason*. Oxford: Oxford University Press.

- PEARS, D. 1990. *Hume's system: An Examination of the First Book of his Treatise*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- QUINTON, A. 1999. *Hume*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP (FEU).
- SMITH, N. K. 1941. *The Philosophy of David Hume*. London: MacMillan.
- _____. 1905. "The Naturalism of Hume (I)". *Mind, New Series*, Oxford: Oxford University Press, vol. 14, nº 54, p. 149-173.
- SMITH, P. J. 2018. "Neopirronismo e desacordo" *Sképsis: Revista de Filosofia*, vol. 9, nº 17, pp. 114-136.
- _____. 2015. Como Hume se tornou cético? In: *O Método Cético de Oposição na Filosofia Moderna*. São Paulo: Alameda, pp. 183-206.
- _____. 1995. O ceticismo de Hume. São Paulo: Loyola.
- STROUD, B. 2008. "O ceticismo de Hume: instintos naturais e reflexão filosófica". Tradução de Plínio Junqueira Smith. *Sképsis: Revista de Filosofia*. [S.l.], vol. 2, nº 3-4, pp. 169-192.