



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

ULISSES CAUÊ BÔA VENTURA FABIAN

**HUME E A EXISTÊNCIA DE CONEXÕES NECESSÁRIAS NA
NATUREZA**

CAMPINAS

2022

Ulisses Cauê Bôa Ventura Fabian

Hume e a Existência de Conexões Necessárias na Natureza

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientador: Professor Doutor Silvio Seno Chibeni

Este trabalho corresponde à versão final da Dissertação defendida pelo aluno Ulisses Cauê Bôa Ventura Fabian, e orientada pelo Prof. DR. Silvio Seno Chibeni.

CAMPINAS

2022

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

F112h Fabian, Ulisses Cauê Bôa Ventura, 1997-
Hume e a existência de conexões necessárias na natureza / Ulisses Cauê
Bôa Ventura Fabian. – Campinas, SP : [s.n.], 2022.

Orientador: Silvio Seno Chibeni.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Hume, David, 1711-1776. 2. Causalidade. 3. Filosofia escocesa. I.
Chibeni, Silvio Seno, 1958-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Hume and the existence of necessary connexions

Palavras-chave em inglês:

Causality

Scottish philosophy

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

Banca examinadora:

Silvio Seno Chibeni [Orientador]

Carlota Salgadinho Ferreira

Andréa Cachel

Data de defesa: 21-07-2022

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: 0000-0002-4963-6726

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/1681101365357276>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos(as) Professores(as) Doutores(as) a seguir descritos, em sessão pública realizada em 21/07/2022, considerou o candidato Ulisses Cauê Bôa Ventura Fabian aprovado.

Prof.Dr. Silvio Seno Chibeni

Profa.Dra. Andréa Cachel

Profa.Dra. Carlota Salgadinho Ferreira

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no sistema SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Agradecimentos

Há algumas pessoas que contribuíram, diretamente ou indiretamente, com o trabalho que acaba por resultar na presente dissertação. A todas essas pessoas, expresso minha mais profunda gratidão.

Ao meu orientador, o Professor Doutor Silvio Seno Chibeni, por todo o tempo de trabalho conjunto despendido, por seu empenho e, principalmente, por seu apoio motivador, sem o qual o presente trabalho jamais poderia ser concluído.

Ao professor Dr. Flávio de Oliveira Zimmerman e ao Dr. José Claudiney de Souza, membros de minha banca de qualificação, cujos comentários contribuíram enormemente para a melhoria deste trabalho.

À professora Dr. Carlota Salgadinho Ferreira e à professora Dr. Andréa Cachel, cujos comentários e apontamentos feitos durante minha defesa de dissertação contribuíram significativamente para a melhoria do presente trabalho.

Agradeço a Joyce Catarina Grego, pelo auxílio na realização da pesquisa bibliográfica dos artigos e livros nos quais a presente dissertação se baseou.

Um agradecimento especial é direcionado a minha família e aos amigos, cujo apoio constante foi um dos fatores que motivou-me a continuar trabalhando.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

David Hume é amplamente conhecido por suas contribuições ao debate sobre a metafísica da causalidade, feitas tanto no *Tratado da Natureza Humana* como na *Investigação acerca do Entendimento Humano*. No entanto, curiosamente, não há consenso entre os próprios intérpretes de Hume a respeito do que ele efetivamente acreditava sobre a natureza da relação de causa e efeito. De fato, a análise proposta por Hume da ideia de causação o leva, no limite, a concluir que o seu elemento mais importante, a ideia de *conexão necessária entre causa e efeito* ou *poder causal*, tem como origem um sentimento ou impressão interna, gerado na mente após ela ter observado a conjunção constante de dois objetos ou eventos. Essa conclusão, reconhecida pelo próprio Hume explicitamente como paradoxal, levou seus intérpretes a defenderem visões distintas acerca do que ele pensava sobre a existência de conexões necessárias ou poderes causais *reais* entre ou nos objetos ou eventos na natureza, tanto física como mental. A interpretação tradicional, e comum ainda hoje, atribui a Hume a negação da existência de poderes causais na natureza. Contudo, a partir da segunda metade do século XX, diversos intérpretes passaram a manter que, na verdade, Hume acreditava, sim, na existência de poderes causais *reais* na natureza, mas considerava que nós somos incapazes de obter conhecimento acerca deles, conhecimento esse entendido no sentido comum adotado pelos filósofos modernos, ou seja, como conhecimento *certo*. Diante dessa controvérsia sobre um tema fundamental na filosofia de Hume, o presente trabalho tem como objetivos principais: (1) analisar algumas das mais influentes versões das duas interpretações mencionadas em confronto direto com os textos de Hume; e, (2) defender, de maneira provisória, que essa não foi uma pergunta na qual Hume estava primariamente interessado.

Palavras-chave: Hume, Causalidade, Conexão Necessária, Poder Causal, Regularidade.

Abstract

David Hume is widely known for his contributions to the debate concerning the metaphysics of causation in the *Treatise of Human Nature* and the *An Enquiry concerning Human Understanding*. Curiously enough, there is no consensus between Hume scholars about what he really thought about the nature of a causation itself. Hume's conclusion at the end of his analysis of the idea of causation has lead him to the conclusion that its most important component, the idea of *necessary connexion between cause and effect*, has its origin in an internal sentiment or feeling that shows up after we experience the constant conjunction of two objects or events. This paradoxical conclusion has led Hume's readers to defend different conceptions about what he thought about the existence of necessary connections or causal powers in nature. The most traditional interpretation of Hume's texts maintains that he believed that such powers and necessary connexions do not exist in nature. However, in the second half of the twentieth century, many Hume scholars begun to propose a new way of reading his texts about causality. These readers hold that, indeed, Hume believed in the existence of causal powers in nature, but acknowledged that we can never obtain knowledge about them, understood in its strict sense, *as certain knowledge*. Giving the existence of these two opposing interpretations of Hume's texts about causation, the present work aims, first, to analyse these two different interpretations, determining their advantages and shortcomings, in confront with Hume's own texts; and, second, to sketch my own opinion concerning this issue. I argue that, in fact, Hume was not primarily interested in the metaphysical question of the existence of real necessary connections or causal powers.

Keywords: Hume, Causation, Metaphysics, Necessary Connexion, Regularity theory of causation.

Lista de Abreviaturas

Os nomes das obras de David Hume são abreviados da seguinte maneira:

THN – *Tratado da Natureza: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Referências ao longo do texto são feitas utilizando o nome da obra abreviado, seguido do número do livro, parte, seção e parágrafo no qual a passagem mencionada se encontra (Exemplo: THN 1.1.1.1).

EHU – *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Referências ao longo do texto são feitas utilizando ‘EHU’, seguido do número da seção, da parte (se houver) e do parágrafo no qual a passagem se encontra (Exemplo: EHU 4.2.1)

A – *Abstract do Tratado da Natureza Humana*. Referências a obra são feitas indicando nome abreviado por A seguido do número do parágrafo da passagem referida (A 2).

MOL – *My Own Life*. Referências a obra são feitas indicando o seu nome abreviado, seguido do número do parágrafo no qual a passagem se encontra (Exemplo: MOL 5).

Os nomes das obras de Thomas Reid são abreviados da seguinte maneira:

EAP - *Essays on the Active Powers of Man*. Referências a obra ao longo do texto indicam o seu nome abreviado, seguido do número do ensaio, número do capítulo e da página na qual a passagem referida se encontra (Exemplo: EAP 1.1, p. 2).

IHM - *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Referências a obra ao longo do trabalho são feitas indicando seu nome abreviado, seguido do número do capítulo, do número da seção e da página na qual a passagem referida se encontra (Exemplo: IHM 1.1, p. 2).

Sumário

Capítulo 1: Introdução	10
1.1. O projeto filosófico humeano e a teoria das ideias	10
1.2. A causalidade no projeto filosófico humeano	13
1.3. As inferências causais e o hábito	18
1.4. A origem da ideia de conexão necessária	27
1.5. A questão metafísica: haveria conexões necessárias na natureza?.....	29
1.6. A questão epistemológica: qual o conteúdo representacional da nossa ideia de conexão necessária?.....	32
1.7. Interpretação tradicional e interpretação realista: apresentação preliminar.	37
Capítulo 2: A interpretação tradicional ou o Velho Hume	42
2.1. Os primeiros intérpretes de Hume: Thomas Reid e Thomas Brown.....	42
2.2. A interpretação tradicional no século XX: Bertrand Russell	51
2.3. Um caso peculiar: Barry Stroud	56
Capítulo 3: A interpretação realista ou o Novo Hume	62
3.1. O Precursor da Interpretação Realista: Kemp Smith e as crenças naturais.....	62
3.2. A radicalização da proposta: John P. Wright e Galen Strawson	74
3.2.1. Wright e a objeção contra o ocasionalismo	74
3.2.2. Galen Strawson e as ideias relativas.....	80
3.3. Nos bastidores do debate: as contribuições de João Paulo Monteiro	88
3.4. Edward Craig e o questionamento do alcance da teoria das ideias na teoria da causalidade de Hume.	95
Capítulo 4: Avaliação do debate	104
4.1. Kenneth Winkler: uma crítica a interpretação realista	104
4.2. Uma outra abordagem: poderia haver dois Humes?	110
4.3. Conclusões do autor	116
Referências	123
Apêndice: Nelson Goodman e o novo problema da indução	133

Capítulo 1: Introdução

1.1. O projeto filosófico humeano e a teoria das ideias

David Hume inicia o *Tratado da Natureza Humana* e a *Investigação sobre o Entendimento Humano* propondo-se a construir o que ele chama de *ciência do homem* (THN Introduction 6). Tendo como objeto de investigação a mente humana, suas operações e leis que as regem, Hume acreditava que essa ciência seria capaz de constituir um fundamento sobre o qual todo o conhecimento humano pudesse se assentar, pois “[n]ão existe nenhuma questão importante cuja decisão não esteja compreendida na ciência do homem; e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes de conhecermos essa ciência” (THN Introduction 6)¹. Segundo Hume, assim como o único fundamento seguro para o conhecimento humano seria a Ciência do Homem, “assim também o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na experiência e na observação” (THN Introduction 7). A ciência da natureza humana deve ser fundamentada na experiência ou, mais especificamente, naquilo que Hume denomina como ‘método experimental de raciocínio’, um método análogo àquele utilizado nas ciências naturais². Análogo, apenas, não idêntico, pois a filosofia moral, segundo Hume, possui uma desvantagem com relação à filosofia natural, a saber, “ela não pode reunir experimentos de maneira deliberada e premeditada, a fim de esclarecer todas as dificuldades particulares que vão surgindo” (THN Introduction 10). A impossibilidade de reproduzir experimentos e observações de maneira controlada na ciência da natureza humana nos obriga a coletar os nossos experimentos “mediante a observação cuidadosa da vida

¹ As referências ao *Tratado* serão feitas utilizando o padrão ‘THN x,y,z,w’ onde ‘x’ é o número do livro, ‘y’ o número da parte, ‘z’ o número da seção e ‘w’ o número do parágrafo no qual a passagem referenciada se encontra. A numeração indicada é aquela utilizada na edição crítica do *Tratado* de D.F. Norton e M.J. Norton. As citações em português são da tradução de Déborah Danowski, listada nas Referências Bibliográficas.

² A adoção de um método análogo a aquele utilizado nas ciências naturais para o estudo das operações da mente é comumente reconhecida como uma das muitas influências da física newtoniana sobre a filosofia e o pensamento de Hume. Para uma análise mais detalhada das diferenças entre o método experimental utilizado por Newton e aquele utilizado por Hume, ver Slavov (2016) e Monteiro (2009 e 2009b)

humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres” (THN Introduction 10). A partir da observação do homem em sua vida cotidiana, o cientista moral deve, segundo Hume, determinar os princípios e leis que determinam suas operações mentais.

Tendo isso em vista, Hume inicia a construção dessa nova ciência defendendo a tese de que a mente humana tem acesso imediato apenas a certos objetos que ele denomina *percepções*. Hume distingue as percepções em dois tipos, as *impressões* e as *ideias*. Designa pelo termo *impressão* “todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma”, enquanto pelo termo *ideia* são designadas “as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio” (THN 1.1.1.1). Aquilo que distingue as impressões das ideias é a sua *força* ou *vivacidade*. As impressões são, normalmente, fortes e vivazes, enquanto as ideias não o são. Apesar de em alguns casos as ideias se tornarem tão fortes quanto as impressões e, por outro lado, as nossas impressões se tornarem tão fracas quanto as nossas ideias, Hume argumenta que “elas são geralmente tão diferentes que ninguém pode hesitar em separá-las em duas classes distintas, atribuindo a cada uma um nome característico para marcar a sua diferença” (THN 1.1.1.1).

Uma vez tendo distinguido as impressões das ideias, Hume estabelece o primeiro princípio de sua teoria das ideias que é conhecido na literatura secundária como *princípio da cópia*. Esse princípio recebe duas formulações distintas no *Tratado* e na *Investigação*, a saber:

CP1: “todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão” (THN 1.1.1.7)

CP2: “todas as nossas ideias, ou percepções mais tênues, são cópias de nossas impressões, ou percepções mais vívidas” (EHU 2.5)³

Segundo esse princípio, em última análise, todas as nossas ideias, por mais complexas que sejam, uma vez analisadas em seus componentes, são cópias de impressões, o que implica que “é impossível *pensar* em alguma coisa que não tenhamos anteriormente *experimentado* pelos nossos sentidos, externos ou internos” (EHU 7.1.3). Hume expõe, em ambos os livros, dois argumentos para defender esse princípio. Esses argumentos apresentam algumas diferenças que não são de maior importância para a análise proposta no presente trabalho e que, portanto, não serão discutidas aqui. A presente exposição se limita, por questões de simplicidade, aos argumentos da *Investigação*. Nessa obra, Hume argumenta inicialmente que, ao analisar as nossas ideias ou pensamentos, mesmo aqueles mais complexos, nós percebemos que “eles se decompõem em ideias simples copiadas de alguma sensação ou sentimento precedente” (EHU 2.5). Em seguida, Hume argumenta que caso aconteça de um homem, devido a um problema em um órgão sensorial, “experimentar sensações de uma certa espécie, sempre verificamos que ele é igualmente incapaz de formar as ideias correspondentes” (EHU 2.7). A inexistência de certas sensações implica a incapacidade de possuir as ideias correspondentes e, por essa razão, “[u]m cego não pode ter noção das cores, nem um surdo dos sons” (EHU 2.7).

A partir disso, Hume conclui que o *princípio da cópia* parece ser uma proposição que, além de parecer simples e inteligível em si mesma, é “também capaz, se apropriadamente empregada, de esclarecer igualmente todas as disputas e banir todo aquele jargão que por tanto tempo tem dominado os arrazoados metafísicos e lhes trazido desgraça” (EHU 2.9).

³ As referências a *Investigação* serão feitas utilizando o padrão ‘EHU x,y,z’ onde ‘x’ é o número da seção, ‘y’ o número da parte (se houver) e ‘z’ o número do parágrafo no qual a passagem referenciada se encontra. A numeração indicada é aquela estabelecida na edição crítica da *Investigação* de T.L. Beauchamp. As citações em português são da tradução de José Oscar de Almeida Marques, listada nas Referências Bibliográficas.

Segundo Hume, na medida em que as impressões são fortes e vivazes e possuem limites mais claros para nós, “sempre que alimentarmos alguma suspeita de que um termo filosófico esteja sendo empregado sem nenhum significado ou ideia associada (como frequentemente ocorre), precisaremos apenas indagar: *de que impressão deriva esta suposta ideia?*” (EHU 2.9). Sendo assim, o princípio da cópia nos indica como determinar o significado de um termo ou ideia. Para tanto, basta apenas identificar a impressão que originou a ideia em questão. Esse procedimento para identificar o significado de um termo ou ideia será extensamente utilizado por Hume, e é central para as suas reflexões sobre a causalidade e, mais especificamente, sobre a origem da ideia de *conexão necessária entre causa e efeito*.

1.2. A causalidade no projeto filosófico humeano

A causalidade é um tema que desempenha função basilar na filosofia de David Hume, especialmente nas porções de suas obras dedicadas a reflexões de caráter epistemológico. Toda a parte 3 do livro 1 do *Tratado* é dedicada a esse tema, assim como cinco das doze seções que compõem a *Investigação*. Inicialmente, a causalidade aparece nas obras de Hume como um dos três *princípios de associação de ideias*: semelhança, contiguidade e causa e efeito. De acordo com Hume, na medida em que a imaginação humana é capaz de unir ou separar ideias de maneira arbitrária (THN 1.3.3.4), nada seria mais inexplicável do que as operações dessa faculdade, “se ela não fosse guiada por alguns princípios universais, que a tornam, em certa medida, uniforme em todos os momentos e lugares” (THN 1.1.4.1). Hume descreve esses princípios de associação de ideias como qualidades que “produzem uma associação entre ideias e, quando do aparecimento de uma ideia, naturalmente introduzem outra” (THN 1.1.4.2). Em suma, ele considera que, ao conceber a ideia de um item A, nossa mente naturalmente é levada a conceber as ideias de coisas semelhantes a A, que estejam

contíguas a A ou que sejam sua causa ou seu efeito. Parafraseando os exemplos de Hume presentes na *Investigação*, a foto de um amigo naturalmente nos leva a conceber a sua ideia (associação por semelhança); ao tentar imaginar um cômodo dentro de um apartamento, nós inevitavelmente somos levados a conceber os cômodos próximos a ele (contiguidade); e, por fim, “se pensarmos em um ferimento, dificilmente conseguiremos evitar uma reflexão sobre a dor que o acompanha” (causa e efeito; EHU 3.3). Há uma intrigante diferença entre o *Tratado* e a *Investigação* quanto a qual faculdade seria atribuída a função de realizar a associação de ideias. No *Tratado*, a associação de ideias é abordada como algo que ocorre na *imaginação*, enquanto que na *Investigação* esse processo também ocorre na *memória* como fica evidente quando Hume afirma que “há um princípio de conexão entre os diversos pensamentos ou ideias da mente, e que, ao surgirem à *memória* ou à *imaginação*, eles se introduzem uns aos outros com um certo grau de regularidade” (EHU 3.1, minha ênfase). Para os fins do presente trabalho, suporei ao longo da dissertação que a associação de ideias é algo que acontece na *imaginação*, tal como abordado no *Tratado*, pois a ideia de conexão necessária que será objeto das discussões subsequentes deste trabalho, é gerada por um processo de união de ideias que ocorre na *imaginação*, como se verá mais adiante.

No *Tratado*, a relação de causa e efeito aparece novamente como um dos oito tipos de *relações filosóficas*. Hume define essas relações de duas maneiras, primeiro como “a circunstância particular na qual, ainda que a união de duas ideias na fantasia seja meramente arbitrária, podemos considerar apropriado compará-las” (THN 1.1.5.1); e posteriormente como “qualquer objeto particular de comparação que prescinda de um princípio de conexão” (THN 1.1.5.1). A essas relações filosóficas Hume opõe o que ele chama de *relações naturais*, que são definidas como “a qualidade pela qual duas ideias são conectadas na *imaginação*, uma delas naturalmente introduzindo a outra, da maneira acima explicada” (THN 1.5.5.1). Com essa distinção, Hume parece estar tentando delimitar duas classes diferentes de relações;

mas há diversas maneiras de se interpretá-la. Eduardo Barra (2012), por exemplo, considera que uma relação é natural se ela for “uma qualidade pela qual uma ideia *naturalmente* introduz a outra”, enquanto uma relação filosófica seria “uma união arbitrária entre ideias, isto é, uma união produzida sem a mediação de uma qualidade pertencente a qualquer uma das ideias assim relacionadas” (BARRA, 2012, p. 116). Por outro lado, Robinson (1995) considera que Hume não está estabelecendo uma distinção entre duas classes de relações. Na visão de Robinson, “todas as relações são filosóficas” (ROBINSON, 1995, p.166), enquanto a “naturalidade” de uma relação consiste em uma propriedade empírica que as relações filosóficas podem ou não possuir. Segundo Robinson, a *naturalidade* é a propriedade de qualquer relação R entre dois objetos ou eventos A e B através da qual “a observação de A estando na relação R com B é suficiente para induzir uma associação entre a ideia de A e a ideia de B” (ROBINSON, 1995, p 166). Para os fins desta Introdução, consideraremos que as *relações naturais* são todas aquelas relações entre ideias estabelecidas pela imaginação que são um produto dos princípios de associação de ideias. As *relações filosóficas*, por outro lado, serão consideradas como sendo todas aquelas relações entre ideias estabelecidas pela razão que não são necessariamente um produto dos princípios de associação (Note-se que o conjunto das relações naturais é um subconjunto das relações filosóficas).

Dentre as sete relações filosóficas identificadas por Hume inicialmente, há apenas quatro que “por dependerem unicamente das ideias, podem ser objeto de conhecimento e certeza” (THN 1.3.1.2). Na visão de Hume, as relações de semelhança, contrariedade, graus de qualidade e quantidade são relações cuja verdade pode ser estabelecida por demonstração ou percebida imediatamente por intuição e, por isso, elas podem ser objeto de conhecimento e certeza. Porém, há três relações que “podem se transformar sem que haja nenhuma transformação nas ideias”, a saber, as relações de identidade, as relações espaço-temporais e a relação de causa e efeito (THN 1.3.1.1). Essas últimas relações são aquelas que recebem mais

atenção de Hume, e que ele procura explicar de maneira mais detalhada. De acordo com Hume, todos os raciocínios humanos consistem em nada mais do que “uma *comparação* e uma descoberta das relações, constantes e inconstantes, entre dois ou mais objetos” (THN 1.3.2.2). Essa comparação pode ocorrer quando ambos os objetos estão presentes aos sentidos, quando apenas um deles é percebido ou quando nenhum deles é percebido. Porém, Hume argumenta que quando ambos os objetos estão sendo percebidos junto com a relação existente entre eles, nós *não* denominamos isso de ‘raciocínio’, mas sim de *percepção* “pois neste caso não há, propriamente falando, um exercício do pensamento, e tampouco uma ação, mas uma mera admissão passiva das impressões pelos órgãos da sensação” (THN 1.3.2.1). Por essa razão, Hume reconhece que todas aquelas relações de identidade e espaço temporais que nós estabelecemos entre objetos não são propriamente um raciocínio, pois “[e]m nenhuma delas, a mente é capaz de ir além daquilo que está imediatamente presente aos sentidos, para descobrir seja a existência real, seja as relações dos objetos” (THN 1.3.2.1). Hume conclui que dentre todas as relações “a única que remete para além dos nossos sentidos, e nos informa acerca de existências e objetos que não vemos ou tocamos, é a causalidade” (THN 1.3.2.3).

Tendo em vista a importância epistemológica da relação causal, Hume procura, antes de mais nada, determinar de maneira mais precisa em que consiste a nossa *ideia de causação* ou a nossa *ideia de causa*. Para fazê-lo, Hume propõe que nós “[v]oltemos, assim, nosso olhar para dois *objetos* quaisquer, que chamaremos de causa e efeito, e examinemo-los de todos os lados, a fim de encontrar a impressão que produz uma ideia de tamanha importância” (THN 1.3.2.5, minha ênfase). O termo ‘objeto’ destacado na passagem é

utilizado por Hume de maneira ambígua tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*. Em certos momentos, Hume parece utilizar esse termo em um sentido *realista*, ou seja, para designar seres que existiriam independentemente da mente que os observa e que seriam as causas das nossas impressões. Em outros momentos, o termo ‘objeto’ parece ser utilizado como um sinônimo para o termo ‘percepção’⁴. Para a exposição da análise inicial de Hume da ideia de causação, pressuporei que Hume utiliza esse termo em um sentido realista e é nesse sentido que o termo será utilizado ao longo deste trabalho, a menos que ele seja de algum modo qualificado, oportunamente. Afinal de contas, o próprio Hume afirma, numa passagem famosa, que “é inútil perguntar *se existem ou não corpos*. Esse é um ponto que devemos dar por suposto em todos os nossos raciocínios” (THN 1.4.2.1).

Hume inicialmente argumenta que ao analisarmos quaisquer dois objetos A e B que consideramos como uma causa e o seu efeito, percebemos que eles sempre se encontram em duas relações:

Anterioridade: O objeto A, sendo a causa, parece sempre ser *anterior* ao objeto B, o seu efeito (THN 1.3.2.7)⁵.

Contiguidade: Há entre A e B sempre uma relação de *contiguidade espacial e temporal* (THN 1.3.2.6).

⁴ Em uma nota ao *Tratado*, Hume argumenta que ele não está utilizando o termo *impressão* como “exprimindo a maneira pela qual nossas percepções vívidas são produzidas na alma, mas como exprimindo apenas as próprias percepções” (THN 1.1.1.1). Sprague (2013) defende que desde o começo Hume adota a posição de um observador externo que estaria analisando as operações da mente e, por essa razão, o autor considera que “estritamente falando, os objetos da nossa observação são as nossas impressões e ideias. Se esses conteúdos mentais representam algo além deles mesmos é uma questão que Hume considera irrespondível” (SPRAGUE, 2013, p.415). No entanto, trata-se de uma posição controversa sobre a qual não há consenso entre os intérpretes. Strawson (1989), Wright (1983) e outros defendem que Hume adotou uma forma de realismo acerca do mundo exterior e, desse modo, o termo objeto deveria, sim, ser interpretado em um sentido realista.

⁵ Apesar de não tratar do tema exaustivamente, Hume oferece um argumento em defesa da anterioridade da causa em relação ao efeito. Sobre essa questão, Lennon (1995) desenvolve extensa análise desse argumento, expondo a sua importância para o conceito de causa de Hume e a sua origem na filosofia medieval e, mais especificamente, no debate árabe sobre o ocasionalismo.

No entanto, Hume afirma que essas duas relações não seriam suficientes, pois “um objeto pode ser contíguo e anterior a outro, sem ser considerado sua causa” (THN 1.3.2.11). Segundo Hume, há uma terceira relação que deveria ser levada em consideração “e essa relação é *muito mais importante* que as outras duas anteriormente mencionadas” (THN 1.3.2.11, minha ênfase), a saber:

Conexão necessária: Nós sempre supomos que há entre A e B uma relação de *conexão necessária* (THN 1.3.2.11)

Contudo, Hume afirma em um primeiro momento ser incapaz de determinar em que consiste precisamente a ideia de que a causa e o efeito estariam conectados necessariamente. Essa incapacidade inicial de determinar a natureza dessa ideia leva-o a abandonar a questão temporariamente e a procurar “outras questões, cujo exame talvez nos forneça alguma indicação para esclarecermos a presente dificuldade” (THN 1.3.2.13).

1.3. As inferências causais e o hábito

As outras questões às quais Hume se refere na passagem precedente, e que ele se propõe a investigar enquanto a questão da natureza da ideia de conexão necessária não puder ser completamente resolvida, não devem, porém, ser consideradas como secundárias. Nesse interim, por exemplo, Hume procura esclarecer as noções de *crença* e de *probabilidade*, que são centrais em sua teoria do conhecimento. Mais especificamente, o tema mais importante abordado por Hume nesse passo concerne à maneira pela qual a nossa mente produz crenças sobre *fatos não observados* (i.e., fatos futuros que ainda não ocorreram ou fatos passados cuja

ocorrência não foi observada), e a maneira pela qual a mente realiza *inferências causais*⁶. Atenhamo-nos um pouco sobre esses tópicos.

Como já foi dito, Hume acredita que a relação de causa e efeito é a única relação que permite que a mente ultrapasse os limites da sua experiência sensível imediata e dos dados da memória e estabeleça crenças sobre fatos que ela não experienciou diretamente. Segundo Hume, se perguntássemos a um homem por que ele mantém uma crença sobre um fato que ele não está experienciando no momento ou não experienciou, “ele nos apresentaria alguma razão, e essa razão seria algum outro fato; [...] E aqui se supõe invariavelmente que há uma conexão entre o fato presente e o fato que dele se infere.” (EHU 4.1.4). Ao produzir uma crença sobre um fato não observado, a nossa mente sempre tem como ponto de partida um fato que está sendo experienciado ou que é lembrado (nos termos da teoria das ideias de Hume, uma impressão sensível ou uma ideia da memória) e ela infere a ocorrência de um fato que não foi experienciado (nos termos da teoria das ideias, ela concebe uma ideia). Ao fazer essa inferência, a nossa mente sempre pressupõe, segundo Hume, que há entre o fato experienciado ou rememorado e aquele que é inferido uma relação causal. A análise feita por Hume dessas inferências, assim como a centralidade por ela ocupada no seu projeto filosófico constituem um dos aspectos mais importantes e originais da sua filosofia. O próprio Hume já reconhecia em certa medida a originalidade do tema ao afirmar na *Investigação* que “tanto os antigos como os modernos pouco cultivaram essa parte da filosofia” (EHU 4.1.3) e, como observa Chibeni (2008a), posteriormente o tema acaba virtualmente desaparecendo do debate epistemológico contemporâneo, por uma série de razões.

Pelo fato de a realização dessas inferências ser algo básico e essencial na nossa atividade cognitiva, Hume se dedica a investigar a natureza desse tipo de inferência. Essa investigação, inicialmente, leva-o a constatar que as nossas inferências causais não podem ser

⁶ Para uma discussão mais detalhada sobre esse assunto, ver Chibeni (2006), Broughton (1983) e Monteiro (1984 e 2003b)

feitas *a priori*, ou seja, sem o auxílio da experiência. Hume justifica esse ponto argumentando que “[n]enhum objeto implica a existência de outro se considerarmos esses objetos em si mesmos, sem olhar para além das ideias que deles formamos” (THN 1.3.6.1). Ao observarmos um objeto pela primeira vez ou apenas uma única vez, Hume considera que nós somos incapazes de inferir, partindo apenas da análise do objeto e das suas qualidades sensíveis, quais são os efeitos que ele produzirá ou quais as causas que o produziram. Segundo Hume, “[u]ma tal inferência equivaleria a um conhecimento, e implicaria a absoluta contradição e impossibilidade de se conceber algo diferente” (THN 1.3.6.1). No entanto, na medida em que “todas as ideias distintas são separáveis, é evidente que não pode haver tal impossibilidade” (THN 1.3.6.1) e, por essa razão, nós não podemos realizar inferências causais *a priori*.

Em uma primeira leitura, talvez não seja completamente claro o argumento apresentado por Hume no *Tratado* para defender a tese de que nós não somos capazes de realizar inferências causais *a priori*. O argumento de Hume é resumido em um único parágrafo e ele não especifica com muitos detalhes qual é o papel desempenhado nesse argumento pelo princípio de que todas as ideias distintas são separáveis. Porém, é possível compreender melhor o argumento uma vez tendo considerado algumas passagens posteriores do próprio *Tratado* e da *Investigação*. Na *Investigação*, Hume argumenta que as qualidades sensíveis do pão não possuem qualquer relação com o seu *poder* de produzir a nutrição no homem, pois, do contrário, “poderíamos inferir esses poderes secretos tão logo essas qualidades sensíveis fizessem seu aparecimento, sem auxílio da experiência, o que é contrário à opinião de todos os filósofos e à simples realidade dos fatos” (EHU 4.2.21). O fato de não haver relação entre os *poderes* dos objetos e as suas qualidades sensíveis é mencionado também no *Tratado* quando Hume afirma que “que o poder não repousa nas qualidades sensíveis da causa, e como não há nada presente a nós além das qualidades sensíveis [...]”

(THN 1.3.6.10). Tendo isso em vista, o motivo pelo qual nós somos incapazes de realizar inferências causais *a priori* parece ser o fato de nós termos acesso apenas às qualidades sensíveis dos objetos e nenhuma delas nos informar sobre quais são os efeitos que um objeto produzirá ou quais são as causas que o produziram. O que nós não percebemos em todos os casos em que observamos causas e efeitos é algo que, de algum modo, conecta a causa e o efeito (aquilo para o qual Hume dá os mais variados nomes como, por exemplo, ‘conexão necessária’, ‘força’, ‘poder’, ‘energia’, ‘eficácia’, etc.) e assim nos permitiria inferir *a priori* e com absoluta certeza qual efeito uma causa produzirá e vice-versa. Sendo incapazes de percebê-lo e sem recorrer à experiência passada, a inferência *a priori* de que uma causa produzirá um determinado efeito ou vice-versa seria completamente arbitrária⁷. Isso porque, como afirma Hume, a causa e o efeito são eventos ou objetos distintos e, por essa razão, as suas ideias seriam separáveis⁸. Em outros termos, isso significa que, sem o auxílio da experiência passada, nós seríamos capazes de conceber uma infinidade de fenômenos como sendo causas ou efeitos igualmente possíveis de um mesmo objeto.

Na *Investigação*, Hume procura esclarecer esse ponto argumentando que, ao observar uma bola de bilhar em movimento retilíneo em direção a uma outra, mesmo que, por acidente, nós venhamos a inferir que a segunda bola irá se mover após o impacto entre as duas, essa inferência, quando feita *a priori*, é completamente arbitrária. Segundo Hume, sem recorrer à experiência, há uma série de outros eventos igualmente concebíveis e, por essa

⁷ No *Abstract*, Hume recorre a figura de Adão, um ser que possuiria as mesmas capacidades cognitivas e sensoriais que nós, mas que, por não possuir qualquer experiência prévia, não seria capaz de realizar inferências causais. Nas palavras de Hume, “se um homem como Adão fosse criado com todo o vigor do seu entendimento, mas sem experiência, nunca seria capaz de inferir um movimento na segunda bola do movimento e do impacto da primeira” (*Abstract* 11).

⁸ Slavov (2016) vê na defesa da tese de que causa e efeito são sempre eventos ou objetos distintos um indício do distanciamento de Hume de uma concepção aristotélica da causalidade, na qual as diversas partes que compõem um processo causal não são nitidamente distintas. Mais precisamente, Slavov argumenta que “[n]o quadro aristotélico, as várias partes de um processo causal não são distintamente separáveis. Uma bolota é potencialmente uma árvore. Na sua essência, uma bolota busca crescer para ser uma árvore. A causa final do processo, a árvore resultante, está incluída na causa potencial, a bolota” (SLAVOV, 2016, p. 123).

razão, à nossa mente igualmente possíveis de se sucederem ao choque entre as duas bolas de bilhar.

Quando vejo por exemplo, uma bola de bilhar movendo-se em linha reta em direção a outra, mesmo supondo-se que o movimento da segunda bola seja acidentalmente sugerido à minha imaginação como resultado de seu contato ou impulso, não me seria porventura possível conceber uma centena de outros diferentes resultados que se seguem igualmente bem daquela causa? Não poderiam ambas as bolas permanecer em absoluto repouso? Não poderia a primeira bola recuar em linha reta ou saltar para longe da segunda em qualquer curso ou direção? Todas essas suposições são consistentes e concebíveis. Por que, então, deveríamos dar preferência a uma suposição que não é mais consistente e concebível que as demais? Todos os nossos raciocínios *a priori* serão para sempre incapazes de mostrar qualquer fundamento para essa preferência.” (EHU 4.1.10)

Na medida em que elas não são um resultado de raciocínios *a priori*, Hume conclui que todas as nossas inferências causais têm como fundamento a *experiência*. Segundo ele, nós comumente observamos que certos eventos ou objetos de tipo A sempre ocorrem acompanhados de eventos ou objetos de tipo B possuindo relações de continuidade espacial e sucessão temporal entre si. Uma vez tendo tido essa experiência, a qual Hume chama de *experiência da conjunção constante* de objetos ou eventos, “[s]em mais cerimônias, chamamos à primeira de *causa* e à segunda de *efeito*, e inferimos a existência de uma da existência da outra” (THN 1.3.6.2). Após observar a conjunção constante de dois objetos ou eventos de tipo A e B, nós passamos em algum momento a supor que A é causa de B e a inferir que B ocorrerá, uma vez tendo observado o seu acompanhante usual e vice-versa. Desse modo, a análise das nossas inferências causais leva Hume a identificar um quarto elemento essencial da ideia de causação, a saber, a *relação de conjunção constante entre causa e efeito*. Segundo Hume, “[c]ontiguidade e sucessão não são suficientes para nos fazer declarar que dois objetos são causa e efeito, a não ser que percebamos que essas duas

relações se mantêm em vários casos” (THN 1.3.6.3). Dois objetos podem ser contíguos e anteriores um ao outro sem que nós consideremos que eles sejam causa e efeito. Para que isso ocorra, se faz necessário que nós observemos esses objetos regularmente mantendo essas relações.

Apesar da descoberta dessa nova relação, Hume argumenta que, infelizmente, ela não parece esclarecer a natureza da ideia de conexão necessária. Afinal de contas, a observação de conjunções constantes de eventos consiste na observação frequente de objetos mantendo relações de contiguidade espacial e sucessão temporal e “parece evidente, ao menos à primeira vista, que por esse meio jamais descobriremos uma ideia nova; podemos simplesmente multiplicar, mas não acrescentar novos objetos à nossa mente” (THN 1.3.6.3). A observação da conjunção constante de dois objetos ou eventos não produz nenhuma nova ideia na mente, como a ideia de conexão necessária, mas apenas nos apresentaria repetidas vezes dois objetos possuindo entre si relações de contiguidade e anterioridade. Esse fato leva Hume a abandonar novamente a questão acerca da origem da *ideia* de conexão necessária e a investigar a maneira pela qual a mente humana realiza *inferências* causais tendo como base a experiência da conjunção constante de dois objetos ou eventos. De acordo com Hume, talvez “acabemos descobrindo que, em vez de a inferência depender da conexão necessária, é a conexão necessária que depende da inferência” (THN 1.3.6.3). Como veremos depois, essa frase aparentemente enigmática captura a essência da proposta de Hume.

Assim, tendo concluído que é a experiência que fundamenta as nossas inferências causais, Hume se pergunta: “a experiência produz a ideia por meio do entendimento ou da imaginação? É a razão que nos determina a fazer a inferência, ou uma certa associação e relação de percepções?” (THN 1.3.6.4). Nesse momento, Hume se pergunta qual faculdade mental seria a responsável pela geração das nossas inferências causais e a partir de qual processo elas seriam geradas (se elas são produzidas pelo entendimento ou pela imaginação,

se elas são um produto de um processo de raciocínio ou de uma associação de ideias na mente). De acordo com Hume, se a razão fosse a faculdade responsável pela geração das nossas inferências causais, ela deveria ser capaz de justificar o princípio que ficou conhecido na literatura como *princípio de uniformidade*. No *Tratado*, esse princípio estabelece que “os casos de que não tivemos experiência devem se assemelhar aos casos de que tivemos experiência, e de que o curso da natureza continua sempre uniformemente o mesmo” (THN 1.3.6.4). Na medida em que a razão só seria capaz de justificar esse princípio através de um argumento *demonstrativo* ou *probabilístico*, Hume procura determinar se algum desses tipos de argumentos seria capaz de justificar esse princípio. Segundo ele, o princípio de uniformidade não poderia ser justificado por argumentos *demonstrativos*, pois nós sempre somos capazes de conceber uma alteração no curso da natureza. Uma alteração no curso da natureza sendo concebível, ela seria em ao menos algum sentido possível e se algo é possível o seu contrário não pode ser objeto de demonstração. Afinal de contas, Hume argumenta que “[s]er capaz de formar uma ideia clara de alguma coisa é um argumento inegável a favor da possibilidade dessa coisa, e constitui por si só uma refutação de qualquer pretensa demonstração em contrário” (THN 1.3.5.4). Nesse caso, o fato de uma alteração no curso da natureza ser possível torna o princípio de uniformidade, que diz que a natureza se mantém sempre uniformemente a mesma, uma proposição cuja verdade não pode ser estabelecida por demonstração. Por outro lado, esse princípio não poderia ser justificado por argumentos probabilísticos, pois “a probabilidade se funda na suposição de uma semelhança entre os objetos de que tivemos experiência e aqueles que não tivemos” (THN 1.3.6.7). Hume considera que todos os argumentos probabilísticos pressupõem o princípio de uniformidade e assim ele não poderia, por essa razão, ser justificado por esse tipo de argumento. Afinal de contas, “[o] mesmo princípio não pode ser ao mesmo tempo causa e efeito de outro” (THN

1.3.6.7), ou seja, o princípio de uniformidade não poderia ser pressuposto por argumentos probabilísticos e, ao mesmo, ser justificado por eles.

Hume conclui que quando a mente realiza uma inferência causal, “ela não está sendo determinada pela razão, mas por certos princípios que associam ideias desses objetos, produzindo sua união na imaginação” (THN 1.3.6.12). Na visão de Hume, a faculdade responsável pela produção das nossas inferências causais é a *imaginação* e ela o faz através de um princípio que ele chama de *hábito* ou *costume*. Na *Investigação*, o princípio do hábito é caracterizado como “uma espécie de instintos naturais que nenhum raciocínio ou processo do pensamento ou entendimento é capaz de produzir ou de evitar” (EHU 5.1.8). Hume parece considerar que o princípio do hábito ou costume é uma espécie de *instinto* ou *propensão natural* que todos os homens possuiriam e que os levaria a inferir causas e efeitos tendo como base a experiência passada. Sem esse princípio, Hume considera que nós “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 naturais para produzir um efeito qualquer” (EHU 5.1.6). Por ser uma atividade tão essencial para o ser humano, a realização de inferências causais não poderia ter sido confiada à 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” (EHU 5.2.22). Devido aos limites da faculdade racional humana, parece ser mais compatível com a 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 entendimento” (EHU 5.2.22).

Há uma série de questões que os argumentos de Hume aqui apresentados suscitam e que uma análise mais precisa deles deveria tratar. Uma dessas questões seria como traduzir o vocabulário filosófico utilizado por Hume, pois, como observa Stove (1965), o vocabulário filosófico de Hume não é o mesmo que o nosso e uma compreensão incorreta do significado dos termos filosóficos utilizados pode levar a uma compreensão errônea do argumento. No entanto, classicamente foi muito comum se considerar que, ao mostrar que as nossas inferências causais não são um produto da razão, não podendo ser produzidas ou justificadas por argumentos dedutivos ou probabilísticos, Hume estaria formulando o problema que ficou conhecido ao longo do século XX como o *problema da indução*. Esse problema será abordado, em alguma medida, nas seções mais adiante nesse texto (seção 2.2 e no Apêndice). Contudo, não sendo esse o objetivo do presente trabalho, o aspecto mais importante para os nossos propósitos são duas teses defendidas por Hume ao longo de sua análise das inferências causais. Essas teses podem ser formuladas da seguinte maneira:

(T1) Ao observar um objeto pela primeira vez, nós não percebemos, dentre as suas qualidades sensíveis, qualquer tipo de conexão necessária, força, poder causal, eficácia.

(T2) Mesmo após ter tido a experiência da conjunção constante de dois objetos ou eventos, essa experiência não é capaz, por si mesma, de produzir a ideia de conexão necessária.

Essas teses são essenciais para se compreender as reflexões de Hume acerca da origem da ideia de conexão necessária, sobre as quais trataremos a seguir⁹.

⁹ Em outros termos, nós poderíamos dizer que, para Hume, ao observar um objeto nós nunca experienciamos uma impressão de conexão necessária, força ou poder causal. Essa é uma tese polêmica relativa à natureza da nossa experiência sensorial que não é de nenhum modo trivial e que poderia ser questionada. No artigo “Causation, Force, and the Sense of Touch” (2014), os autores Wolff, Ritter e Holmes descrevem uma série de experimentos que eles acreditam mostrar que, apesar de Hume estar certo de que nós não temos uma impressão de força oriunda do sentido da visão, nós teríamos uma impressão de força oriunda do sentido do tato. Contudo, os autores do estudo parecem não ter conhecimento do fato de que Hume antecipa a possibilidade da ideia de força ter como origem uma impressão oriunda do sentido do tato e a recusa. Em nota a *Investigação*, Hume afirma que alguém poderia alegar que “encontramos uma resistência nos corpos, a qual nos obriga

1.4. A origem da ideia de conexão necessária

Hume finalmente volta a tratar da ideia de conexão necessária na seção denominada, tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*, como “Da Ideia de Conexão Necessária” (THN 1.3.14 e EHU 7). O objetivo dessas seções é determinar a impressão que originaria a ideia de conexão entre causa e efeito. Segundo Hume, na medida em que essa ideia confere significado à expressão ‘conexão necessária’ e a seus termos correlatos como, por exemplo, ‘energia’, ‘força’, ‘poder’, ‘qualidade produtiva’ etc., ao determinar a sua origem, nós seríamos capazes de esclarecer o significado dessas expressões. Hume inicia sua busca analisando todas as fontes das quais essa ideia poderia provir. Inicialmente, a busca gera uma conclusão negativa. Como já foi mostrado anteriormente, Hume nota que ao observarmos uma causa e um efeito pela primeira vez, “[é] claro que, pela simples observação de um ou de ambos os objetos, jamais perceberemos o laço pelo qual eles estão unidos, nem seremos capazes de afirmar com certeza se há uma conexão entre eles.” (THN 1.3.14.15). Como consequência, se nós observássemos apenas “conjunções particulares de objetos inteiramente diferentes uns dos outros, jamais seríamos capazes de formar tais ideias [as ideias de conexão necessária, força e poder]” (THN 1.3.14.15).

Contudo, Hume argumenta que, ao observar a conjunção constante de dois objetos ou eventos, “imediatamente conceberemos uma conexão entre eles e começaremos a fazer uma inferência de um ao outro” (THN 1.3.14.16). Ao observar a conjunção constante de dois objetos ou eventos, nós passamos a considerar que eles estão necessariamente conectados e,

frequentemente a exercer nossa força e convocar todo nosso poder, que nos dá a ideia de força e poder. Este *nisus*, ou esforço intenso do qual estamos conscientes, é a impressão original da qual essa ideia é copiada” (EHU 7.1.15). Hume argumenta que essa ideia não poderia ter essa origem, pois (1) nós atribuímos poder a muitos objetos que não produzem qualquer resistência sobre o nosso corpo e (2) que a resistência que nós sentimos produzida pelos objetos não nos permite inferir causas e efeitos. Hume concede apenas que “o *nisus* animal que experimentamos, embora não possa fornecer uma ideia precisa e exata de poder, participa em grande medida da ideia popular e inexata que dele se faz” (EHU 7.1.15).

portanto, essa experiência seria “a essência mesma do poder ou conexão, sendo a fonte de que nasce sua ideia” (THN 1.3.14.16). No entanto, dado que a observação de conjunções constantes de eventos não poderia, por si mesma, dar origem a uma nova ideia, como a ideia de conexão necessária entre causa e efeito, como já foi mostrado anteriormente (THN 1.3.6.3), Hume argumenta que “segue-se que a repetição, *por si só*, não tem esse efeito, devendo antes *revelar* ou *produzir* alguma coisa nova que seja a fonte dessa ideia” (THN 1.3.14.16).

Hume argumenta então que, apesar da observação da conjunção constante de dois objetos ou eventos não *produzir* nenhuma nova relação entre os objetos que antes não existia, nem nos levar a *descobrir* uma nova relação entre eles que nos era imperceptível antes, “a *observação* dessa semelhança produz uma nova impressão *na mente*; e é essa impressão que é o seu modelo” (THN 1.3.14.20). Essa nova impressão é descrita por Hume como uma *impressão interna* ou uma *impressão da reflexão*¹⁰. Segundo Hume, ao observar a ocorrência da conjunção constante de dois objetos ou eventos, nós estabelecemos, entre as suas ideias, uma conexão na *imaginação*. Uma vez estabelecida essa conexão, ela originaria um sentimento e esse sentimento originaria a ideia de conexão necessária entre causa e efeito. Esse sentimento é descrito por Hume como “uma determinação da mente a passar de um objeto àquele que usualmente o acompanha, e a concebê-lo mais intensamente em função dessa relação” (THN 1.3.14.20). Na *Investigação*, Hume descreve esse sentimento da seguinte maneira:

Na primeira vez que um homem viu a comunicação de movimento por impulso, como no choque de duas bolas de bilhar, ele não poderia declarar que um acontecimento estava *conectado* ao outro, apenas que estava *conjugado*. Depois de observar diversos casos dessa natureza, ele então os declara *conectados*. Que

¹⁰ Enç (1985) argumenta que ao identificar a origem da ideia de conexão necessária em um sentimento interno, Hume estaria reduzindo a necessidade a uma qualidade secundária dos objetos tal como caracterizada por Locke, ou seja, uma qualidade que não pertence aos objetos em si, mas apenas às nossas percepções.

alteração ocorreu para dar origem a essa nova ideia de *conexão*? Nada, senão o fato de que ele agora *sente* que esses acontecimentos estão *conectados* em sua imaginação, e pode prontamente prever a existência de um a partir do aparecimento do outro (EHU 7.2.28).

Assim, Hume finalmente identifica a origem da ideia de conexão necessária entre causa e efeito. Com base nisso, Hume deriva duas definições da noção de ‘causa’ que são repetidas tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*, com algumas pequenas diferenças nas suas formulações presentes nas duas obras. No *Tratado*, as duas definições recebem as seguintes formulações:

(C1) “Podemos definir uma CAUSA como ‘Um objeto anterior e contíguo a outro, tal que todos os objetos semelhantes ao primeiro mantêm relações semelhantes de anterioridade e contiguidade com os objetos semelhantes ao último’” (THN 1.3.14.31).

(C2) “Um objeto anterior e contíguo a outro, e unido a ele de tal forma que a ideia de um determina a mente a formar a ideia do outro, e a impressão de um a formar uma ideia mais vívida do outro” (THN 1.3.14.31).

Essas conclusões que Hume chega ao final da sua procura da origem da ideia de conexão necessária, longe de não serem triviais, geraram extenso debate entre os intérpretes de Hume, como veremos a seguir.

1.5. A questão metafísica: haveria conexões necessárias na natureza?

Essas conclusões a que Hume chega ao final de sua longa busca da origem da ideia de conexão necessária são extremamente originais, ao ponto de parecerem paradoxais, como ele mesmo reconhece (THN 1.3.14.22). Como vimos anteriormente, Hume argumenta que a ideia

de conexão necessária entre causa e efeito, o elemento mais importante da nossa ideia de causação, tem como origem, em última análise, uma conexão de ideias estabelecida pela mente após nós observamos conjunções constantes de eventos. Apesar de essa tese fundamental para Hume ser relativamente clara, ela não é de nenhum modo trivial, e as declarações que Hume faz após estabelecê-la geraram uma série de questões sobre as quais os intérpretes de Hume se debruçam ainda hoje. Logo após identificar a origem da ideia de conexão necessária, Hume afirma que “[e]ssa é, portanto, a essência da necessidade. Em suma, a necessidade é algo que existe na mente e não nos objetos” (T.H.N 1.3.14.22). Essa passagem é extremamente intrigante e parece, em certo sentido, alheia ao contexto da seção 14 da parte 3 do livro 1 do *Tratado*. Isso porque o objetivo dessa seção é eminentemente epistemológico, a saber, identificar a origem de uma ideia, quando nessa passagem Hume parece estar defendendo que não há conexões necessárias reais entre objetos ou eventos na natureza, que é uma tese metafísica. Esse fato suscita a seguinte questão fundamental: Hume acreditava que há conexões necessárias ou poderes causais na natureza, ou ele acreditava que esse não é o caso e que na natureza há apenas regularidades ou, nos termos da filosofia de Hume, conjunções constantes de eventos? Uma leitura rápida do *Tratado* tomando algumas passagens pelo seu valor de face pode levar o leitor de Hume facilmente a inferir que ele conclui, ao final de sua busca da origem da ideia de conexão necessária, que de fato *não* há conexões necessárias ou poderes causais na natureza. Além da passagem já mencionada, há uma série de outras passagens, principalmente no *Tratado*, que parecem apoiar essa interpretação. Hume argumenta, por exemplo, que a *energia* ou o *poder real* das causas não se encontra nem nas causas elas mesmas, nem em Deus, mas apenas na mente daquele que observa as suas operações.

A eficácia ou energia das causas não se situa nem nas próprias causas, nem em Deus, nem na concorrência desses dois princípios. Pertence inteiramente à alma que considera a união de dois ou mais objetos em todos os casos passados. É aqui que se

encontra o poder real das causas, juntamente com sua conexão e necessidade (THN 1.3.14.23)

Por outro lado, Hume fornece indícios no próprio *Tratado* de que talvez a sua posição sobre essa questão metafísica seja um pouco mais complexa do que aparenta ser à primeira vista. Afinal de contas, Hume afirma explicitamente estar disposto a conceder que “pode haver várias qualidades, tanto nos objetos materiais como nos imateriais, que desconhecemos completamente; e se queremos chamá-las de poder ou eficácia, isso pouco importa para o mundo” (THN 1.3.14.27). Hume parece admitir que talvez haja qualidades nos objetos que nos são cognitivamente inacessíveis (i.e., sobre as quais nós somos incapazes de adquirir conhecimento). Talvez haja poderes causais na natureza que produzem as regularidades que nós observamos, mas nós sejamos incapazes de obter conhecimento certo acerca deles. Contudo, a mera concessão de que Hume aceita a possibilidade de que haja qualidades dos objetos que nós não temos acesso cognitivo não é suficiente para estabelecer que ele acreditava na existência de poderes causais. Esse fato reflete apenas a consciência de Hume enquanto filósofo de que nós não devemos reduzir aquilo que existe no mundo àquilo que a mente humana é capaz de perceber ou conhecer.

Porém, quando passamos a uma análise da *Investigação*, parece possível encontrar mais do que uma mera concessão de que talvez haja qualidades ou relações nos ou entre os objetos que nos são inacessíveis. Nessa obra há passagens que sugerem que Hume de fato acreditava que *há* conexões necessárias ou poderes causais na natureza em virtude dos quais as regularidades que nós observamos ocorrem. Hume argumenta, por exemplo, que a natureza nos fornece apenas conhecimento das qualidades superficiais dos objetos, “enquanto mantém ocultos os poderes e princípios dos quais a influência desses objetos depende inteiramente” (EHU 4.2.16). Os nossos sentidos nos informam, por exemplo, da cor, do peso e da consistência do pão, “mas nem os sentidos nem a razão podem jamais nos informar quanto às qualidades que o tornam apropriado à nutrição e sustento do corpo humano” (EHU

4.2.16). Em uma célebre passagem, Hume argumenta que a natureza implantou no homem um instinto que leva o pensamento adiante em um curso correspondente a aquele dos fenômenos naturais, apesar de nós sermos ignorantes acerca das *forças* ou *poderes* dos quais esse curso depende.

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 depende (EHU 5.2.22)

Essa ambiguidade encontrada nos textos de Hume gerou extenso debate entre os seus intérpretes acerca do que ele pensava sobre a questão *metafísica* da existência de conexões causais reais no mundo. A posição que Hume adotou acerca dela será o principal objeto de estudo da presente dissertação.

1.6. A questão epistemológica: qual o conteúdo representacional da nossa ideia de conexão necessária?

Apesar do foco da presente dissertação a análise da posição de Hume sobre a questão metafísica da existência de conexões necessárias reais na natureza, há um ponto de caráter *epistemológico*, intimamente relacionado a ele e sobre o qual também me deterei em certa medida. Essa questão epistemológica diz respeito ao *conteúdo do nosso pensamento e discurso* quando nós pensamos ou falamos sobre causas e efeitos. Essa questão poderia ser formulada da seguinte maneira: o que exatamente a ideia de conexão necessária, cuja origem Hume identifica, *representa*? Em outras palavras, qual é o conteúdo representacional dessa ideia? Há ao menos duas possíveis respostas a essas perguntas que podem ser formuladas da seguinte maneira:

(1) A ideia de conexão necessária representa apenas um item mental: um sentimento de determinação, uma transição de ideias na mente ou uma conexão de ideias estabelecida pela imaginação. Essa é a única ideia de conexão necessária que nós somos capazes de conceber. Portanto, quando nós pensamos ou falamos sobre a causalidade nós de fato estamos falando ou pensando, ao menos parcialmente, sobre coisas que acontecem apenas na nossa mente, embora nossa intenção ordinariamente seja outra.

(2) Apesar de a ideia de conexão necessária ter tal origem, que Hume identifica explicitamente, ela ainda assim representaria algo mais, que porém nós somos incapazes de perceber ou sentir: poderes causais como propriedades existentes nos objetos. Desse modo, quando pensamos ou falamos sobre a causalidade, nós estamos falando de coisas que nós somos incapazes de perceber.

A resposta (1) parece implicar que Hume estaria defendendo uma forma de *psicologismo*, segundo o qual quando nós pensamos ou afirmamos que ‘A causa B’ nós estamos parcialmente fazendo uma afirmação acerca das operações da nossa mente (um outro termo também utilizado para designar essa posição por Marusic (2014) é o termo ‘subjativismo modal’). Ao afirmar ou pensar que ‘A causa B’, nós estaríamos afirmando, do ponto de vista *objetivo*, ou seja, daquilo que concerne apenas A e B, que no passado eles ocorreram frequentemente possuindo relações de contiguidade espacial e sucessão temporal. Do ponto de vista *subjetivo*, ou seja, daquilo que concerne a nossa mente, nós estaríamos afirmando ou pensando que a nossa mente estabeleceu uma união entre as ideias de A e B

que faz com que ela se sinta determinada a inferir a ocorrência de A, uma vez constatada a ocorrência de B e vice-versa¹¹.

A evidência mais explícita em suporte dessa interpretação parece vir das duas definições da noção de ‘causa’ propostas por Hume. Apesar de haver extenso debate entre os intérpretes de Hume acerca de como essas definições deveriam ser interpretadas¹², parece à primeira vista tentador interpretá-las como especificando um significado objetivo e outro subjetivo da noção de ‘causa’. Na primeira definição (C1), Hume parece estar especificando aquelas relações objetivas que existem entre causas e efeitos (especificando assim o significado *objetivo* da noção de causa). Na segunda definição (C2), por outro lado, Hume estaria especificando aquilo que ocorre na nossa mente quando nós observamos novamente dois objetos ou eventos que foram observados constantemente estando nessas relações (especificando assim o significado *subjetivo* da noção de causa). Na *Investigação*, Hume também apresenta duas definições que parecem sugerir essa mesma distinção entre um significado objetivo e um subjetivo da noção de causa. Contudo, após apresentar a primeira definição, que parece especificar o significado objetivo da noção de causa, Hume a reformula dizendo que a causa seria um objeto “tal que, se o primeiro objeto não existisse, o segundo jamais teria existido” (EHU 7.2.29). Essa segunda formulação parece pressupor a existência

¹¹ Bertrand Russell parece seguir nessa direção no seu *A History of Western of Philosophy*. Segundo Russell, a teoria humeana possuiria duas partes, uma *objetiva* e outra *subjetiva*. De acordo com a parte objetiva, “quando julgamos que A causa B, o que de fato ocorreu, no que concerne A e B, é que eles foram observados frequentemente em conjunção”. Segundo a parte subjetiva da doutrina, “a conjunção frequente observada de A e B leva a impressão de A a *causar a* ideia de B” (RUSSELL, 1961, p.666).

¹² As duas definições da noção de causa são motivo de extenso debate entre os intérpretes de Hume. Robinson (1995) aponta o fato de que as duas definições são incompatíveis do ponto de vista intencional e extensional e defende que apenas a primeira definição seria uma definição, de fato, do conceito de causa. Opondo-se a essa visão, Garrett (1977), Peter Russell (1995) e Pereira (2018) defendem que Hume considerava ambas como definições corretas dessa noção e Garrett mais especificamente considera que as duas definições são compatíveis do ponto de vista extensional e intencional, desde que elas sejam interpretadas da mesma maneira, ou seja, ou apenas em termos subjetivos ou apenas em termos objetivos. Boehm (2014) considera que a interpretação de Garrett das duas definições de causa seria inadequada, pois a leitura em termos objetivos das duas definições, a qual Garrett parece considerar a mais adequada, recorre a noção de um “observador ideal” que teria observado apenas casos genuínos de regularidades não acidentais, uma noção que a autora considera que Hume não aceitaria. No entanto, apesar da relevância desse debate, Beebe (2016) considera que as interpretações mais recentes das definições não contribuem para o debate do “Novo Hume”.

de conexões necessárias reais na natureza, o que parece corroborar a tese de que Hume acreditava na existência delas.

Atualmente, poucos intérpretes se sentiriam dispostos a atribuir uma forma de psicologismo puro a Hume. Contudo, apesar de serem mais comumente mantidas pelos intérpretes de Hume, a resposta (2) é mais complexa de ser defendida. À primeira vista, essa resposta parece ser incompatível com as constantes e explícitas declarações de Hume no *Tratado* de que nós não somos capazes de conceber a ideia de poder causal enquanto uma qualidade dos objetos. Hume afirma, por exemplo, que “[o]u bem não temos nenhuma ideia de necessidade, ou então a necessidade não é senão a determinação do pensamento a passar das causas aos efeitos e dos efeitos às causas, de acordo com a experiência de sua união” (THN 1.3.14.22). Um pouco mais adiante no *Tratado*, Hume afirma que “não nos é possível formar a menor ideia dessa qualidade [necessidade, poder, força, etc.] quando não a tomamos como a determinação da mente a passar da ideia de um objeto à ideia daquele que o acompanha usualmente” (THN 1.3.14.25).

Porém, a situação se torna mais complexa quando a *Investigação* adentra o nosso horizonte de análise. Em diversas passagens dessa obra, Hume parece utilizar certos termos como, por exemplo, ‘força’, ‘poder’ e ‘energia’ para se referir a supostas qualidades presentes nas causas em virtudes das quais elas seriam capazes de produzir os seus efeitos. Hume argumenta, por exemplo, que a visão ou a sensação “transmite-nos uma ideia do movimento real dos corpos, mas quanto à admirável *força* ou *poder* que faz que um corpo em movimento persista para sempre em sua contínua mudança de lugar e que os corpos nunca perdem a não ser quando a comunicam a outros, desta não somos capazes de formar a mais remota concepção” (EHU 4.2.16, minha ênfase). Segundo Hume, parece haver consenso quanto ao fato de que “a cor, a consistência e outras qualidades sensíveis do pão não aparecem como possuindo por si mesmas qualquer conexão com os *poderes secretos* da nutrição e sustento”

(EHU 4.2.21, minha ênfase). Em ambas as passagens, Hume parece utilizar as expressões ‘força, ‘poder’ e ‘poderes secretos’ a fim de se referir a supostas qualidades dos objetos (as forças ou poderes causais) que os tornam capazes de produzir certos efeitos. No entanto, se Hume defendia uma forma radical de psicologismo e considerava que nós não somos capazes de conceber de nenhum modo a ideia de poder causal enquanto uma qualidade dos objetos, ele não poderia utilizar esses termos e expressões desse modo. Isso porque, do ponto de vista *linguístico*, a teoria das ideias parece implicar, como já vimos, que um termo possui significado somente na medida em que ele está associado a uma determinada ideia. Consequentemente, a ausência ou inexistência de uma ideia adequada associada a um dado termo tornaria o seu significado no mínimo obscuro. Assim, se Hume considerasse que nós não somos capazes sequer de conceber a ideia de poder causal enquanto uma qualidade dos objetos, ele mesmo estaria utilizando certos termos em um sentido que é incompatível com a sua teoria das ideias. Portanto, as passagens mencionadas parecem fornecer suporte à resposta (2) da questão epistemológica, embora também indiquem que o acesso epistêmico aos poderes causais seria, no mínimo, problemático.

Apesar dessa questão epistemológica ser distinta da questão metafísica discutida anteriormente, ambas as questões se encontram intimamente conectadas. Isso porque Hume define a noção de crença como uma “UMA IDÉIA VIVÍDA RELACIONADA OU ASSOCIADA COM UMA IMPRESSÃO PRESENTE” (THN 1.3.7.5). Consequentemente, a inexistência de uma ideia implica a inexistência da sua crença correspondente. Dessa maneira, se Hume considerava que nós não somos capazes de conceber qualquer ideia de poder causal, enquanto uma qualidade dos objetos, a crença na existência de poderes causais seria incompatível com a sua teoria das ideias. Em outras palavras, na ausência de uma ideia de poder causal enquanto uma qualidade dos objetos, a crença na sua existência sequer poderia existir, segundo o quadro conceitual estabelecido pela teoria humeana das ideias.

Sendo esse o caso, o próprio Hume não poderia acreditar na existência de poderes causais na natureza sem gerar uma incompatibilidade ou contradição dentro do seu sistema filosófico.

De todo modo, meu principal objetivo nessas seções foi apenas mostrar que as conclusões que Hume chega ao final de sua busca pela origem da ideia de conexão necessária suscitam uma questão metafísica e uma questão epistemológica para as quais não há respostas fáceis. De maneira geral, a depender de quais textos estão sendo considerados na análise, o intérprete de Hume pode adotar posturas diferentes com relação a essas duas questões. O presente trabalho foi inicialmente motivado pelo debate sobre a posição adotada por Hume acerca da questão *metafísica* da existência de poderes causais ou conexões necessárias. Porém, na medida em que essa questão metafísica está intimamente conectada com a questão epistemológica acerca do conteúdo representacional da ideia de conexão necessária, a posição que Hume adota acerca dela também será abordada, embora com menos detalhe. Naquilo que se segue, farei uma primeira apresentação das duas principais interpretações da filosofia de Hume que se propõem a esclarecer, em alguma medida, qual era a posição adotada por Hume acerca da questão metafísica.

1.7. Interpretação tradicional e interpretação realista: apresentação preliminar.

As aparentes ambiguidades nos textos de Hume não poderiam deixar de gerar diferenças na maneira pela qual os seus intérpretes vieram a interpretar a sua teoria sobre a causação. Em grande parte devido a elas, extenso debate se desenvolveu entre os intérpretes de Hume acerca do que ele pensava sobre a existência de conexões necessárias ou forças reais entre objetos ou eventos na natureza¹³. Tradicionalmente foi muito comum considerar que

¹³ Alguns autores questionam a relevância desse debate. Craig (1987) e Beebee (2006) argumentam que Hume tinha como principal foco questões epistemológicas e de análise conceitual e que questões de ontologia possuem uma importância secundária na sua filosofia. Pears (1975) argumenta que a “preocupação com essa questão, uma questão interessante, colocou o principal empreendimento de Hume, o qual é ao menos igualmente interessante, fora de foco” (PEARS, p. 95, 1975)

Hume era apenas um filósofo cético que, como o coloca Bertrand Russell no livro *The History of Western Philosophy* (1945), “desenvolveu até a sua conclusão lógica a filosofia empírica de Locke e Berkeley (RUSSELL, 1961, p. 659). Segundo Russell, Hume representa “um beco sem saída: na sua direção é impossível ir adiante” (RUSSELL, 1961, p. 1961). De acordo com essa leitura tradicional, Hume era apenas um filósofo cético que teria negado a existência não apenas dos poderes causais, mas também do próprio mundo exterior, da identidade pessoal, etc. No caso específico da causalidade e, mais especificamente, da questão metafísica acerca da existência de conexões necessárias, foi comum se considerar que Hume era um *regularista causal*. Um regularista causal seria um filósofo que acredita que tudo o que existe são eventos que ocorrem regularmente, possuindo entre si relações de contiguidade espacial e sucessão temporal. Segundo essa interpretação, a que denominarei de “interpretação tradicional”, Hume não acreditava na existência de conexões necessárias ou forças na natureza¹⁴. Essa interpretação representa a forma mais comum ainda hoje, ao menos em certos círculos, de compreensão da teoria humeana da causalidade, a qual encontra defensores desde os primeiros intérpretes de Hume até os dias de hoje (e.g. Thomas Reid (1785), Thomas Brown (1806), Bertrand Russell (1945), Barry Stroud (1977)).

Contudo, a partir do século XX, inicia-se um gradual processo de surgimento de novas leituras da filosofia de Hume. As origens desse processo podem ser rastreadas até a publicação do artigo pioneiro de Norman Kemp Smith “The naturalism of Hume (I.)” (1905), cujas principais teses e argumentos foram posteriormente desenvolvidos no livro *The Philosophy of David Hume* (1941)¹⁵. Seguindo essa trilha, a segunda metade do século XX assiste ao surgimento de um movimento de intensa crítica da interpretação tradicional da filosofia de Hume. Os novos intérpretes de Hume, apesar de reconhecerem a importância do

¹⁴ Kenneth Winkler (1991) em seu artigo que será mencionado mais adiante também chama a interpretação tradicional de *Velho Hume*

¹⁵ Alguns anos mais tarde, o livro *Fact, Fiction and Forecast* (1946) de Nelson Goodman apresenta uma leitura da filosofia de Hume essencialmente similar à de Kemp Smith, embora seu texto não trate da questão de forma tão extensa como o deste último.

ceticismo na sua filosofia, não mais o viam *meramente* como um filósofo cético e passaram a dar atenção a outros aspectos, de cunho mais positivo, do seu projeto filosófico. Neste contexto, diversos autores começam a questionar se Hume era, de fato, um regularista causal. De maneira geral, esses novos intérpretes defendem que a causalidade seria, para Hume, mais do que mera regularidade; ele teria sido, na verdade, um *realista causal* (e.g. Kemp Smith 1905 e 1941, Wright 1983, Craig 1987, Strawson 1989)¹⁶. Tal como definida por Costa (1989), a posição que ele denomina como “realismo causal” é constituída de duas teses fundamentais, a saber, o *realismo de forças* e o *objetivismo causal*. O *realismo de forças* seria a tese de que os “objetos se encontram em relações causais devido aos respectivos poderes causais nos objetos”, enquanto o *objetivismo causal* estabelece que “causas são objetivas no sentido de que relações causais continuariam a existir entre eventos no mundo mesmo que não houvesse mentes que as percebessem” (COSTA, 1989, p.173). Assim, esses novos intérpretes defendem que Hume acreditava na existência de conexões necessárias ou forças reais, em virtude das quais as regularidades que nós observamos entre os fenômenos ocorrem. No entanto, eles – ou pelo menos boa parte deles – reconhecem que Hume acreditava que nós somos incapazes de *conhecer* essas conexões necessárias ou forças. Por simplicidade, chamarei essa interpretação de *interpretação realista*. A noção de ‘conhecimento’ aqui envolvida é um tanto quanto vaga na literatura, cada intérprete definindo-a de uma maneira específica. Para os fins de minha caracterização geral da interpretação realista, a tomarei no sentido forte do termo ‘conhecer’, adotado por Hume e pelos modernos de modo geral, ou seja, a percepção intuitiva ou demonstrativa de certas relações de ideias; nas palavras de Hume, “a certeza resultante da comparação de ideias” (THN 1.3.11.2). O conhecimento, assim caracterizado, seria portanto *a priori*, no sentido de ser estabelecido a partir da análise das ideias (sendo que estas seriam, claro, provenientes da experiência, em última instância).

¹⁶ Para abordagens mais recentes, ver Hanfling (1979), Costa (1989) e (1995), Livingston (1995) e o apêndice em Chibeni (2016).

Voltando ao ponto, os intérpretes realistas defendem que Hume acreditava na existência de conexões necessárias ou forças, ao mesmo tempo em que admitem que ele considerava que nós não podemos ter certeza acerca da sua existência ou natureza. Kenneth Winkler (1991) também chamou a interpretação realista de *Novo Hume*¹⁷. Essa denominação se tornou padrão na literatura sobre Hume.

Tendo em vista a existência dessas duas interpretações acerca da teoria humeana da causalidade, o presente trabalho tem como objetivos (1) analisar as duas interpretações da teoria causal de Hume, considerando alguns dos seus principais expoentes; (2) avaliar os méritos dessas interpretações tendo em vista aquilo é que expresse nos textos de Hume; e, por fim, (3) apresentar, de maneira ainda provisória, minhas percepções acerca do assunto. Com esses objetivos em vista, o Capítulo 2 se inicia com a exposição da interpretação tradicional, considerando alguns dos seus proponentes mais importantes. Primeiramente, trataremos de dois dos primeiros intérpretes e críticos de Hume, a saber, Thomas Reid e Thomas Brown, tendo como foco as considerações feitas pelos dois autores nas obras *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1785) e *An Inquiry into the Relation of Cause and Effect* (1835). Em seguida, tratarei da maneira pela qual Bertrand Russell apresenta a teoria humeana da causalidade no livro *A History of Western Philosophy* e da interpretação de Barry Stroud exposta no livro *Hume* (1977).

O terceiro capítulo será dedicado à exposição e caracterização da interpretação realista, começando pela interpretação proposta por Norman Kemp Smith na sua versão mais completa exposta no livro *The Philosophy of David Hume* (1941). Tendo feito isso, passo a tratar de algumas versões mais radicais dessa proposta como aquela apresentada por John P.

¹⁷ A divisão das diversas interpretações da teoria humeana da causalidade entre a interpretação realista e a interpretação tradicional, exclui as interpretações conhecidas como ‘projetivistas’, pois essas interpretações têm como objetivo explicar como funcionaria o nosso discurso modal, sendo por essa razão, independentes de qualquer consideração acerca do que Hume pensava sobre a metafísica da causalidade. Sobre a interpretação projetivista, ver Kail (2001) e Beebe (2006 e 2007). Para não ampliar demais o escopo do presente trabalho não considerarei essas alternativas, embora me pareça merecerem atenção.

Wright no livro *The Sceptical Realism of David Hume* (1983) e por Galen Strawson no livro *The Secret Connexion* (1989). A fim de tornar a exposição desses autores mais sucinta e clara, terei como foco de minha exposição a análise de Wright da objeção humeana contra a tese ocasionalista defendida por Malebranche e do uso feito por Galen Strawson do conceito de *ideia relativa*. Esse capítulo se encerra com uma exposição breve da interpretação de Edward Craig proposta no capítulo dois do livro *The Mind of God and The Works of Man* (1987) e das contribuições feitas por João Paulo Monteiro nos artigos “A teoria e o inobservável” (2009) e “A hipótese da gravidade” (2009b).

No quarto capítulo apresento inicialmente as críticas feitas por Kenneth Winkler a interpretação realista no artigo “The new Hume debate” (1991). Uma vez feito isso, apresento a proposta de interpretação feita por James Hill nos artigos “How Hume became the ‘New Hume’: a developmental approach” (2012) e “Hume’s Theory of Causality: is there more than one ?” nos quais o autor propõe que Hume adota posições distintas acerca da natureza da causação no *Tratado* e na *Investigação*. Por fim, o capítulo se encerra, na seção 4.3, com uma tentativa de minha parte, de formular uma hipótese acerca de qual seria, no fim das contas, a posição de Hume acerca dessa questão. Em linhas gerais, pretendo argumentar que, na verdade, Hume não estava primariamente interessado em determinar se há ou não conexões necessárias ou forças na natureza, mas apenas em explicar de que maneira a crença na sua existência surge¹⁸. O fato de Hume não abordar diretamente a questão, mas sempre tratá-la sobre a perspectiva da análise das ideias e da maneira pela qual a suposta crença na existência de poderes causais surge é o que torna a determinação da posição de Hume sobre o assunto tão complexa e objeto de extenso debate entre os seus intérpretes.

¹⁸ Note-se, incidentalmente, que posição análoga a esta tem sido defendida quanto à existência de corpos. Como se sabe, Hume inicia a famosa seção 2 da parte 4 do livro 1 do *Tratado*, em que formula uma sofisticada teoria sobre como o homem comum vem a acreditar que existem corpos, com a afirmação, anteriormente citada neste trabalho, de que “é vão perguntar se existem ou não corpos”, já que ele mesmo mostrou de forma convincente que nenhum dos argumentos que pretendem fundar filosoficamente essa crença são bons.

Capítulo 2: A interpretação tradicional ou o Velho Hume

2.1. Os primeiros intérpretes de Hume: Thomas Reid e Thomas Brown

Em seu pequeno ensaio autobiográfico “My Own Life”, Hume lamenta o fato de que o *Tratado* “saiu morto da gráfica, sem alcançar distinção suficiente para sequer excitar um murmúrio dentre os zelotes” (MOL 6). Uma das poucas figuras que tiveram contato com a obra foi o filósofo escocês e professor de filosofia moral da universidade de Glasgow, Thomas Reid. O *Tratado* parece ter tido grande influência sobre a filosofia de Reid, motivando-o a elaborar um diagnóstico extremamente negativo da filosofia produzida pelos modernos até então. No livro *An Inquiry into the Human Mind On the Principles of Common Sense*, publicado em 1785, Reid argumenta que, de maneira geral, todos os filósofos modernos aceitam de maneira ao menos tácita uma hipótese cujas consequências seriam desastrosas. A hipótese em questão é a de que a mente não tem acesso imediato ao mundo, mas apenas a (supostas) representações ou imagens do mundo que os filósofos denominavam impressões e ideias.

A hipótese a que me refiro é a de que nada é percebido pela mente além daquilo que está na mente que o percebe: que nós não percebemos realmente coisas que são externas, mas somente certas imagens delas impressas sobre a mente, as quais são chamadas de *impressões e ideias* (IHM, Dedication, p. 4)¹⁹

O próprio Reid afirma explicitamente ter aderido a essa doutrina, ao menos até a publicação do *Tratado* em 1739, no qual o autor considera que Hume, partindo dos mesmos

¹⁹ Wright (1987, p. 395) argumenta que Reid considerava que a essência da teoria das ideias se encontrava “na tese de que uma ideia é um tipo de terceira entidade que se encontra entre aquele que percebe e o objeto externo”. Segundo Wright, muitos historiadores da filosofia moderna tenderiam a discordar dessa maneira de interpretar a teoria das ideias, principalmente quando consideramos a sua versão cartesiana. Mills (1987) afirma que uma das críticas de Thomas Brown a Reid será direcionada ao fato de ele interpretar dessa maneira a teoria das ideias. Segundo Mills, Brown considera que a visão das ideias como “imagens na mente” já teria sido abandonada desde Descartes.

princípios que Locke, que certamente não era um cético, teria produzido uma filosofia cética na qual não haveria mais razão para se acreditar em algo do que no seu contrário.

Eu reconheço, meu Lorde, que eu nunca havia pensado em questionar os princípios comumente aceitos com relação ao entendimento humano, até que o *Tratado da natureza humana* foi publicado no ano de 1739. O engenhoso autor desse tratado, partindo dos princípios de Locke, que não era um cético, construiu um sistema de ceticismo que não deixa nenhuma razão para se acreditar em qualquer coisa ao invés do seu contrário (IHM Dedication, p.4)

Com certa dose de ironia, Reid argumenta que parece ser uma característica peculiar do autor do *Tratado* ter iniciado a obra alegando que o seu objetivo era reconstruir o edifício do conhecimento humano sobre bases novas, a saber, a ciência da natureza humana “quando a intenção de toda a obra é mostrar que não há nem natureza humana, nem ciência no mundo” (IHM 1.6, p.200)²⁰. O autor acrescenta ainda que essa posição cética²¹ adotada por Hume seria insincera, pois ele não seria capaz de mantê-la de maneira constante em sua obra, de tal modo que ela “contém indicações evidentes de que o autor aqui e ali recaia na fé popular, e conseguia dificilmente manter o personagem [*character*] cético por meia dúzia de páginas” (IHM 1.6, p.21).

De maneira geral, Reid considerava que Hume teria defendido uma série de teses negativas no âmbito da metafísica. Na visão de Reid, a filosofia de Hume parece nos levar a concluir que não há substâncias materiais e espirituais, liberdade, objetos externos à mente, etc. No que concerne à questão metafísica acerca da existência de conexões necessárias ou poderes causais, Reid parece considerar que Hume negou a existência de poderes causais.

²⁰As referências a obra de Thomas Reid *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* serão feitas indicando o nome da obra abreviado por ‘IHM’ e, na seguinte ordem, o número do capítulo, da seção e da página na qual a passagem referida se encontra.

²¹Aqui talvez seja possível identificar uma diferença entre Reid e um autor sobre qual trataremos mais adiante, Thomas Brown. Enquanto Reid acredita que o ceticismo de Hume tem consequências perigosas, Paoletti (2011) argumenta que Brown considera que esse não seja o caso. Segundo a autora, Brown concebia o ceticismo de Hume como sendo “uma atitude cuidadosa e questionadora com relação aos sistemas estabelecidos. Ele não poderia ter nenhuma consequência ruim para a ciência e o raciocínio humano, na medida em que ele não nega que o homem pensa causalmente” (PAOLETTI, 2011, p. 42)

Contudo, Reid considera que essas conclusões metafísicas a que Hume teria chegado são o produto final de um processo histórico, no qual a aceitação da teoria das ideias e o apego dos filósofos à hipótese de que as nossas ideias devem se assemelhar aos objetos levaram os filósofos progressivamente a espoliar os objetos das suas qualidades. Segundo Reid, uma vez tendo aceito que a mente humana só tem acesso imediato a certas sensações ou ideias que lhe são transmitidas pelos sentidos, os filósofos peripatéticos, que não davam a devida atenção a análise das nossas sensações, passaram a defender “que todas as sensações que nós temos das coisas externas são formas ou imagens dessas coisas externas” (IHM 6.6, p. 92). Com a chegada de Descartes, as nossas sensações passam a receber maior atenção dos filósofos, o que os leva a perceber de maneira gradativa “a dissemelhança entre as sensações da nossa mente e as qualidades ou atributos de uma substância insensível e inerte tal como a matéria é concebida ser” (IHM 6.6, p. 92). No entanto, os filósofos modernos não teriam conseguido se desapegar completamente da tese defendida pelos peripatéticos de que as nossas ideias e sensações se assemelham aos objetos. A união ou, nos termos de Reid, o casamento entre essas duas hipóteses aparentemente conflitantes (a hipótese de que as nossas sensações não se assemelham aos objetos que elas representam e a sua contrária defendida pelos peripatéticos) teria gerado três resultados. O primeiro seria a tese defendida por Locke de “que as qualidades secundárias do corpo são apenas meras sensações da mente” (IHM 6.6, p. 94). O segundo, o sistema filosófico de Berkeley, no qual o filósofo defende que “a extensão, a figura, a dureza e o movimento; que a terra, o mar, as casas e os nossos próprios corpos, assim como os das nossas mulheres, crianças e amigos são nada além de ideias da mente; e que não existe nada na natureza além de mentes e ideias” (IHM 6.6, p.94). Por fim, o terceiro resultado seria o sistema filosófico de Hume que estabelece, dentre outras coisas, que não haveria nem *causas* e *efeitos*, nem poderes ativos na natureza.

Nenhuma *causa ou efeito*; nenhuma substância, material ou espiritual; nenhuma evidência mesmo nas demonstrações matemáticas; nem liberdade, *nem poder ativo*;

nada existindo na natureza, além de impressões e ideias seguindo umas às outras sem tempo, espaço ou sujeito. (IHM 6.6, p. 94, minha ênfase)

De acordo com Claudiney José de Sousa a filosofia de Hume é vista por Reid (assim como por Russell, mais tarde) como uma espécie de conclusão do movimento filosófico empirista iniciado por Locke e Berkeley, no qual a tarefa de Hume seria “apenas questionar certos aspectos das filosofias de seus predecessores [sobretudo Locke e Berkeley] e levá-las a uma conclusão lógica. O resultado deste empreendimento seria um inevitável ceticismo.” (SOUSA, 2016, p. 299).

Sobre a questão epistemológica acerca do conteúdo representacional da ideia de conexão necessária ou poder causal, Reid faz alguns comentários interessantes no primeiro ensaio do livro *Ensaio sobre os Poderes Ativos do Homem* intitulado “Dos Poderes Ativos em Geral”. Nesse ensaio, Reid argumenta que, tendo como ponto de partida o que depois foi chamado de princípio da cópia, Hume analisa uma série de ideias e conclui que “nós não temos nenhuma ideia de espaço ou duração, e *nenhuma ideia de poder, ativo ou intelectual*” (EAP 1.4, p. 24, minha ênfase)²². A passagem é curiosa, pois, como já foi mostrado, Hume aparentemente não nega a existência da ideia de poder e dedica boa parte do *Tratado* a identificar a origem dessa ideia. Agora, a seguinte questão imediatamente se apresenta a nós: de qual ideia Reid está falando? Ou, melhor dizendo, qual seria o conteúdo representacional dessa ideia de poder cuja existência, segundo Reid, Hume teria negado? A resposta para essa pergunta é, na verdade, relativamente simples. De acordo com Reid, “[a] única concepção distinta que eu sou capaz de formar de poder ativo é a de um *atributo* em um ser devido ao qual ele pode fazer certas coisas se ele quiser.” (EAP 1.6. p. 32, minha ênfase). Reid considera que a única ideia de poder que nós somos capazes de conceber é a ideia de um

²² As referências a obra *Essays on the Active Powers of Man* são feitas indicando o nome da obra abreviado por ‘EAP’ e, posteriormente, o número do ensaio, o número do capítulo e o número da página na qual a passagem referida se encontra. Uma referência a uma passagem na página 1, do capítulo 1 do ensaio 1 é feita da seguinte maneira: “EAP 1.1 p.1”.

atributo pertencente a um objeto e é essa a ideia cuja existência Hume teria negado. Posteriormente, no ensaio “Da Liberdade dos Agentes Morais”, Reid argumenta que, de maneira compatível com essa conclusão, Hume exclui a noção de poder da noção de causa e estabelece “que a *causa* é apenas algo anterior ao efeito, e constantemente conjugado a ele. Essa é a noção de causa do senhor Hume” (EAP 4.2, p. 205 minha ênfase). Na nomenclatura mais tarde estabelecida na literatura, para Reid, portanto, Hume teria sido um regularista causal.

Apesar de Reid manter uma posição completamente diferente daquela que ele atribui a Hume acerca dessa questão²³, ele considera que Hume não cometeu, propriamente, um erro de raciocínio ou inferência ao chegar a essa conclusão; simplesmente teria partido de pressupostos errados. Assim como Hume, Reid considera também que “o poder [enquanto um atributo de um objeto] não é um objeto de nenhum dos nossos sentidos externos, nem mesmo um objeto da consciência” (EAP 1.1, p.8). Por essa razão, se nós aceitarmos o princípio de que todas as nossas ideias têm como origem a sensação e a reflexão, nós temos de concluir que nós não possuímos uma ideia de poder. Segundo Reid, esse fato não foi percebido por Locke, ao procurar uma origem empírica para essa ideia. Partindo dos mesmos princípios de Locke, Hume percebeu, corretamente na visão de Reid, a incompatibilidade entre o seu princípio da cópia e a existência da ideia de poder enquanto um atributo de um objeto e concluiu, corretamente, que nós não possuímos uma ideia de poder.

Eu admito, portanto, que nós termos qualquer concepção ou ideia de poder é incompatível com a teoria do senhor LOCKE, segundo a qual todas as nossas ideias são obtidas ou pelos sentidos externos ou pela reflexão. Ambos não podem ser

²³ Reid parece adotar a posição de que apenas seres dotados de vontade e entendimento possuiriam poderes ativos. Os objetos inanimados, por outro lado, não possuiriam esses poderes. Essa posição é expressa mais claramente na seguinte passagem: “Me parece, portanto, que somente seres que possuem algum grau de entendimento e vontade possuem poderes ativos; e que os seres inanimados devem ser apenas passivos e não tem qualquer tipo de atividade real” (EAP, 1.5, p.33).

verdadeiros. O senhor HUME percebeu essa incompatibilidade e manteve, consistentemente, que *nós não temos nenhuma ideia de poder* (EAP 1.1, p. 9)

Alguns anos mais tarde, já no século XIX, o filósofo escocês e professor de filosofia moral da universidade de Edimburgo, Thomas Brown propôs uma série de críticas à tese defendida por Reid de que Hume negou a existência da ideia de poder. Brown dedica a segunda parte de sua grande obra, *An Inquiry into the Relation of Cause and Effect* (1818), à análise da teoria humeana da causalidade. No prefácio ao livro em questão, Brown argumenta que, apesar de suas críticas feitas ao modo de exposição utilizado por Hume, um autor aclamado como um excelente metafísico, essas críticas parecem justificadas na medida em que “ele foi universalmente creditado como mantendo uma teoria negativa do Poder, a qual não é apenas completamente diferente da real doutrina da sua obra, mas está em direta contradição com o grande argumento que a permeia” (BROWN, 1835, p. xviii-ix).

Em que consiste essa suposta teoria negativa do poder, só será explicado muito posteriormente na obra. De acordo com Brown, apesar de Hume ter dedicado uma seção tanto na *Investigação* quanto no *Tratado* para examinar a nossa ideia de conexão necessária ou poder, a qual recebe o nome em ambas as obras de “Da Ideia de Conexão Necessária”, tem-se atribuído a ele constantemente a tese de que nós não possuímos uma ideia de poder.

Que o autor do *Ensaio*, “sobre a ideia de conexão necessária”, tem sido uniformemente representado como negando a existência da própria ideia de conexão necessária; e apesar de muitos anos terem se passado desde a publicação da obra que contém a sua investigação sobre a origem da ideia de poder, ainda é necessário mostrar que a palavra *poder* não é considerada por ele como sendo absolutamente desprovida de significado (BROWN, 1835, p. 344, meu grifo).

Segundo Brown, em nenhum momento Hume procurou negar “que nós temos uma ideia de poder ou de anterioridade invariável nas sequências: ele nega apenas que nós *percebemos* ou *inferimos* isso como algo inerente aos sujeitos de uma sequência” (BROWN, 1835, p. 345). Brown considera que esse equívoco, segundo a sua visão, que seria cometido

pela maior parte dos leitores de Hume é um produto da negligência dos seus leitores e do método de exposição adotado por ele. Brown argumenta que, em seus textos sobre o assunto, Hume apresenta, em um primeiro momento, suas “Dúvidas Céticas”, nas quais ele estabelece a impossibilidade de se perceber ou inferir qualquer conexão necessária nas partes de uma sequência, - uma impossibilidade que parece tornar ‘poder’ uma palavra sem significado” (BROWN, 1835, p.347). Porém, em um segundo momento Hume apresenta a sua “Solução Cética dessas Dúvidas”, na qual ele argumenta que poder *não* é uma palavra sem significado, dado que nós temos uma impressão, da qual nós podemos supor que ela seja copiada, do sentimento de uma conexão habitual de ideias” (BROWN, 1835, p. 347, minha ênfase). Essa separação feita por Hume entre as “Dúvidas Céticas” e a “Solução Céticas dessas Dúvidas” induz o leitor facilmente ou a ignorar a solução proposta ou a concluir que ela não é, efetivamente, uma solução verdadeira para essas dúvidas e não deve ser levada a sério. No entanto, apesar de reconhecer que essa disposição das seções contribuiu para a geração desse equívoco, Brown ainda assim considera que teria sido um descuido da parte dos seus intérpretes ignorar a sua explicação da origem da ideia de poder. Afinal de contas, Brown argumenta que, apesar de Hume apresentar de maneira resumida e contínua os argumentos dessas seções na seção “Da Ideia de Conexão Necessária”, por um descuido imperdoável, “Dr Reid, e os outros autores que consideraram a teoria do senhor HUME, negligenciaram a solução das dúvidas como se ela não fosse parte da teoria” (BROWN, 1835, p. 348).

Apesar das críticas propostas por Thomas Brown à tese atribuída a Hume por Reid, ainda é preciso se fazer a mesma pergunta que foi feita no caso de Reid: a qual ideia de poder Brown está se referindo? Qual é o conteúdo representacional da ideia de poder cuja existência, segundo Brown, Reid considera que Hume negou? Uma breve análise nos mostrará que as ideias às quais os dois autores se referem pela expressão ‘ideia de poder’ *não* possuem o mesmo conteúdo representacional. No caso de Reid, como já foi mostrado, o autor

considera que a ideia de poder representa uma qualidade ou um atributo de um objeto. No caso de Brown, por outro lado, o autor argumenta que “[o] poder de A para produzir B e o poder de B para produzir C são palavras que nós utilizamos para expressar a nossa crença de que A sempre terá B como seu consequente invariável e B como seu consequente, também invariavelmente, o terceiro fenômeno da sequência” (BROWN, 1835, p. 20). Segundo Brown, nesses dois casos em que o termo ‘poder’ foi mencionado na passagem, eles “certamente não expressam a existência de qualquer coisa que não seja ela mesma A, B ou C” (BROWN, 1835, p.21). Brown parece considerar que o termo ‘poder’, ou a ideia de poder, não se refere a uma propriedade pertencente a um objeto, mas é apenas uma expressão que nós utilizamos para expressar a nossa crença de que um determinado evento ou objeto A sempre e invariavelmente ocorre antes de um outro objeto ou evento B. De maneira análoga, Brown parece considerar que a ideia de poder, para Hume, não representa uma propriedade dos objetos e seria nada mais do que a ideia de que a ocorrência de um determinado fenômeno invariavelmente antecede a ocorrência de um outro fenômeno. Esse parece ser o conteúdo representacional da ideia de poder a qual Brown se refere quando, ao criticar Reid, ele afirma que em nenhum momento Hume negou que nós tenhamos “uma ideia de poder ou de *anterioridade invariável nas sequências*.” (BROWN, 1835, p. 345, minha ênfase). Porém, Brown parece acreditar que Reid também está se referindo a essa ideia de poder ao tratar da filosofia de Hume. Rollin (2009) argumenta que Brown considera que, apesar da linguagem ambígua utilizada por Reid, “tudo o que ele quer dizer por poder é invariabilidade de antecedência” e que, sendo esse o caso, ele “não difere em nenhum sentido não trivial de Hume. Para Hume, a ideia de poder nos objetos é a ideia de antecedência invariável” (ROLLIN, 2009 p.102).

Desse modo, as críticas que Brown faz a Reid não parecem ter sido bem colocadas. Brown não parece ter sido capaz de perceber que as ideias de poder às quais eles se referem

não possuem o mesmo conteúdo representacional. Consequentemente, assim como Reid, Brown também efetivamente propõe uma leitura tradicional da teoria humeana da causalidade no que concerne a questão metafísica acerca da existência de conexões necessárias ou poderes causais²⁴. Segundo a interpretação de Brown, Hume teria negado a existência de conexões necessárias ou poderes causais na natureza e defendido que a única coisa que existe são regularidades ou conjunções constantes de eventos. Na realidade, essa era também a visão pessoal defendida por Brown acerca da natureza da causação. Na primeira parte de sua obra, dedicada à exposição da sua própria teoria sobre a relação de causa e efeito, Brown afirma pretender defender que a invariabilidade da antecedência e da consequência ou, no vocabulário humeano, a relação de conjunção constante, que é vista como apenas “um signo [*sign*] da causação é ela mesma a única circunstância essencial da causação; que nas sequências de eventos, nós não somos apenas ignorantes de qualquer coisa intermediária, mas não temos, em verdade, nenhuma razão para supor a sua existência” (BROWN, 1835, p. xii-xiii). Posteriormente, Brown reconhece que parte das teses defendidas por ele já estavam presentes, ao menos de maneira embrionária, no pensamento de Hume. Ao tratar da teoria humeana da causalidade, Brown admite que, dentre todos os autores que examinaram o assunto, é certamente a Hume que “nós devemos a formulação mais completa dessas opiniões com relação a sucessão dos fenômenos”, a força da qual “ao menos no que concerne a impossibilidade de inferir ou perceber diretamente os poderes da natureza, - eu tentei desenvolver” (BROWN, 1835, p. 254).

²⁴ A maneira pela qual Brown interpreta a filosofia de Hume parece ter sido bastante influenciada pelo debate sobre a causalidade presente na medicina do século XVIII. Paoletti (2011) procura mostrar que havia uma certa tendência dentre os médicos da época em se defender uma concepção de causação na qual noções como *necessidade e poderes causais* eram excluídas da noção de causa. Na maioria dos casos, esses autores defendiam que a causa de um fenômeno ou patologia deveria ser aquele evento ou objeto que invariavelmente antecede imediatamente o fenômeno ou patologia em questão. Segundo a autora, “Brown tomou esse entendimento médico da causalidade e elogiou a filosofia de Hume por que ela ter apresentado uma versão atualizada da classificação temporal adotada na medicina [...] Como resultado, a doutrina de Hume apareceu como a defesa filosófica e metafísica do método aplicado com sucesso no diagnóstico e tratamento de doenças” (PAOLETTI, 2011, p. 40).

Em um texto anterior dedicado a tratar somente da teoria humeana da causalidade, chamado *Observations concerning the Nature and Tendency of the Doctrine of Mr Hume concerning the Relation of Cause and Effect* (1806), Brown afirma que a teoria humeana da causalidade pode ser dividida em dois conjuntos de teses. Porém, antes de apresentar o primeiro conjunto de teses que, segundo Brown, é o único digno de nota, ele afirma que “uma causa pode ser definida como o objeto ou evento que precede qualquer mudança e que, existindo novamente em circunstâncias similares, será sempre imediatamente sucedido por uma mudança similar” (BROWN, p. 45, 1806). Uma vez apresentada essa definição de ‘causa’, Brown faz referência à primeira definição da noção de causa apresentada na *Investigação* por Hume em uma nota de rodapé, o que parece dar a entender que ele acreditava que Hume tinha definido de maneira similar a ele a noção de causa. Segundo Wright (1987), Brown considera que a teoria humeana da causalidade, assim como a teoria de Reid, parece implicar que os termos ‘poder’ ou ‘necessidade’ seriam apenas sinônimos da expressão ‘sequência invariável’. Nesse sentido, Wright argumenta que apesar de Reid e Brown divergirem sobre a questão “se Hume negou que nós temos uma ideia de poder, ambos concordam que Hume reduziu a causalidade a uma sucessão invariável e rejeitou a existência de qualquer coisa a não se daquilo que nós temos uma ideia clara e distinta” (WRIGHT, 1987, p. 398).

2.2. A interpretação tradicional no século XX: Bertrand Russell

Apesar das diferenças nas maneiras pelas quais Brown e Reid compreendem a teoria humeana da causalidade, ambos os autores defendem, em última análise, uma interpretação tradicional da filosofia de Hume. Essa maneira de compreender a filosofia de Hume não é compartilhada apenas pelos seus primeiros leitores, mas se manifestará também ao longo do

século XX, como no muito influente e conhecido livro *The History of Western Philosophy* de Bertrand Russell. Russell dedica o capítulo XVII da obra a exposição da filosofia de Hume, limitando sua exposição aos conteúdos presentes no livro I do *Tratado*, por considerar (curiosamente) que “[o] que é importante e novo nas suas doutrinas está no primeiro livro” (RUSSELL, 1961, p. 660). Nas primeiras páginas já é possível perceber de que maneira Russell interpreta o pensamento de Hume. Segundo Russell, Hume figura dentre os filósofos de maior relevância pois “ele desenvolveu até a sua conclusão lógica a filosofia empírica de Locke e Berkeley” e, ao fazê-lo, ele representa “um beco sem saída: na sua direção é impossível ir adiante” (RUSSELL, 1961, p. 659). Na visão de Russell, o pensamento de Hume constitui uma espécie de *reductio ad absurdum* da teoria das ideias e do empirismo defendidos por Locke e Berkeley. Como consequência disso, a filosofia de Hume, tal qual entendida por Russell, seria marcada por um forte ceticismo, que conduz ao abandono de toda e qualquer crença, e ao irracionalismo.

O ceticismo de Hume e as suas desastrosas consequências são um produto direto, na visão de Russell, das suas reflexões sobre o tema da causalidade e, mais especificamente, do que ele, Russell, acredita ser o “problema da indução”. Sobre o tema da existência de conexões necessárias, Russell argumenta que tanto na filosofia cartesiana quanto na escolástica “a conexão de causa e efeito era suposta *necessária* tal como as *conexões lógicas* são necessárias. A primeira crítica a essa visão veio de Hume, com quem a filosofia moderna da causação teve início.” (RUSSELL, 1961, p.664, minha ênfase). O que significa exatamente dizer que os vínculos causais são tão *necessários* quanto os vínculos lógicos? Russell não fornece uma resposta clara a essa pergunta e o mais próximo de uma explicação para esse ponto parece se apresentar quando o autor afirma que “a relação de causação foi mais ou menos assimilada a aquela de antecedente [*ground*] e consequente na lógica, mas isso, como percebeu corretamente Hume, era um erro” (RUSSELL, 1961, p. 664). Segundo

Russell, os filósofos anteriores a Hume consideravam que a relação entre causa e efeito seria similar à relação existente entre o antecedente e o conseqüente de uma implicação material na lógica dedutiva clássica. Contudo, não é claro e evidente qual é a semelhança entre a relação entre o antecedente e o conseqüente de uma implicação material - uma relação entre termos ou proposições - e a relação de causa e efeito, que é uma relação entre eventos ou objetos, distinção essa que, embora fundamental, não é traçada por Russell.

De todo modo, independentemente do que Russell esteja tentando dizer nessas passagens, parece que o autor considera que Hume foi o primeiro filósofo a defender que os vínculos causais, diferentemente dos vínculos lógicos, não são necessários. Aparentemente, segundo Russell, Hume não acreditava na existência de conexões necessárias na natureza e considerava que a conexão necessária entre a causa e o efeito nada mais era, para Hume, do que uma união estabelecida entre duas ideias na imaginação. Afinal de contas, Russell enfatiza que Hume “repete muitas vezes a afirmação de que aquilo que *parece* para nós uma conexão necessária entre *objetos* é somente uma conexão entre as ideias desses objetos” (RUSSELL, 1961, p. 666, destaque meu). Mais adiante na obra, ao analisar a teoria de Hume frente ao debate contemporâneo sobre causação, Russell conclui que “[a] balança pende, portanto, para a visão de Hume segundo a qual não há nada na causa além de uma sucessão invariável” (RUSSELL, 1961, p. 670). No que concerne a questão epistemológica do conteúdo representacional da ideia de conexão necessária, Russell parece defender que, na medida em que essa ideia representa apenas uma união de ideias estabelecida pela imaginação, Hume consideraria que ela é um item espúrio que deveria ser eliminado da noção de causa. Assim, Hume teria reduzido a ideia ou o conceito de causa, segundo Russell, às relações de anterioridade da causa em relação ao efeito, contigüidade espacial e temporal e

conjunção constante²⁵. Esse parece ser o ponto de vista de Russell quando ele afirma que as reflexões de Hume acerca da causalidade o levam a defender que “quando nós dizemos que ‘A causa B’, nós queremos dizer apenas que A e B estão, de fato, constantemente conjugados, não que haja uma conexão necessária entre eles” (RUSSELL, 1961, p. 665, minha ênfase)²⁶. Similarmente, Russell argumenta que uma das teses da teoria causal de Hume é a de que quando dizemos que A causa B, “tudo o que nós temos o *direito* de dizer é que, na experiência passada, A e B apareceram frequentemente juntos ou em rápida sucessão e que não houve nenhuma instância observada de A não sendo seguido ou acompanhado de B” (RUSSELL, 1961, p. 667). Essa mesma tese é posteriormente formulada também da seguinte maneira: “na causação não há relação indefinível exceto a conjunção ou sucessão” (RUSSELL, 1961, p. 667).

Apesar de reconhecer a importância dessas teses sobre a relação de causa e efeito que ele atribui a Hume, Russell acredita que a maior contribuição de Hume tenha sido a formulação do problema filosófico que ficou conhecido no debate contemporâneo como *problema da indução*²⁷. Esse é o problema que Russell considera como sendo o “o beco sem saída” da filosofia de Hume. Segundo Russell, uma vez tendo estabelecido que as nossas inferências causais não são um produto da razão, não podendo ser justificadas seja por argumentos demonstrativos ou probabilísticos, Hume teria sido levado a concluir que “a indução por enumeração simples não é uma forma válida de argumento” (RUSSELL, 1961,

²⁵ Em termos contemporâneos, poderíamos dizer que o projeto humeano é, na visão de Russell, um projeto *reducionista*, no qual o significado de um termo é determinado de maneira exaustiva pelo significado de outros termos mais básicos nos quais ele é analisado

²⁶ No que concerne à questão do significado do termo ‘causa’, nem todos os intérpretes tradicionais defendem que Hume teria reduzido a ideia ou o conceito de causa à noção de conjunção constante. Outros intérpretes tradicionais como Stroud (1978) e Jacobson (1984 e 1986), defendem que, para Hume, a expressão ‘A causa B’ não significa apenas que A e B possuem relações de contiguidade espacial e temporal e que objetos similares a A são sempre sucedidos por objetos similares a B. Beauchamp (1995) defende que é impossível determinar definitivamente a opinião de Hume sobre o assunto devido a uma tensão existente em seu pensamento que nunca é resolvida.

²⁷ Nesse ponto, Russell dá início à hoje disseminada confusão – ou, pelo menos, imbricamento – do problema da causação com o problema da indução. Voltaremos a examinar criticamente esse ponto na seção 2.2 e no Apêndice.

p.667). Essa conclusão teria feito com que Hume caísse no mais profundo ceticismo, no qual não haveria motivos racionais para se manter qualquer tipo de crença. Russell argumenta, não sem certa ironia, que Hume inicia o *Tratado* acreditando que “o método científico levaria a verdade, à toda a verdade e somente a verdade. Ele termina, contudo, com a convicção de que a crença nunca é racional, dado que nós não sabemos nada.” (RUSSELL, 1961, 670-1). Apesar de atribuir tamanho ceticismo a Hume, Russell argumenta de maneira similar a Thomas Reid que “[e]m certo sentido, seu ceticismo [de Hume] é insincero, pois ele não é capaz de mantê-lo na prática” (RUSSELL, 1961. p. 672).

Devido às conclusões cétricas às quais teria sido levado defender, Russell considera que a filosofia de Hume “seja ela verdadeira ou falsa, representa a falência da racionalidade do século XVIII” (RUSSELL, 1961, p. 672). Segundo Russell, seguindo o exemplo de Locke e Berkeley e tomando a experiência como o único meio válido para suas investigações, Hume chegaria “à conclusão desastrosa de que a partir da experiência e da observação não há nada a ser aprendido. Não há crença racional [...]. Nós não podemos evitar de acreditar, mas a crença não pode ser fundamentada na razão” (RUSSELL, 1961, p. 672). Por essa razão, Russell considera necessário encontrar uma resposta à filosofia de Hume, pois, do contrário, seria impossível distinguir intelectualmente a “insanidade da sanidade”.

Portanto, é importante descobrir se há alguma resposta a Hume dentro do quadro de uma filosofia completamente ou majoritariamente empírica. Caso contrário, não haverá diferença intelectual entre a sanidade e a insanidade. O lunático que acredita ser um ovo escaldado deve ser condenado somente por estar em minoria ou – dado que não devemos assumir a democracia – porque o governo não concorda com ele. Esse é um ponto de vista desesperador e devemos esperar que haja algum meio de se escapar dele. (RUSSELL, 1961, p. 673)

Russell considera que o ceticismo Hume se encontra fundamentado na rejeição do que ele chama de *princípio de indução* que estabelece que, quando aplicado ao caso da causação,

estabelece que “se A foi encontrado muitas vezes acompanhado ou seguido por B e não há instância conhecida em que A não seja acompanhado ou seguido por B, então é provável que na próxima ocasião em que A for observado ele será acompanhado ou seguido por B” (RUSSELL, 1961, p. 672). Curiosamente, Russell parece propor que esse princípio, que fundamentaria todo o nosso conhecimento científico, não pode ser fundamentado empiricamente e que a “indução é um princípio logicamente independente, incapaz de ser inferido tanto a partir da experiência quanto de outros princípios lógicos, e que, sem esse princípio, a ciência é impossível” (RUSSELL, 1961, p. 674).

Ao considerar que Hume teria sido o formulador do problema da indução e que todo o seu ceticismo estaria fundamentado na negação de um suposto princípio indutivo, Russell se mostra incapaz de perceber que Hume não tratou propriamente das inferências indutivas de um modo geral. Os interesses de Hume se direcionavam a uma pequena classe desse tipo de inferência, aquelas nas quais se pressupõe a existência de um nexos causal, ou seja, as inferências causais. No artigo “Russell e as inferências humeanas”, João Paulo Monteiro assinala esse erro cometido por Russell ao afirmar que a teoria humeana nada mais é do que uma tentativa “de oferecer uma explicação apenas e estritamente das inferências causais, e não uma tentativa de dar conta das inferências indutivas em geral. Muitos dos exemplos de inferências indutivas que aparecem em obras dedicadas a esse tema [...] não são de caráter causal [...] Hume não se ocupa desse tipo de indução” (MONTEIRO, 2003b, p. 102).

2.3. Um caso peculiar: Barry Stroud

A divisão geral proposta na Introdução deste trabalho das interpretações da filosofia de Hume em interpretação tradicional e realista, como toda generalização desse tipo, não será capaz de abarcar absolutamente todas as interpretações da filosofia de Hume. Um caso

importante que parece escapar àquela dicotomia é o da interpretação proposta por Barry Stroud no livro *Hume* de 1977. Nas primeiras páginas do prefácio, Stroud reconhece que o seu “maior débito se deve indubitavelmente aos trabalhos de Norman Kemp Smith. Todo estudante de Hume está, ou deve estar, em débito com ele” (STROUD, 1977, p. x). Stroud considera que a forte influência do empirismo analítico da primeira metade do século XX tornou os filósofos incapazes de “apreciar a importância filosófica, e, portanto, tendeu a negar a existência, daquilo que Kemp Smith estava certo em identificar como o naturalismo filosófico de Hume” (STROUD, 1977, p. xi). Stroud afirma que Hume é comumente representado como meramente um filósofo cético “cujo objetivo e realização primária foi a redução das teorias dos seus predecessores empiristas ao absurdo que estava implicitamente contido nelas o tempo todo” (STROUD, 1977, p. 1). Porém, Stroud considera que, apesar de haver algumas passagens na obra de Hume que parecem corroborar essa visão, “[e]la não está apenas errada; ela tornaria Hume muito menos interessante e importante para nós como filósofo do que ele realmente é” (STROUD, 1977, p. 1).

Na visão de Stroud, todo o projeto humeano tem como objetivo romper com uma certa concepção clássica do que é o homem. Segundo essa concepção, o homem seria um animal racional e, portanto, ele “realiza completamente a sua natureza ou expressa completamente a sua essência, portanto, somente na medida em que ele controla a sua vida e o seu pensamento através da razão” (STROUD, 1977, p.11). Quando um indivíduo não satisfaz esse ideal, considera-se que ele perde o seu caráter distintivamente humano e passa a existir apenas como mais uma parte do mundo animal. Contrariando essa concepção clássica do homem, Hume procura mostrar através dos seus argumentos céticos que “a razão, tal como tradicionalmente entendida, não desempenha uma função na vida humana” (STROUD, 1977, p. 91). A filosofia de Hume parece nos mostrar que, se o homem, o suposto ser racional, tivesse de possuir boas justificativas para manter qualquer crença, então nenhum

homem com pleno uso da razão acreditaria em nada. Em oposição a isso, Hume nos mostra que “[m]esmo nas esferas aparentemente mais intelectuais ou cognitivas da vida humana, mesmo nos juízos empíricos sobre o mundo e no processo de puro raciocínio ele mesmo, o *sentimento* é mostrado como sendo a força dominante” (STROUD, 1977, p. 10, grifo meu).

Apesar de admitir que Hume não era meramente um filósofo cético e reconhecer, tal como Kemp Smith, o naturalismo como sendo o aspecto mais importante da filosofia de Hume, Stroud ainda assim defende algo que se aproxima da concepção tradicional da teoria humeana da causalidade. Especificamente, no que concerne a questão metafísica acerca da existência de conexões necessárias ou poderes causais, Stroud sustenta que Hume era, sim, um regularista causal e que ele não acreditava na existência de poderes causais na natureza. Stroud argumenta, por exemplo, que, para Hume, assim como nós consideramos que certas coisas possuem a cor vermelha apenas pelo fato de certos fenômenos ocorrerem na nossa mente, mesmo que as coisas elas mesmas não possuam cores, “do mesmo modo nós atribuímos a necessidade a certas coisas no mundo apenas porque algo acontece em nossas mentes quando observamos coisas (e.g. correlações ou conjunções) que não possuem necessidade” (STROUD, 1977, p.82). Segundo Stroud, a analogia proposta por Hume entre a necessidade e as qualidades secundárias dos primeiros filósofos modernos “deve reforçar o ponto de que a necessidade não é algo que de fato reside nos objetos ou nas conexões entre eles” (STROUD, 1977, p. 82).

Por outro lado, apesar de considerar que Hume não acreditava na existência de conexões necessárias ou poderes causais na natureza, no que concerne a questão epistemológica acerca do conteúdo representacional da ideia de conexão necessária, Stroud se opõe às interpretações que propõem que Hume defendia uma forma de *psicologismo* ou *subjativismo modal*. De acordo com Stroud, essas teorias propõem que “todo enunciado causal que nós fazemos, qualquer que seja o seu suposto conteúdo, é ao menos parcialmente

um enunciado sobre nós” (STROUD, 1977, p. 83). No caso específico da teoria humeana da causalidade isso implicaria concretamente que, ao inferir que uma bola de bilhar se moverá ao se chocar com uma segunda bola, nós estaríamos apenas acreditando que o movimento da primeira bola é “contiguo e anterior ao movimento da segunda bola, que a ideia da primeira bola se chocando com a segunda leva a mente a ideia da segunda bola se movendo, e que a impressão de uma leva a mente a uma crença na outra” (STROUD, 1977, p. 91). De acordo com essa visão, Hume não considera que nós realmente acreditamos na existência de conexões necessárias entre objetos ou eventos e, como Stroud bem nota, “a interpretação psicologista negaria que nós temos a crença cuja origem Hume está tentando explicar” (STROUD, 1977, p. 91). Stroud considera errônea essa visão, e argumenta que, para Hume, “nós realmente acreditamos (embora erroneamente, de acordo com Hume), que a necessidade é algo que reside nas relações entre objetos e eventos no mundo objetivo” (STROUD, 1977, p. 86). Para Stroud, a ideia de conexão necessária, cuja origem Hume identifica no sentimento de determinação da mente a passar da ideia ou impressão de um objeto para a ideia daquele que o usualmente o acompanha, representa uma relação entre objetos (esse seria o conteúdo representacional da ideia). Uma vez adquirida a ideia de conexão necessária a partir desse sentimento, nós consideraríamos que há, de fato, conexões necessárias entre os objetos ou eventos. Desse modo, Stroud parece propor que Hume adota uma espécie de *teoria do erro*²⁸ (*error theory*), na medida em que no nosso discurso e pensamento causais (as nossas afirmações e pensamentos corriqueiros sobre causas e efeitos), nós agimos como se houvesse conexões necessárias ou poderes causais na natureza, mesmo que, de fato, essas

²⁸ Uma teoria do erro (*error theory*) é uma teoria que afirma que todos os enunciados que pertencem a uma parte ou área específica do nosso discurso são invariavelmente falsos, pois eles se referem a determinadas entidades que não existem de fato. Brock e Mares (2007) afirmam que, dado um conjunto de sentenças que tratam de entidades *F*, uma pessoa que defenda uma teoria do erro “afirmará que não há nenhum *F*. Além disso, essa pessoa nos diz que a maior parte de nós é culpada por cometer erros sistemáticos sobre esse alegado domínio. Pois apesar de se acreditar comumente que *F*s existem, há boas razões para negar que eles existam” (Brock & Mares, 2007, p. 27).

conexões necessárias e poderes causais não existam efetivamente. Comentando essa instigante interpretação de Stroud, Marusic sustenta que, por considerar que Hume não acreditava na existência de conexões necessárias genuínas no mundo, a interpretação de Stroud parece implicar que “todas as nossas afirmações causais (*causal claims*) possuem significado, mas são falsas, até mesmo necessariamente falsas. Portanto, essa interpretação também atribui a Hume uma teoria causal do erro (*causal error theory*)” (MARUSIC, 2016, p. 269).

Essa visão se reflete na maneira pela qual Stroud interpreta as duas definições humeanas de causa. Diferentemente de outros autores tradicionais que defendem que Hume considerava que a ideia de conexão necessária é uma ideia espúria que deveria ser eliminada da nossa ideia de causa e que, por essa razão, a única definição correta da noção de ‘causa’ seria a primeira definição, Stroud argumenta que “nenhuma delas é, estritamente falando, uma definição, ou pretendida por Hume como sendo um equivalente que expressa o significado completo e preciso de “X causa Y”” (STROUD, 1977, p.89). Contrariamente a isso, Stroud considera que as duas definições de ‘causa’ determinam as condições necessárias e suficientes para que nós pensemos que há uma relação entre dois objetos. A primeira definição humeana de ‘causa’ “descreve todas as relações objetivas que existem entre as coisas que nós designamos como causas e efeitos” (STROUD, 1977, p. 89). Porém, Hume se vê na necessidade de apresentar a segunda definição de ‘causa’, pois “essa ‘definição’ [a primeira] não expressa completamente o que nós atribuímos a relação entre dois eventos que nós consideramos como estando causalmente relacionados” (STROUD, 1977, p. 89). Ao observar a conjunção constante de dois objetos ou eventos, nós passamos a considerar que existe entre eles algum tipo de conexão necessária e essa conexão necessária não é abarcada pela primeira definição de causa. Na medida em que essa ideia de conexão necessária só é produzida quando ocorre uma transição de ideias na imaginação, Hume apresenta a segunda

definição de ‘causa’ que especifica em que condições nós passamos a considerar que existe entre dois objetos uma conexão necessária. Afinal de contas, Hume acredita ter mostrado, segundo Stroud, que “é somente por que as coisas satisfazem as condições da segunda ‘definição’ que qualquer coisa no mundo é pensada como estando relacionada causalmente e necessariamente” (STROUD, 1977, p. 89). Foi por essa razão que Hume teria apresentado não uma, mas sim duas definições de causa. A primeira delas determina todas as relações objetivas que devem existir entre dois objetos para que nós consideremos que há uma relação causal entre eles. A segunda definição, por outro lado, determina os fenômenos mentais que devem ocorrer na nossa mente para que, tendo observado dois objetos que satisfazem as condições da primeira definição, nós venhamos a concluir que há uma relação causal entre eles.

Capítulo 3: A interpretação realista ou o Novo Hume

3.1. O Precursor da Interpretação Realista: Kemp Smith e as crenças naturais

A interpretação tradicional apresentada no capítulo anterior representa a forma mais comum ainda hoje, se considerada a totalidade das referências a Hume na literatura não especializada, de interpretação da teoria humeana da causalidade. Como pudemos ver, essa interpretação encontra defensores já nos primeiros leitores de Hume, como Reid e Brown, e tem aderentes importantes no século XX, como Russell e Stroud (com as ressalvas indicadas, no caso deste último). Nos círculos dos estudiosos de Hume, porém, tal situação viria a se modificar de maneira progressiva ao longo do século XX, quando surgem autores que começam a criticar a interpretação tradicional da filosofia de Hume. Esse movimento se inicia, pelo que pude determinar, com a série de artigos pioneiros de Norman Kemp Smith “The naturalism of Hume (I.)” e “The naturalism of Hume (II.)”. No primeiro desses artigos, Kemp Smith se opõe de maneira clara à interpretação tradicional da filosofia de Hume e afirma que o seu objetivo será mostrar “que o estabelecimento de uma concepção puramente naturalista da natureza humana através da completa subordinação da razão ao sentimento e ao instinto é o fator determinante da filosofia de Hume” (KEMP SMITH, 1905, p. 150). Contudo, a análise proposta nesta seção tomará como base o livro *The Philosophy of David Hume* (1941), no qual Kemp Smith desenvolve a sua interpretação da filosofia de Hume de maneira mais extensa e detalhada.

Na concepção tradicional da filosofia de Hume, como nota Kemp Smith, considera-se que “o ensinamento de Hume é puramente negativo, consistindo, com efeito, em nada mais do que uma *reductio ad absurdum* dos princípios que os predecessores de Hume e ele mesmo seguiram nas suas investigações” (KEMP SMITH, 1941, p.3). Essa é, como vimos, a maneira

pela qual Thomas Reid e outros autores conceberam a filosofia de Hume. Kemp Smith considera que essa visão não é compatível com os textos de Hume, quando adequadamente lidos. Segundo ele, Hume parecia estar ciente do fato de “que a teoria [das ideias] não fornece fundamentação suficiente para crenças às quais ele ainda assim assentia - a crença na existência independente de corpos, a crença em causas [...] a crença na existência da identidade pessoal e de outros sujeitos” (KEMP SMITH, 1941, p. 8). Para o comentador, o objetivo de Hume não era, em última análise, desenvolver até às últimas consequências a teoria das ideias e mostrar, desse modo, os absurdos aos quais ela leva. O objetivo de Hume teria sido, antes, questionar uma das muitas hipóteses que constituíam o que se chamava na época de teoria das ideias, “a pressuposição, a saber, que a certeza deve sempre se fundamentar no *insight* direto, ou não havendo *insight* direto, na evidência” (KEMP SMITH, 1941, p. 10). Com base nessa percepção interpretativa, Kemp Smith argumenta que o objetivo de Hume não era meramente expor as conclusões céticas da teoria das ideias de Locke e Berkeley, mas sim mostrar que a principal força motora das ações humanas são os sentimentos e crenças, não o conhecimento ou a razão, no sentido clássico, estrito, dessas noções.

Se essa for uma leitura correta dos propósitos de Hume, a conclusão à qual nós somos levados é que aquilo que é central nos seus ensinamentos não é a teoria ‘ideal’ de Locke e Berkeley e as consequências negativas que se seguem dela, mesmo elas sendo importantes para Hume, mas a doutrina de que a influência predominante no homem, assim como em outras formas de vida animal é o sentimento, não a razão ou o entendimento, i.e. não a evidência, seja ela *a priori* ou empírica, e portanto também não as ideias - ao menos não as ‘ideias’ tal qual até aquele momento entendidas. (KEMP SMITH, 1941, p.11)

Uma vez tendo identificado dessa forma os objetivos da filosofia de Hume, Kemp Smith propõe que toda a sua interpretação terá como ponto de partida a hipótese de que “foi sob a influência direta de Francis Hutcheson que ele foi levado a reconhecer que juízos de

aprovação ou desaprovação moral e, de fato, juízos de valor de qualquer tipo, são baseados não no *insight racional* ou na evidência, mas apenas no sentimento” (KEMP SMITH, 1941, p. 13). Tendo chegado a essa conclusão, Hume teria percebido que essa hipótese “poderia ser levada para o domínio teórico e poderia ali ser empregada na solução de vários problemas importantes para os quais Locke e Berkeley chamaram atenção, embora não sendo capazes de lhes dar uma resposta satisfatória” (KEMP SMITH, 1941, p. 13). Segundo Kemp Smith, se fosse possível demonstrar que o conhecimento se limita àquelas relações que são um produto da comparação de ideias e que as crenças “baseiam-se sempre no sentimento e nunca na análise última ou no *insight* ou evidência, o princípio ilustrado na moral seria reforçado e confirmado pela prova da sua igual aplicabilidade nesses outros campos” (KEMP SMITH, 1941, p. 13). Desse modo, supondo-se que a hipótese de Kemp Smith esteja correta, as seções de 1 a 6 da primeira parte do livro I do *Tratado* seriam “de natureza introdutória e o seu argumento é predeterminado por propósitos que Hume tem em vista, mas que não são ali revelados” (KEMP SMITH, 1941, p. 13). Em outras palavras, Hume parece ter concebido primeiro, do ponto de vista temporal, os conteúdos presentes nos livros II e III, sendo que aquilo que é apresentado nas seções iniciais do *Tratado* teria de algum modo sido determinado por aquilo que se encontra nesses dois livros. Assim, Kemp Smith considera que um dos objetivos do livro I do *Tratado* é, em certo sentido, aplicar a hipótese proposta nos livros II e III para explicar fenômenos morais na esfera do conhecimento ou intelecto. Ao estender essa hipótese para o campo do conhecimento, Hume estaria mostrando que a sua hipótese é capaz de explicar fenômenos que ela não foi especificamente criada para explicar. Se bem sucedido, esse movimento demonstraria que essa hipótese não é uma hipótese *ad hoc* e se constituiria em mais uma evidência favorável à hipótese de Hume.

A partir dessa original e revolucionária interpretação, Kemp Smith desenvolve extensa análise da filosofia de Hume, que se estende desde a sua teoria sobre ideias abstratas

e do estatuto epistemológico do conhecimento matemático até a teoria das paixões e a moral. Confinando-me ao que concerne à teoria humeana da causalidade, que é o foco desta dissertação, noto, inicialmente, que Kemp Smith se opõe frontalmente às interpretações que consideram que Hume era um regularista causal. Kemp Smith argumenta, contrariando de modo explícito a tradição, cujas origens remontam, segundo ele, a Thomas Brown, que “o que agora, torna o problema causal tão difícil de solução para Hume é que desde o começo ele se recusa a aceitar como adequada qualquer visão meramente regularista” (KEMP SMITH, 1941, p. 369). Segundo o autor, Hume reconhece que nós somos capazes apenas de observar relações de contiguidade espacial e sucessão temporal entre dois objetos que nós consideramos como uma causa e um efeito, “[m]as isso não o leva a concluir que não há algo como agência causal e que aquilo que foi erroneamente tomado como sendo isso é meramente a constância ou uniformidade da sequência” (KEMP SMITH, 1941, p. 369). Pelo contrário, Hume estaria convencido, “de que isso [a causação] é uma forma de *conexão* e de que ela é, além disso, uma conexão que é necessária e que é essa *necessidade* que é a sua diferença essencial” (KEMP SMITH, 1941, p. 369). Essa tese parece ser ainda corroborada, na visão de Kemp Smith, a partir de uma leitura mais detida da seção na qual Hume trata da origem da ideia de conexão necessária. Segundo Kemp Smith, em apenas uma passagem dessa seção Hume parece estar querendo dizer que não há conexões necessárias na natureza (a passagem referida por Kemp Smith se encontra em THN 1.3.4.23 e foi aqui citada na seção 1.5). Com exceção dessa passagem, o que Hume parece estar afirmando em todas as outras não é que não há conexões necessárias na natureza, mas que o significado dos termos ‘necessidade’, ‘agência’, ‘poder’ e ‘energia’ é derivado de um sentimento interno e que nós não podemos através deles obter qualquer conhecimento ou compreensão daquilo que nós acreditamos existir, a saber, as conexões necessárias ou poderes causais na natureza.

Essa passagem [THN 1.3.14.23] está praticamente sozinha: não há um enunciado exatamente paralelo em nenhum outro lugar do Tratado. Hume talvez se aproxime

dela às vezes, mas sempre com qualificações que indicam que o que ele pretendia dizer não é que não há algo como necessidade ou agência fora da mente, mas que o único significado que nós podemos anexar aos termos ‘necessidade’, ‘eficiência’, ‘agência’, ‘poder’ e ‘energia’ é derivado de algo que não é mais do que um sentimento, i.e. daquilo que só pode existir em uma mente e que nós não podemos, portanto, através dele esperar ter qualquer tipo de entendimento ou compreensão daquilo que, através do processo de crença, nós alocamos, não obstante, nas ocorrências externas (SMITH, 1941, p. 397).

Kemp Smith considera, assim, que as evidências textuais parecem corroborar a tese de que Hume *não* era um regularista causal, mas que ele acreditava na existência de conexões necessárias ou poderes causais na natureza, sendo assim um *realista causal*. Ademais, Kemp Smith propõe, de forma *aparentemente* original, para a época, que a crença na existência de conexões necessárias ou poderes causais é, para Hume, uma *crença natural*. Esse ponto está diretamente relacionado com aquilo que posteriormente veio a ficar conhecido como o *naturalismo* da filosofia de Hume, a saber, a tese de que ele considera que há uma classe de crenças que, não podendo ser justificadas ou produzidas pela razão, são geradas por uma série de mecanismos instintivos e propensões naturais que existiriam de maneira uniforme na espécie humana (como, aliás, nos animais de forma geral). Por serem produto de propensões naturais e instintos, essas crenças escapariam à alçada do intelecto e seriam imunes a dúvidas céticas. Nas palavras de Kemp Smith, Hume considera que “[é] possível mostrar que certas crenças ou juízos (Hume não faz nenhuma distinção entre crença e juízo, ou entre juízo e raciocínio) são ‘naturais’, ‘inevitáveis’, ‘indispensáveis’ e estão, portanto, fora do alcance das nossas dúvidas céticas” (KEMP SMITH, 1941, p. 87)²⁹. Essas crenças naturais são tão

²⁹ Esse talvez seja um dos pontos em que a filosofia de Reid parece se assemelhar a filosofia de Hume. Sousa argumenta que, ao tratar da possibilidade das nossas capacidades cognitivas nos fornecerem conhecimento acerca do mundo exterior, “Reid dará uma resposta claramente naturalista ao problema, defendendo que nossas crenças são justificadas em razão de seu caráter irresistível e involuntário” (SOUSA, 2016, p. 311). Ao comentar a crença na existência de conexões necessárias, Allen (2012) argumenta que “[p]ara Reid, o consentimento universal da humanidade a uma crença, assim como a irresistibilidade de uma crença, ou a necessidade de uma crença para a vida normal, ambas indicam fortemente que a crença deveria ser tomada como

fundamentais e importantes na constituição da natureza humana que elas fornecem, segundo Kemp Smith, “o contexto - o quadro de referência, por assim dizer - na ausência do qual nenhuma das nossas crenças mais específicas, nos modos pelos quais elas são encontradas ocorrendo, teriam sido possíveis para mente” (KEMP SMITH, 1941, p. 124).

Na visão do autor, há duas classes de crenças naturais na filosofia de Hume, a saber, a crença na existência do mundo exterior, ou seja, de um mundo de objetos externos e independentes da mente que causariam as nossas percepções, e a crença de que esses objetos interagem causalmente uns com os outros. Ao comentar sobre a crença na existência do mundo exterior, Kemp Smith afirma o seguinte:

A crença na existência do corpo é, declara Hume, uma crença ‘natural’ decorrente dos instintos ou propensões últimas que constituem a nossa natureza humana. Ela não pode ser justificada pela razão; e essa injustificabilidade ela tem em comum com os nossos juízos morais e estéticos e com ao menos uma outra crença que concerne questões de fato e existência, viz. a crença na conexão causal ou necessária (KEMP SMITH, 1941, p. 85)

Em uma tentativa de esclarecer *como* essa crença natural surgiria, Kemp Smith chama atenção para o fato de que, em uma passagem pouco mencionada pelos intérpretes, Hume estaria explicitando qual é o mecanismo instintivo que gera a crença na existência de conexões necessárias na natureza. Segundo Kemp Smith, o argumento apresentado por Hume pode ser dividido em dois estágios distintos. No primeiro deles, Hume identifica a origem da ideia de conexão necessária no sentimento de determinação percebido pela mente ao passar da impressão de um objeto para a ideia daquele que usualmente o acompanha. No segundo estágio, também geralmente ignorado pelos intérpretes de Hume, mas ainda assim essencial,

um primeiro princípio incontroverso” (ALLEN, 2012, p. 56). De forma ainda mais instigante, o próprio Bertrand Russell flertou com uma noção de “crença *instintiva*” ao tratar da questão da existência do mundo exterior em seu influente livro de 1912, *The Problems of Philosophy*, cap 2. Pouco tempo depois, porém, como é bem conhecido, Russell adotaria uma postura decididamente cética quanto a essa existência, em *Our Knowledge of the External World* (1914), para depois, novamente, voltar a uma posição realista em seu tardio *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (1948). Essa mesma oscilação de posições se nota também quanto à questão do realismo causal (ver, a esse respeito, Chibeni 2001).

Hume aponta a propensão da mente a se espalhar sobre os objetos exteriores “uma propensão que obviamente já pressupõe ela mesma a crença na existência deles - e desse modo consegue representar o sentimento como sendo, na realidade, equivalente a crença de que objetos e sujeitos existindo independentemente operam causalmente uns sobre os outros” (KEMP SMITH, 1941, p.120). Desse modo, Kemp Smith argumenta que “[a]ssim, crença natural é o nome dado por ele a essa complexa atitude da mente que o mecanismo associativo e a propensão instintiva são, na sua cooperação, por consequência ditos condicionar” (KEMP SMITH, 1941, p.120).

O fato de as crenças naturais serem imunes ao ceticismo significa, segundo Kemp Smith, que Hume considera que argumentos céticos seriam incapazes quer de criar quer de destruir completamente tais crenças. Esse tipo de argumento seria capaz, no limite, de nos levar a suspendê-las temporariamente, num exercício deliberado de reflexão filosófica; mas nós voltaríamos, inevitavelmente, a mantê-las em algum momento novamente. Esse fato naturalmente suscita a questão de qual seria a importância do ceticismo na filosofia de Hume. Há extenso debate na literatura acerca dessa questão e, mais especificamente, acerca da relação entre o aspecto cético e o aspecto naturalista da sua filosofia. Segundo Kemp Smith, o fato de as crenças naturais serem imunes ao ceticismo não significa que o ceticismo seja considerado algo inútil por Hume. Apesar do ser humano ser um ser natural e, por essa razão, estar sujeito a uma série de instintos e propensões naturais que determinam algumas de suas crenças e comportamentos, a reflexão filosófica desempenha um papel importante na sua vida cognitiva e “opera tão extensivamente na formação de crenças artificiais que nada além dos questionamentos desapassionados da filosofia cética pode servir para mantê-lo em completa conformidade com os fins da natureza” (KEMP SMITH, 1941, p. 130). Kemp Smith argumenta que o ser humano é, para Hume, um ser cujas propensões naturais, quando mal direcionadas através das influências da religião e da educação, podem gerar uma série de

crenças falsas e prejudiciais. A fim de evitar que isso ocorra, Hume considera que todo homem precisa adotar, segundo Kemp Smith, uma dupla disciplina filosófica. Uma delas seria uma disciplina cética para “abrir os olhos dele para os enganos (*deceptiveness*) dos empreendimentos errados, tanto morais quanto especulativos, nos quais os seus poderes especificamente humanos tendem sempre a traí-lo” (KEMP SMITH, 1941, p. 132). A segunda disciplina seria uma disciplina naturalista positiva, “para marcar os caminhos pelos quais ele pode viajar confiantemente sem qualquer tentativa de violação da sua natureza e do cumprimento das suas necessidades essenciais” (KEMP SMITH, 1941, p. 132). Desse modo, Kemp Smith considera que, para Hume, uma certa dose de ceticismo é essencial para a vida humana. Quando, através do uso excessivo da reflexão ou das influências da religião e da educação, o homem é levado a formular crenças que são ou incompatíveis com as suas crenças naturais ou de algum modo prejudiciais, o ceticismo contribuiria para que ele suspendesse assentimento a essas crenças. De maneira similar, Plínio Junqueira Smith (2011) argumenta que os argumentos céticos possuem, para Hume, duas funções fundamentais: a primeira delas seria a eliminação de crenças religiosas e supersticiosas implantadas pela educação; a segunda seria a de nos tornar conscientes da força das crenças naturais e da sua inevitabilidade. Segundo Plínio, “[s]omente após nos tornarmos conscientes da força dos argumentos céticos, i.e., após nós nos sentirmos inclinados a rejeitar toda crença nós podemos nos tornar conscientes da força ainda maior dos princípios da natureza” (JUQUEIRA SMITH, 2011, p.187).

Há extenso debate na literatura sobre Hume acerca de qual seria o estatuto epistêmico das crenças naturais na sua filosofia. Essas crenças constituiriam conhecimento, no sentido daquilo que é produto da comparação de ideias e sobre o qual podemos ter *certeza absoluta*? Ou, mesmo que elas não satisfaçam essa noção moderna (adotada por Hume) de conhecimento, essas crenças satisfariam alguma noção mais fraca que, não obstante, tornaria

legítimas as referidas? Elizabeth Goodnick (2010) mantém que um dos problemas da interpretação proposta por Kemp Smith se encontra no fato de ele considerar que as crenças naturais não constituem conhecimento, pois elas não satisfazem a noção humeana de conhecimento. A autora defende que, para Hume, as crenças naturais possuem um estatuto epistêmico positivo (elas são aquilo que ela denomina como “*warranted beliefs*”, seguindo uma nomenclatura proposta por Platinga 2000) e satisfazem assim uma concepção mais fraca de conhecimento, devido a características não epistêmicas dos mecanismos cognitivos que as geram. Claudiney de Sousa (2016) argumenta que, para Kemp Smith, a irresistibilidade e a inevitabilidade das crenças naturais “são noções não epistêmicas para a atribuição de valores normativos à epistemologia” (SOUSA, 2016, p. 149). Em outras palavras, o autor considera que, para Kemp Smith, as crenças naturais são justificadas ou se encontram justificadas devido a propriedades distintas daquelas comumente atribuídas a crenças na epistemologia tradicional como as noções de “justificação”, “evidência”, “corroboração”, etc.³⁰ Souza segue, neste ponto, a proposta anteriormente feita por Louis Loeb (2002), que mantém que, para Hume, o estatuto justificacional de uma crença depende de ela ser produzida por um mecanismo de geração de crenças que tende a gerar crenças *estáveis*. Uma crença é estável, por sua vez, se ela tende a fazer com que as pessoas tomem as mesmas decisões, escolham os mesmos cursos de ação, etc.

Em contraste com essa posição, Salgadinho (2019) argumenta, no caso específico da crença na existência de conexões necessárias ou poderes causais, que “[e]m vez de ser utilizado como elemento a favor do caráter racionalmente *justificado* ou *injustificado* da crença na existência da causalidade objetiva, o seu caráter *natural*, *permanente* e *irresistível* deve antes favorecer a interpretação de que esta pode apenas ser constatada, mas não é

³⁰ Uma análise mais acurada do naturalismo de Hume, de seu possível aspecto normativo e de sua relação com a filosofia contemporânea é encontrada em Sousa (2011).

passível de justificação” (SALGADINHO, 2019, p.8). Na visão da autora, apesar de natural, essa crença não seria passível de justificação.

No entanto, apesar das propostas inovadoras apresentadas por Kemp Smith, como todo trabalho pioneiro, é possível identificar pontos fracos em sua interpretação, alguns dos quais tentarei expor a seguir. O primeiro problema concerne à alegação de Kemp Smith de que há apenas *uma* passagem na qual Hume parece afirmar que não há conexões necessárias na natureza e que outras passagens que se aproximam a ela possuem qualificações que indicam que esse não era o caso. Ao fazê-lo, Kemp Smith possivelmente subestimou a maneira ambígua pela qual Hume se expressa na seção 14 da parte 3 do livro 1 do *Tratado*. Como tentei mostrar anteriormente (seção 1.5), há na realidade uma série de passagens nessa seção em que Hume parece de fato estar tentando dizer que *não* há conexões necessárias na natureza. Se de fato o texto humeano fosse tão claro, de tal modo que houvesse apenas uma passagem isolada na qual ele parece defender essa tese, os seus leitores ao longo da história provavelmente não teriam acreditado de forma tão disseminada que ele era um regularista causal.

Um segundo problema com relação a interpretação de Kemp Smith concerne o fato de ele defender que Hume acreditava positivamente na existência de conexões necessárias ou poderes causais na natureza. Mesmo que tal interpretação seja aceita, ainda assim há uma questão que requer explicação para a qual Kemp Smith não parece dar suficiente atenção. Como já foi dito anteriormente, uma das dificuldades enfrentadas por qualquer interpretação realista da teoria humeana da causalidade reside no fato de que é preciso mostrar que a crença na existência de conexões necessárias é uma crença *possível* dentro do quadro conceitual estabelecido pela teoria humeana das ideias. Isso porque Hume considera que toda crença é uma *ideia* forte ou vivaz associada a uma impressão; mas ele repete enfaticamente em diversos momentos que nós não temos uma ideia de conexão necessária ou poder causal

enquanto uma propriedade pertencente aos objetos ou uma relação existente entre eles. Ora, não havendo essa ideia, a sua crença correspondente também não poderia existir. Por essa razão, é essencial mostrar que a ideia de conexão necessária ou poder causal enquanto uma relação *entre objetos* ou uma propriedade *pertencente a eles* seria uma ideia concebível dentro do quadro conceitual da teoria humeana das ideias. Essa é uma dificuldade para a qual Kemp Smith infelizmente não procurou dar uma resposta explícita³¹.

Porém, mesmo que essa dificuldade seja ignorada ou de algum modo resolvida, há uma outra que ainda demandaria a nossa atenção. Parte relevante da argumentação de Kemp Smith de que a crença na existência de conexões necessárias é uma crença natural se assenta no fato de que, em certa passagem do *Tratado*, Hume procura explicar o surgimento dessa crença a partir da operação de um mecanismo instintivo. Vejamos exatamente o que Hume afirma nessa passagem:

É comum observarmos que a mente tem uma grande propensão a se espalhar pelos objetos externos, ligando a eles todas as impressões internas que eles ocasionam, e as quais sempre aparecem ao mesmo tempo que esses objetos se manifestam aos sentidos. Assim, como observamos que certos sons e poderes sempre acompanham determinados objetos visíveis, naturalmente imaginamos uma conjunção, também espacial, entre os objetos e as qualidades, embora essas qualidades sejam de uma natureza que não admite tal conjunção, e na realidade não existam em nenhum lugar. Falaremos mais sobre esse assunto adiante. Por ora, basta notar que a mesma propensão é a razão por que supomos que a necessidade e o poder se encontram nos objetos que observamos, e não na mente que os observa, muito embora não nos seja

³¹ A importância desse problema para a interpretação dos textos de Hume pode ser questionada. Wright (1987) argumenta que um dos fatores que levaram a defesa da interpretação tradicional da filosofia de Hume se encontra no fato de que desde o princípio Hume ter sido interpretado por autores como Thomas Reid que consideravam que para que uma crença seja possível é preciso que exista uma ideia adequada correspondente a ela. Contrariamente a isso, Wright argumenta que “Hume manteve, por outro lado, que mesmo que nós não sejamos capazes de evitar de acreditar na existência externa e na necessidade objetiva, não há uma ideia consistente correspondente a essas crenças” (WRIGHT, 1987, p. 396). Mais adiante esse assunto será retomado ao tratarmos das interpretações de Strawson e Craig que, argumentando na mesma direção de Wright, defendem que Hume aceitaria a existência de ideias que não satisfazem perfeitamente o quadro conceitual da teoria das ideias humeana.

possível formar a menor ideia dessa qualidade quando não a tomamos como a determinação da mente a passar da ideia de um objeto à ideia daquele que o acompanha usualmente (THN 1.3.14.25)

De fato, Hume parece estar tentando explicar nessa passagem por que nós acreditamos que há conexões necessárias ou poderes causais na natureza; mas ela não é nada trivial. Hume parece estar dizendo que a nossa mente de algum modo “projeta” (seja lá o que isso signifique) impressões, que são entidades mentais, sobre os objetos exteriores que ela observa, objetos esses que supostamente são de uma natureza ontologicamente distinta das nossas impressões. Esse simples fato demanda uma explicação mais detalhada do funcionamento desse mecanismo de projeção de impressões mencionado por Hume, algo que nem Hume nem Kemp Smith parecem ter feito. O que acontece com o sentimento de determinação da mente e, conseqüentemente, com a ideia de conexão necessária correspondente a ele, quando ele é “projetado” sobre os objetos externos? Por acaso, esse mecanismo instintivo promove uma mudança no conteúdo representacional dessa impressão e da sua ideia correspondente?

Comentando esse ponto, Marusic (2014) argumenta que uma primeira leitura da passagem sugere que “Hume parece estar dizendo aqui que nós tomamos a nossa ideia de uma impressão interna – do sentimento de determinação - e, então, concebemos os objetos que causam esse sentimento como tendo esse mesmo sentimento” (MARUSIC, 2014, p. 267). No entanto, isso envolveria atribuir a Hume a tese de que o nosso mecanismo de projeção produz uma espécie de *erro categorial*, na medida em que ele nos leva a atribuir a objetos um sentimento, algo que eles obviamente não podem possuir. Além disso, as sentenças finais da passagem e o paralelo proposto com as qualidades secundárias como a cor, os sons e os cheiros parecem corroborar à primeira vista uma interpretação mais tradicional da filosofia de Hume. Assim como para Hume nós consideramos erroneamente que as cores, sons e cheiros são propriedades dos objetos devido à ação de um mecanismo instintivo, esse mesmo

mecanismo nos levaria a considerar, também erroneamente, que há conexões necessárias na natureza.

Apesar de todos esses problemas, a interpretação proposta por Kemp Smith inicia um novo movimento de leitura da filosofia de Hume que reconheceu no seu *naturalismo*, não mais no seu ceticismo, o caráter distintivo e mais importante da sua filosofia. Como veremos mais adiante, algumas das dificuldades apontadas aqui serão abordadas e, alegadamente, resolvidas por autores que, seguindo a trilha deixada por Kemp Smith, também defenderam que Hume era um realista causal. No entanto, antes de passar a esses autores se faz necessário demonstrar como um segundo aspecto muito importante da leitura tradicional de Hume começa a ser repensado ao longo do século XX, a saber, a atribuição da formulação do problema da indução a Hume. Retomamos, portanto, o tópico mencionado na seção sobre Bertrand Russell (seção 2.2, acima).

3.2. A radicalização da proposta: John P. Wright e Galen Strawson

3.2.1. Wright e a objeção contra o ocasionalismo

Após a publicação dos trabalhos de Kemp Smith, vários intérpretes começaram a aprofundar as suas críticas à interpretação tradicional da filosofia de Hume, explorando aspectos bastante sutis dos textos do filósofo escocês. O denominador comum entre esses intérpretes é a tese de que Hume adotava uma posição *realista*, ou *ao menos parcialmente realista*, acerca de diversas questões metafísicas, como por exemplo sobre o problema do mundo exterior, sobre a questão acerca da identidade pessoal e, o mais importante para os presentes propósitos, sobre a existência de poderes causais. Uma dessas interpretações realistas mais recentes da filosofia de Hume foi a interpretação proposta por John P. Wright

no livro *The Sceptical Realism of David Hume*. O título do livro contribuiu para que se popularizasse, entre os especialistas, a instigante expressão ‘realismo cético’. A obra inicia destacando a existência de duas interpretações conflitantes e aparentemente inconciliáveis da filosofia de Hume: uma interpretação que o caracteriza como um filósofo cético, cujo objetivo era levar à sua conclusão lógica os pressupostos de seus predecessores; e uma interpretação realista, que considerava que “o principal objetivo de Hume é desacreditar uma concepção ‘racionalista’ do homem como um ser que é independente do restante da natureza” (WRIGHT, 1983, p.1). Por considerar que ambas as interpretações oferecem uma imagem incompleta da filosofia de Hume, focando apenas em um dos aspectos centrais da sua filosofia (o seu ceticismo ou no seu realismo), Wright se propõe a mostrar, de forma aparentemente original, “como o ceticismo e o realismo se combinam para formar um sistema filosófico unificado que, quaisquer que sejam as suas limitações, apresenta uma imagem coerente e fascinante do homem, da natureza e das relações entre eles.” (WRIGHT, 1983, p. 7).

Esse é o ponto a partir do qual Wright procura analisar a posição de Hume sobre a questão metafísica acerca da existência de conexões necessárias ou poderes causais. Segundo Wright, Hume tem sido sistematicamente representado “como afirmando que não há nada mais na causalidade do que a conjunção constante de sequências similares de impressões” (WRIGHT, 1983, p. 128). Apesar de admitir que essa visão já tenha sido defendida por intérpretes anteriores, Wright argumenta que uma das fontes mais influentes dessa visão no século XX se encontra no movimento filosófico que ficou conhecido como *positivismo lógico*. Os positivistas lógicos ordinariamente viam Hume como uma espécie de pai ou avô do seu próprio enfoque filosófico, e identificavam em sua filosofia uma espécie de versão embrionária da tese de que proposições sobre entidades metafísicas são desprovidas de significado, em virtude de não poderem ser verificadas empiricamente. Em oposição à

interpretação que atribui aos positivistas, Wright argumenta que Hume considera que “aquelas proposições que estão fundamentadas na ‘máxima estabelecida da metafísica’ podem muito bem ser falsas, mas elas não são sem sentido” (WRIGHT, 1983, p. 124). No caso específico da causalidade, Wright defende, por um lado, que Hume claramente “manteve que a característica essencial dos objetos que nos faz atribuir causalidade a eles é a sua conjunção constante na nossa experiência” (WRIGHT, 1983, p.129). No entanto, Wright considera que uma pessoa perde completamente de vista o principal objetivo do ceticismo de Hume “a menos que ela reconheça que ele manteve consistentemente o ponto de vista de que há poderes e forças reais na natureza que não são acessíveis diretamente aos nossos sentidos” (WRIGHT, 1983, p. 129). Afinal de contas, argumenta Wright, Hume parece distinguir claramente as qualidades sensíveis dos objetos, às quais nós temos acesso, das suas forças ou poderes causais que permanecem sempre ocultos a nós³².

Sobre a questão epistemológica ou semântica acerca do conteúdo representacional da ideia de poder causal, Wright mantém que, para Hume, nós de fato não somos capazes de *conceber* – em termos da teoria das ideias - a ideia de poder causal, enquanto uma qualidade ou propriedade dos objetos. O autor argumenta que é importante distinguir essa tese, defendida por Hume, segundo ele, da tese metafísica não defendida por Hume de que *não há* poderes causais na natureza. Wright argumenta que as declarações de Hume acerca da natureza da ideia de conexão necessária e das conjunções constantes de eventos devem ser interpretadas tendo em vista o contexto no qual elas se inserem. Ao fazê-lo, seria possível perceber que, ao identificar a origem da ideia de conexão necessária em um sentimento

³² Vejam-se as passagens a seguir nas quais Hume parece propor essa distinção entre as qualidades sensíveis dos objetos e as forças ou poderes causais responsáveis pelas interações causais existentes entre eles e outros objetos: Hume afirma, por exemplo que “[o]s poderes pelos quais os corpos operam são inteiramente desconhecidos. Só percebemos suas qualidades sensíveis;” (Abstract 15); e “[q]uanto às causas dessas causas gerais, entretanto, será em vão que procuremos descobri-las; [...] Esses princípios últimos fundamentais estão totalmente vedados à curiosidade e à investigação humanas” (EHU 4.1.12); “a natureza tem-nos mantido a uma boa distância de todos os seus segredos, só nos concedendo o conhecimento de urnas poucas qualidades superficiais dos objetos, enquanto mantém ocultos os poderes e princípios dos quais a influência desses objetos depende inteiramente” (EHU 4.2.16); “os poderes específicos pelos quais se realizam todas as operações naturais jamais se manifestam aos sentidos”(EHU 5.1.3).

interno e defender que nós não temos uma ideia de poder causal enquanto uma qualidade dos objetos, Hume “está dizendo que nós não temos nenhuma ideia da necessidade, poder ou agência das causas, não que não há necessidade, poder ou agência nos próprios objetos” (WRIGHT, 1983, p. 131). Na visão de Wright, ao adotar tal posição, Hume procurou enfatizar “as limitações cognitivas dos seres humanos”, mas que ele “continuou para apresentar a sua tese fundamental de que o nosso juízo fundamental de que há poderes e forças reais na natureza é inferido de uma fonte diferente das nossas ideias” (WRIGHT, 1983, p. 129).

A fim de sustentar que Hume era, de fato, um realista causal, Wright analisa as influências da filosofia cartesiana, especialmente da teoria ocasionalista de Malebranche, sobre as discussões de Hume acerca do tema da causalidade. Essa análise leva Wright a propor uma nova interpretação da objeção apresentada por Hume contra o ocasionalismo (THN 1.3.14.8-10). De acordo com Wright, a maior parte dos intérpretes considera que Hume apenas criticou “a parte teológica da doutrina de Malebranche que, tendo sido levado à conclusão de que a matéria ‘é em si mesma completamente inativa’ (T.159), virou-se (*turned around*) e atribuiu toda a atividade a Divindade” (WRIGHT, 1983, p. 135). No entanto, Wright considera que uma análise mais acurada dos argumentos de Hume e da sua objeção contra o ocasionalismo nos permite perceber que, na verdade, ele defendia uma forma de realismo causal, em contraste com o filósofo francês.

Wright argumenta, quanto a isso, que tanto Hume quanto Malebranche fazem uso do mesmo critério para determinar se nós somos capazes de conhecer o poder causal de um determinado objeto, segundo o qual “‘nós só podemos definir poder por conexão [necessária]’ (T. 248), e que quando nós não temos o conhecimento de tal conexão nós não temos consciência (*awareness*) do poder através do qual a causa produz os seus efeitos” (WRIGHT, 1983, p. 139). Nesse caso, ser capaz de conhecer o poder causal de um objeto

significa ser capaz de perceber entre a sua ideia e a ideia do seu efeito algum tipo de conexão necessária. Tendo esse critério como ponto de partida, Malebranche conclui que nós não temos nenhuma ideia de poder ou força que pudesse ser originada através da análise das ideias de mente ou da ideia de matéria. Segundo Wright, Hume concorda com as análises das ideias matéria e mente feitas por Malebranche, mas existe uma diferença crucial entre os autores com relação às conclusões a que eles chegam a partir delas. Malebranche, por um lado, conclui que “não há causas reais na natureza e que os processos naturais são eles mesmos nada mais do que conjunções constantes de eventos” (WRIGHT, 1983, p. 142). Uma vez estabelecido isso, Malebranche argumenta que, na medida em que nós somos apenas capazes de perceber uma conexão necessária entre a ideia da vontade de um ser infinitamente poderoso e os seus efeitos, pois seria uma contradição se Deus desejasse algo e esse algo não se realizasse, que “Deus é o único *locus* de poder no universo [...] e ele age diretamente em todos os eventos finitos” (WRIGHT, 1983, p. 137).

De acordo com Wright, Hume acredita que Malebranche realiza esse salto da análise das nossas ideias de matéria e mente para a conclusão de que todos os objetos na natureza são inativos, e que Deus é a única causa de todas as coisas, por aceitar a tese de que “nós estamos familiarizados (*acquainted*) com a essência das coisas através das ideias reais que nós temos delas” (WRIGHT, 1983, p. 142). Na visão de Wright, Hume rejeita a conclusão do argumento de Malebranche e defende que nós somos incapazes de perceber qualquer tipo de conexão necessária entre a ideia de Deus e os objetos da sua vontade. O autor mantém que Hume argumenta que a declaração de Malebranche de que nós somos apenas capazes de perceber uma conexão necessária entre a ideia de um ser infinitamente poderoso e os seus efeitos é uma mera *tautologia*. Sendo ela uma tautologia, ou seja, uma proposição que seria sempre verdadeira devido a sua estrutura lógica ou ao significado dos termos, ela não forneceria qualquer tipo de conhecimento sobre os poderes causais de Deus, ou seja, sobre a

maneira pela qual a sua vontade produz os efeitos que ele deseja. Por essa razão, Hume considera que a ideia de poder causal não poderia ter como origem a análise da ideia de Deus e argumenta, segundo Wright, que “dado que as nossas ideias não revelam mais eficácia em Deus (ou nas mentes finitas) do que na matéria, essa premissa cartesiana nos leva a conclusão de que não há eficácia em qualquer lugar no universo” (WRIGHT, 1983, p. 142). Como nós somos incapazes de obter a ideia de poder causal a partir da análise das ideias de matéria, mente e Deus, Hume argumenta que, se Malebranche estivesse correto, nós deveríamos concluir que a natureza é completamente desprovida de poderes causais. De acordo com Wright, Hume “trata esse argumento como uma *reductio ad absurdum* da teoria de Malebranche, uma *reductio* cuja conclusão deveria ser *evitada* rejeitando-se a premissa cartesiana geral” (WRIGHT, 1983, p.143). Segundo Wright, ao rejeitar a premissa inicial do argumento, “Hume rejeita o argumento cartesiano que leva à conclusão de que não há poder ou força nos eventos materiais” (WRIGHT, 1983, p. 143).

A rejeição do argumento cartesiano é vista por Wright como um indício de que Hume *acreditava* na existência de poderes causais. Isso porque, ao rejeitar o argumento, Hume estaria negando também que “a falta de conexão necessária entre as ideias de causa e efeito precisa se aplicar aos objetos que correspondem a essas ideias” e que, portanto, “pode haver poder e conexão necessária na realidade mesmo que nós nunca consigamos percebê-la” (WRIGHT, 1983, p. 143). Assim, Wright considera que tendo exatamente o mesmo ponto de partida, a análise das nossas ideias, Malebranche infere uma conclusão *metafísica* acerca da natureza última da realidade, enquanto Hume infere uma conclusão *epistemológica* acerca dos limites do nosso conhecimento. Enquanto Malebranche conclui, a partir do fato de que nós não somos capazes de conceber qualquer tipo de poder causal pertencente a um corpo, “que não há tal poder; para Hume o mesmo fato leva à conclusão de que nós não temos

nenhum entendimento intelectual do poder e força que existe” (WRIGHT, 1983, p. 143 - 144).

A proposta de interpretação de John Wright, que vê na objeção de Hume ao ocasionalismo uma espécie de *reductio ad absurdum* da teoria ocasionalista de Malebranche, e ao mesmo tempo uma indicação forte de que ele, Hume, acreditava na existência de poderes causais nos objetos, não é incontroversa. Questiona-se, na literatura como esse argumento deveria ser interpretado e, mesmo nos casos em que se aceita que o argumento é uma *reductio*, há controvérsia ainda sobre qual premissa do argumento malebranchiano Hume acredita que deveria ser abandonada³³. Ademais, mesmo que não haja dúvidas de que Hume tenha rejeitado o salto feito por Malebranche da análise das nossas ideias para uma conclusão metafísica acerca da causalidade, não é completamente claro que essa rejeição comprometa Hume com a defesa do realismo causal. Afinal de contas, a crítica humeana seria completamente compatível com a adoção de uma posição cética da parte de Hume sobre a existência de poderes causais na natureza, sendo nesse caso o seu único objetivo estabelecer a tese *epistemológica* de que nós não temos uma ideia de poder causal oriunda das análises das nossas ideias de matéria, mente e deus. De todo modo, ao propor que a objeção contra o ocasionalismo fornece evidências de que Hume não era um regularista causal, Wright traz à tona uma nova maneira de interpretar essa objeção que parece indiretamente corroborar a interpretação realista.

3.2.2. Galen Strawson e as ideias relativas

Mesmo concedendo-se que o eixo principal da análise de Wright esteja na direção correta, deve-se reconhecer que os problemas de interpretação dos textos de Hume não

³³ Bell (1997), por exemplo, argumenta que a interpretação proposta por Wright seria inadequada, pois a objeção contra o ocasionalismo proposta por Hume tinha como função criticar o conceito de causa de Malebranche (que Wright considera que é adotado por Hume) e a ideia de necessidade tal como concebida por Malebranche (enquanto Wright considera que o objetivo de Hume era demonstrar que nós não somos capazes de conhecer a essência dos objetos a partir da análise das nossas ideias).

devem ser dados como completamente resolvidos. Como já mencionado anteriormente, uma das dificuldades intrínsecas à defesa da interpretação realista cética da filosofia de Hume acerca da causação é a aparente incompatibilidade entre a crença na existência de poderes causais enquanto qualidades dos objetos e a teoria humeana das ideias. Uma das tentativas mais influentes e comentadas de fornecer uma solução para esse problema específico foi proposta no livro *The Secret Connexion* de Galen Strawson, publicado em 1989. O objetivo explícito da obra é mostrar que a tese de que Hume acreditava na existência de forças ou poderes causais não é “deduzível somente do seu endosso geral da visão de que nós devemos aceitar como filósofos os veredictos da crença natural (ou ao menos alguma versão adequadamente qualificada delas)” (STRAWSON, 2014, p. 3). Em contraposição às interpretações que buscavam mostrar que Hume era um realista acerca da existência de poderes causais pelo fato de ele considerar a crença na existência deles uma crença natural, Strawson procura mostrar, desassombradamente, que é possível defender que Hume era um realista independentemente de qualquer consideração acerca do seu naturalismo.

A interpretação realista proposta por Strawson tem como ponto de partida uma concepção específica acerca da importância relativa do *Tratado* e da *Investigação* para determinar aquilo que Hume pensava. Frequentemente considera-se que o *Tratado* seria a obra mais completa do ponto de vista filosófico (e por essa a razão a mais importante) e a *Investigação* seria um livro mais simples cujo objetivo era apenas apresentar, para um público mais geral, as principais teses defendidas no *Tratado*. Como é de se esperar, essa visão leva boa parte dos intérpretes de Hume a dar mais atenção ao *Tratado* do que à *Investigação*. Invertendo essa ordem de prioridade, Strawson defende que a *Investigação* deveria ter prioridade sobre o *Tratado* na determinação das doutrinas filosóficas defendidas

por Hume³⁴. Para Strawson, ao pedir, na famosa Advertência escrita em 1775, para ser inserida numa coletânea de seus escritos que incluía a *Investigação*, que apenas os textos dessa obra “possam ser considerados como contendo suas opiniões e princípios filosóficos” (EHU, Advertisement), Hume teria imposto uma obrigação aos seus intérpretes posteriores. Segundo Strawson, nós podemos (e devemos) “ler a *Investigação* de volta no *Tratado*, quando tentamos entender a sua visão em consideração; nós não podemos ir pelo outro caminho” (STRAWSON, 2014, p. 10). Essa prescrição parece ter duas implicações diretas para a análise exegética dos textos de Hume. Primeiro que tudo “no *Tratado* que é ou parece incompatível com a *Investigação* deve ser descartado” e, segundo, que “nada no *Tratado* pode ser legitimamente utilizado para trazer luz a qualquer passagem na *Investigação*” (STRAWSON, 2014, p. 10-11) a menos que duas condições sejam satisfeitas. Primeiro, “a passagem na *Investigação* deve ser obscura (esse não é com frequência o caso)”; e, segundo “a passagem do *Tratado* não deve ser incompatível com qualquer coisa na *Investigação* que não está em disputa” (STRAWSON, 2014, p. 11). Mesmo quando o *Tratado* pode ser utilizado, a sua contribuição para a determinação das posições filosóficas adotadas por Hume deve ser considerada, segundo Strawson, menor do que as passagens equivalentes da *Investigação*. Strawson argumenta que nós não precisamos seguir essas prescrições de maneira rígida ao interpretar os textos de Hume, sendo apenas suficiente que seus intérpretes deem maior importância àquilo que está na *Investigação* do que àquilo que está no *Tratado*. Afinal de contas, mesmo que se afirme que o *Tratado* parece ser uma obra mais completa do ponto de vista filosófico, argumenta Strawson, o próprio Hume pediu que nós déssemos

³⁴ Essa opinião é compartilhada por outros intérpretes de Hume; e dar prioridade a *Investigação* tem se tornado um procedimento relativamente comum. Monteiro (2011) argumenta que uma interpretação mais coerente da filosofia de Hume só surgirá quando nós aceitarmos não só “que a versão definitiva e correta é a da *Investigação*, mas também que há no *Tratado* erros que talvez residam “mais no estilo do que no conteúdo”, como Hume escreveu em uma de suas cartas, mas que sem dúvida alguma se encontram também no conteúdo” (MONTEIRO, 2011, p. 271). Marshall (2015) também dá prioridade a *Investigação* em suas análises em parte pelo fato de nelas se encontrar a formulação mais madura das visões filosóficas adotadas por Hume. Nesta Dissertação optei, como já deve estar claro para o leitor, em tratar ambos os livros em pé de igualdade.

prioridade à *Investigação*. Além disso, “Hume estava no auge dos seus poderes quando ele escreveu a *Investigação*. Ele havia tido tempo para pensar. Ele estava tentando tornar a sua posição tão clara quanto possível. Ele quis dizer o que ele disse e o disse maravilhosamente”. (STRAWSON, 2014, p. 11-12).

Tendo, então, como ponto de partida a prioridade da *Investigação* em relação ao *Tratado*, Strawson critica a interpretação tradicional da filosofia de Hume por ser incapaz de distinguir entre uma tese *epistemológica*, que Hume defendeu e, por outro lado, uma tese *ontológica* ou *metafísica*, que ele não defendeu. Segundo Strawson, Hume parece ter claramente defendido a tese *epistemológica* de que “tudo o que nós podemos saber sobre a causação no mundo é a sucessão regular”, mas não a tese *ontológica* de que “na verdade, tudo o que a causação é no mundo é a sucessão regular” (STRAWSON, 2014, p.14). Strawson argumenta que a incapacidade dos intérpretes tradicionais de distinguir entre essas duas teses é um produto de uma interpretação demasiadamente estrita da sua teoria das ideias³⁵. Segundo o autor, os intérpretes tradicionais parecem considerar que a aceitação de Hume do princípio da cópia parece implicar que uma ideia ou o termo associado a ela possui significado ou conteúdo legítimo *apenas se* essa ideia for cópia de uma impressão. Desse modo, os intérpretes tradicionais consideram que, para Hume, uma ideia que não seja cópia de uma impressão seria, pelo menos, confusa, e o termo com que tentamos designá-la, desprovido de significado genuíno. A partir disso e das surpreendentes conclusões a que Hume chega ao final de sua busca da origem da ideia de conexão necessária, esses intérpretes argumentam que, para Hume, “tudo o que nós podemos possivelmente significar (*mean*) pela ideia ou pelo conceito causação ou o termo ‘causação’, quando pensamos ou falamos sobre o mundo real, é a sucessão regular” (STRAWSON, 2014, p.15).

³⁵ Note-se que, aqui, Strawson está claramente se posicionando ao longo de uma direção já explorada, pioneiramente, por Kemp Smith; e que será depois retomada por outros autores, em especial Edward Craig (ver seção 3.4 abaixo).

Apesar de conceder que uma interpretação estrita da teoria humeana das ideias permite concluir que Hume era um regularista causal, Strawson considera que essa não seria uma visão adequada da teoria causal de Hume, pois “Hume dá por certa a existência de algo como necessidade natural ou poder causal como garantido não só na vida comum, mas também como filósofo” (STRAWSON, 2014, p. 3). A fim de defender essa tese forte, Strawson argumenta que a interpretação tradicional da filosofia de Hume atribui a ele uma posição metafísica ou ontológica que seria incompatível com o seu ceticismo. Na visão de Strawson, o ceticismo de Hume é de “tipo estritamente não compromissivo (*non-committal*), e o fato de esse ser o caso fornece um argumento muito poderoso contra a afirmação de que Hume poderia ter desejado afirmar que a causação no mundo é definitivamente reconhecidamente (*knowably*) nada além de sucessão regular” (STRAWSON, 2014, p. 16). Strawson argumenta que, devido à posição cética adotada por Hume, que ele denomina como ‘ceticismo não compromissivo’ (*non-committal scepticism*), “ele obviamente não está preocupado em fazer afirmações positivas acerca do que definitivamente existe” assim como “ele não está preocupado em fazer afirmações positivas acerca do que reconhecidamente não existe” (STRAWSON, 2014, p. 16).

No entanto, apesar de a posição cética adotada por Hume não permitir que ele afirme ter certeza de que há ou não poderes causais na natureza, a *crença* na existência deles não é incompatível com a sua posição cética. Segundo Strawson, “ceticismo estritamente não compromissivo pode reconhecer a naturalidade e plausibilidade teórica geral dessa crença e garantir que ela *pode* ser verdadeira (ou algo similar a verdade); ele insistirá apenas que nós não podemos *saber* que ela é verdadeira” (STRAWSON, 2014, p. 17, grifo meu). Desse modo, Strawson precisa mostrar – e esse é o ponto crucial - por que Hume consideraria que a crença na existência de poderes causais na natureza seria *mais plausível* do que a teoria regularista causal. Strawson argumenta que a teoria regularista causal é intrinsecamente

implausível, pois ela está sujeita à objeção do *acaso cósmico*. Segundo a teoria regularista causal, o mundo é povoado por objetos físicos que apresentam um comportamento regular, mas “ela insiste que não há, definitivamente, *absolutamente nada* sobre a natureza do mundo devido a que ele é regular no seu comportamento: há *apenas* a regularidade; isso é tudo a o que a causalidade se resume no mundo” (STRAWSON, 2014, p. 22-23). Na visão de Strawson, essa tese parece implicar que “a regularidade do comportamento do mundo é, em um sentido claro, um completo e contínuo acaso [...] no sentido simples de que não há nenhuma razão, seja objetivamente ou na natureza das coisas, do por que a regularidade ao invés do caos ocorre a cada momento” (STRAWSON, 2014, p.23). Apesar de conceder que não há nenhuma inconsistência lógica em defender que as regularidades que nós observamos na natureza são mero acaso, Strawson considera que “é absurdo, dada a regularidade do mundo, dizer - insistir - que definitivamente não há nenhuma razão na natureza das coisas do por que regularidade ao invés de caos ocorre a cada momento” (STRAWSON, 2014, p. 23). Essa consequência da teoria regularista causal sendo extremamente implausível, Hume não a poderia ter defendido de maneira compatível com o seu ceticismo. Afinal de contas, Hume “é um filósofo muito bom para manter uma visão tão implausível” (STRAWSON, 2014, p.9)³⁶. Porém, na medida em que a tese de que há poderes causais na natureza em virtude dos quais ela apresenta certas regularidades “é tão plausível quanto a primeira [a teoria regularista] é implausível” (STRAWSON, 2014, p. 96), a crença na existência de poderes causais seria, para Strawson, compatível com o ceticismo de Hume.³⁷

³⁶ Millican (2009) critica esse tipo de argumentação proposta por alguns intérpretes realistas, na qual a implausibilidade da teoria regularista causal seria utilizada como motivo para se defender que Hume não poderia ter defendido essa teoria. Segundo o autor, “confiar em nossos juízos de probabilidade parece perigoso (para dizer o mínimo), quando aplicados a uma época cujas luzes principais incluem metafísicos extravagantes tais como Malebranche e Berkeley, em particular para um autor como Hume que é conhecido por ter levantado dúvidas céticas radicais acerca do mundo exterior e da identidade pessoal” (MILLICAN, 2009, p.654).

³⁷ Ao fazer essas avaliações acerca da plausibilidade da teoria regularista causal, Strawson parece seguir um padrão comum de raciocínio na ciência e na vida comum e discutido por filósofos, que se ocuparam das chamadas “inferências abdutivas” ou “da melhor explicação”, no debate contemporâneo sobre realismo científico. Sobre esse assunto, ver Chibeni (1996 e 2018).

Acerca da importante questão sobre o conteúdo representacional da ideia de conexão necessária, ou de poder causal enquanto uma propriedade pertencente aos objetos, Strawson monta uma original argumentação que explora uma sutil (e pouco notada) distinção, em Hume, entre *supor* e *conceber*, bem como a referência (também pouco notada) que Hume faz ao conceito de *ideia relativa*³⁸. De acordo com Strawson, Hume considera que “qualquer coisa que pode contar como uma concepção genuína de algo deve ser descritivamente *contentful* nos termos da teoria das ideias: ela deve ter conteúdo baseado ou copiado diretamente de impressões” (STRAWSON, 2014, p. 48). Segundo Strawson, *conceber* significa para Hume ter diante da mente uma ideia que é cópia de uma impressão. Em contraste com o ato de *conceber*, para o ato de *supor* bastaria, para Hume, ter-se diante de si uma *ideia relativa*. As ideias relativas não são cópias de impressões, num sentido estrito; com elas um objeto é pensado através (apenas) das relações que ele estabelece com outros objetos. Nas palavras de Strawson, um objeto pensado através de uma ideia relativa é mais precisamente pensado “somente como algo que se encontra em certas relações, ou tem uma posição em um sistema de relações, não possuindo nenhuma concepção positiva da sua natureza considerado nele mesmo” (STRAWSON, 2014, p. 45). A ideia relativa de poder

³⁸ Essa distinção entre *supor* e *conceber* e a noção de ideia relativa aparecem em poucas passagens nas obras de Hume, geralmente relacionadas com a discussão acerca do problema do mundo exterior. A sua primeira aparição ocorre na seção final da parte dois do livro um do *Tratado* chamada “Da ideia de existência e de existência externa”, na qual Hume afirma que “O mais longe que podemos chegar no que diz respeito à concepção de objetos externos, quando se *supõe especificamente* diferentes de nossas percepções, é formar deles uma *ideia relativa*, sem pretender compreender os objetos relacionados. Falando de um modo geral, nós não supomos que sejam especificamente diferentes; apenas atribuímos a eles relações, conexões e durações diferentes” (THN 1.2.6.9, meu grifo). Mais adiante na seção dois da parte quatro do mesmo livro intitulada “Do ceticismo quanto aos sentidos”, na qual o problema do mundo exterior é novamente objeto de discussão, a oposição entre *supor* e *conceber* volta a aparecer. Nessa seção, Hume argumenta que “nós podemos *supor* em geral, mas é impossível *concebermos* distintamente, que os objetos tenham uma natureza que não seja exatamente a mesma que a das percepções” (THN 1.4.2.56, meu grifo). Na seção cinco da mesma parte, Hume argumenta que “é impossível que a nossa ideia de uma percepção possa representar algo especificamente diferente daquilo que é representado pela ideia de um objeto ou existência externa. Qualquer diferença que possamos *supor* entre elas é incompreensível para nós; somos obrigados a *conceber* um objeto externo seja como uma mera relação sem um correlato, seja como a mesma coisa que uma percepção ou impressão. (THN 1.4.5.19, meu grifo). No que concerne à noção de *ideia relativa*, essa noção reaparece na *Investigação* em uma nota de rodapé na qual Hume afirma que “a ideia de *poder* é tão relativa quanto a de *causa*, e ambas contêm uma referência a um efeito ou a outro acontecimento que está constantemente conjugado ao primeiro (EHU 7.2.29).

causal, em particular, poderia ser descrita, segundo Strawson, como “*qualquer coisa que exista na realidade que é aquilo em virtude do que a realidade é regular da maneira que é*” (STRAWSON, 2014, p. 46). Por não satisfazerem o princípio da cópia, as ideias relativas não possuem conteúdo descritivo positivo, ou seja, nós não somos capazes de compreender a natureza do objeto pensado ou suposto através delas – ou, com liberdade de expressão, “visualizá-lo”. Strawson argumenta que uma suposição, “pode ser uma suposição genuína, genuinamente sobre algo e, portanto, inteligível no nosso sentido atual, sem ser *contentful* nos termos da teoria das ideias” (STRAWSON, 2014, p. 48). Apesar de as ideias relativas não possuírem conteúdo descritivo positivo, isso não significa que elas seriam ininteligíveis ou desprovidas de conteúdo ou significado. Isso porque mesmo que nós não sejamos capazes de compreender a natureza de um objeto pensado através de uma ideia relativa, nós ainda assim seríamos capazes de nos referir a esse objeto através dessa ideia.³⁹ Segundo Strawson, Hume defende corretamente que nós “podemos nos referir com sucesso e pensar genuinamente e falar sobre algo, como Hume reconhece no seu uso da noção de ‘ideia relativa’, mesmo que haja um sentido no qual nós não sabemos sobre o que nós estamos pensando e falando” (STRAWSON, 2014, p. 119). A partir disso, Strawson argumenta que, apesar de Hume considerar a ideia de poder causal enquanto uma propriedade dos objetos *inconcebível*, no sentido estrito, clássico, nós poderíamos *supor* a existência deles utilizando-nos de uma ideia relativa. Através dela, nós não seríamos capazes de obter conhecimento sobre os poderes causais presentes nos objetos, pois ela não é cópia de uma impressão. Porém, Strawson mantém que a ideia relativa de poder causal “é suficiente para identificar o poder causal, dado que ele existe, de tal modo que nós podemos nos referir a ele mesmo não tendo nenhuma concepção positiva dele nos termos da teoria das ideias” (STRAWSON, 2014, p. 46).

³⁹ Um exemplo proposto pelo professor Silvio Seno Chibeni talvez ajude esclarecer a questão: a maioria de nós nunca teve contato com a mãe de Bertrand Russell. Por essa razão, nós não possuímos nenhuma ideia positiva dela. Esse fato, contudo, não nos impede de compreender diversas sentenças que tenham como sujeito a expressão ‘a mãe de Bertrand Russell’, em que apenas uma ideia relativa dessa pessoa é evocada.

Ademais, para Strawson a compatibilidade dessa interpretação com a teoria das ideias, adotada e defendida por Hume, é evidenciada também pelo fato de que ele “repetidamente usa termos causais de um modo aparentemente referencial direto [...] apesar de tais termos serem termos para algo que é completamente ‘ininteligível’ de acordo com a sua teoria das ideias” (STRAWSON, 2014, p. 117). Segundo Strawson, há diversas passagens tanto no *Tratado* quanto na *Investigação* nas quais Hume utiliza termos como ‘eficácia’, ‘energia’, ‘força’, ‘qualidade produtiva’ e ‘poder’ (termos esses que Strawson denomina como ‘Causation terms’, com ‘C’ maiúsculo) em um sentido realista, como se ele estivesse pretendendo se referir a conexões necessárias, forças ou poderes causais reais presentes nos objetos. Na visão do comentador inglês, se Hume interpretasse a teoria das ideias da maneira pela qual os intérpretes tradicionais propõem, ele próprio estaria tentando utilizar esses termos de modo tal que, segundo a sua própria teoria, eles seriam desprovidos de significado, o que não parece sensato admitir-se⁴⁰.

3.3. Nos bastidores do debate: as contribuições de João Paulo Monteiro

Dentre todos os autores abordados até agora, não há nenhum cujas opiniões acerca daquilo que Hume pensava sobre a existência de poderes causais ou forças na natureza seja mais difícil de identificar do que João Paulo Monteiro. Isso ocorre porque as reflexões de Monteiro acerca da filosofia de Hume têm foco na sua teoria sobre as inferências causais,

⁴⁰ Há uma passagem interessante na seção 14 da parte 3 do livro 1 do *Tratado* na qual Hume aborda a questão do significado dos termos causais quando utilizados para se referir a propriedades reais existentes nos objetos. Nessa passagem, Hume afirma que, quando nós falamos que uma determinada coisa “possui um poder ou força proporcional a um certo efeito; quando falamos de uma conexão necessária entre objetos e supomos que essa conexão depende de alguma eficácia ou energia de que algum desses objetos seria dotado; na verdade, nenhuma dessas expressões, *assim aplicadas*, possui um significado distinto; ao empregá-las, estamos apenas utilizando palavras comuns, sem ter nenhuma ideia clara e determinada”(THN 1.3.14.14). Contudo, isso não parece implicar que, nessas expressões mencionadas por Hume, os termos ‘força’, ‘energia’ e ‘conexão necessária’ sejam completamente desprovidos de significado. Nesta passagem, Hume parece apenas querer dizer que o significado desses termos, quando utilizados para se referir a propriedades reais existentes nos objetos ou relações existentes entre eles, não é claro.

teoria essa que ele identifica como “a” teoria humeana da causalidade. Contudo, esse fato não significa que, em suas obras, o tema não apareça em nenhum momento; veja-se, por exemplo, o artigo “Causalidade humeana e perspectivismo” (2003a). Sem ter a intenção de me deter em detalhes da análise que Monteiro faz da filosofia de Nietzsche, a primeira passagem na qual esse tema é incidentalmente mencionado, nesse artigo, poderia nos levar a crer que Monteiro não o considerava realmente importante. Na passagem, o autor argumenta que uma das razões pelas quais a crítica nietzscheana da teoria causal de Hume é ineficaz reside no fato de o conceito de causalidade humeana ser “alheio à questão da *necessidade*, ou a qualquer aspecto da ‘metafísica da causalidade’” (MONTEIRO, 2003a, p. 96). Monteiro argumenta que na teoria humeana das inferências causais não está incluída qualquer afirmação acerca da existência de uma necessidade “física” ou qualquer outra necessidade que não seja a necessidade lógica⁴¹. Algumas linhas mais adiante, Monteiro complementa essa afirmação inicial, caracterizando de maneira um pouco mais substancial quais seriam as opiniões de Hume acerca desse tema. Reconhecendo que Hume aparentemente nunca expõe uma posição completamente clara acerca do assunto, o comentador argumenta que Hume considera que as relações causais são necessárias apenas em *sistemas fechados*, ou seja, sistemas nos quais não há a interferência de causas exteriores ao sistema.⁴² No entanto, Monteiro argumenta que Hume consideraria que nós somos incapazes de determinar de maneira definitiva se há, de fato, algum sistema causal fechado na natureza. Nas palavras do autor, tudo “se passa como se para este filósofo a necessidade só pudesse ser postulada para sistemas causais fechados - ao mesmo tempo que a suposição de que qualquer sistema causal real possui esse caráter fechado é daquelas que a filosofia humeana situa muito além de toda

⁴¹ Sobre esse assunto, após apresentar suas duas definições da noção de causa, Hume afirma que “existe apenas uma espécie de necessidade, assim como existe apenas uma espécie de causa, e que a distinção comum entre necessidade *moral* e *física* não possui fundamento na natureza” (THN 1.3.14.33)

⁴² Os termos ‘sistema’ e ‘sistema fechado’ que são utilizados por Monteiro tem como origem o livro *Explanation and Understanding* de Georg Henrik von Wright. Nessa obra, podemos dizer, tomando certa liberdade, que um sistema causal é um conjunto de *mundos possíveis* que, por sua vez, são definidos como conjuntos de *estados de coisas*, noção essa que não recebe definição explícita de von Wright.

metafísica possível” (MONTEIRO, 2003a, p. 98). Desse modo, a posição de Monteiro sobre a questão da existência de conexões necessárias, ou forças reais, parece ao menos similar à dos demais intérpretes realistas apresentados. Se for expressa nos termos em que a questão vem sendo discutida até aqui, diríamos que Monteiro considera que Hume acredita que há conexões necessárias entre causas e efeitos dentro de sistemas causais fechados, mas que nos é impossível determinar com absoluta certeza se há algum sistema causal no mundo natural que possua essa propriedade. Afinal de contas, Monteiro enfatiza que, apesar de Hume adotar uma certa posição cética acerca da existência da necessidade causal ou física, isso não significa que ele negue a sua existência. O seu ceticismo com relação a existência da necessidade causal, segundo Monteiro, concerne “à legitimidade de qualquer pretensão de conhecê-la em casos concretos, e de apontá-la com qualquer grau de segurança” (MONTEIRO, 2003a, p. 98).

Uma perspectiva similar a essa acerca da teoria humeana da causalidade está presente de maneira mais indireta no artigo “A teoria e o inobservável” (2009a). Nesse artigo, Monteiro se opõe àquelas interpretações da filosofia de Hume que a veem como uma defesa de uma visão *observacionista* da ciência, segundo a qual os únicos enunciados aceitos na ciência são aqueles que descrevem fenômenos ou objetos observáveis⁴³. De acordo com essa concepção de ciência, as teorias científicas nada mais seriam do que generalizações indutivas feitas a partir da experiência. Monteiro considera que a atribuição dessa concepção de ciência a Hume se deve a uma identificação errônea da sua teoria sobre as inferências causais com uma teoria do conhecimento científico ou da inferência científica. Isso porque mesmo que as inferências causais nos levem a inferir a ocorrência ou existência de objetos ou eventos que

⁴³ Mais recentemente, essa visão é defendida por Rosenberg (1993), que mantém, por exemplo, que a teoria da linguagem de Hume, quando aplicada a ciência moderna “favoreceria uma interpretação do significado dos enunciados teóricos que trata esses enunciados como maneiras de falar sobre sensações atuais e possíveis [...] Que há sensações nós não podemos duvidar; que há corpos nós não podemos duvidar; que há substâncias que existem independente da mente é ininteligível. *Ergo*, corpos, sejam macroscópicos, microscópicos ou cósmicos devem ser sensações. No século vinte, essa visão veio a ser chamada de *fenomenalismo*” (ROSENBERG, 1993, p.70).

não foram *observados*, esse tipo de inferência não nos permitiria romper os limites daquilo que é *observável*. Segundo Monteiro, “[a] inferência causal transcende a observação, em certo sentido, mas apenas na medida em que vai além dos casos já *observados*, não além dos eventos *observáveis*” (MONTEIRO, 2009a, p. 31). Afinal de contas, Hume estabelece que todas as inferências causais têm como fundamento a experiência da conjunção constante entre dois objetos ou eventos. Ao observar a conjunção constante de dois objetos ou eventos, argumenta Hume, nós passamos a inferir a existência ou ocorrência de um deles, uma vez constatada a ocorrência do seu acompanhante usual. Consequentemente, em toda inferência causal, tanto o objeto ou evento que é ponto de partida da inferência quanto aquele que é inferido foram observados no passado (ou algum objeto ou evento similar a eles, se assim se preferir), sendo assim sempre objetos ou eventos observáveis⁴⁴. Mais precisamente, Monteiro argumenta que “[a] observabilidade é uma condição necessária para que uma causa possa ser qualificada como um termo utilizável numa inferência” (MONTEIRO, 2009a, p. 32). Desse modo, se as inferências causais humeanas fossem o único tipo de inferência válida na ciência, essa última inevitavelmente trataria apenas de eventos e objetos observáveis. Portanto, se a teoria humeana das inferências causais fosse a teoria humeana da ciência ou a teoria humeana da inferência científica, Hume estaria se comprometendo, ao menos implicitamente, com uma concepção observacionista de ciência.

Contrapondo-se a essa visão comum acerca da filosofia de Hume, Monteiro defende que o filósofo aderiu a uma concepção acerca do conhecimento científico e filosófico (e até mesmo da sua própria filosofia) que poderíamos chamar de *explicativa* ou *especulativa*.

⁴⁴ Devido a essa característica da teoria humeana das inferências causais, Slavov (2016) argumenta que Hume não faz uso de inferências abduativas, justamente porque nesse tipo de inferência postula-se a existência de objetos ou entidades inobserváveis para se explicar os fenômenos observáveis. Essa visão contrasta com a de João Paulo Monteiro, segundo a qual Hume fez, sim, uso de uma série de inferências, mais gerais do que as inferências causais, como as inferências abduativas. Como veremos mais adiante, Monteiro considera por exemplo, que Hume conclui que o hábito é o princípio gerador das inferências causais a partir de uma inferência abduativa. Posição semelhante é defendida por Silvio Chibeni em seus artigos sobre Hume (ver em especial 2018).

Segundo essa concepção, a ciência e a filosofia são vistas como atividades *especulativas* que tem por finalidade prover *explicações* aos fenômenos observáveis através da formulação de *hipóteses* acerca das *causas inobserváveis* ou *secretas* que os geram. Naturalmente, Hume não considera todas as hipóteses como sendo adequadas, mas apenas aquelas que são “sugeridas pela experiência e, depois de formuladas, encontram *confirmação* em outros tipos de experiência” (MONTEIRO, 2009a, p. 57)⁴⁵. Na mesma direção que Monteiro, Chibeni (2018) argumenta que as declarações céticas que Hume faz acerca das hipóteses e sobre entes inobserváveis devem ser tomadas *cum grano salis*. O autor argumenta que, apesar da filosofia de Hume parecer ser hostil a hipóteses e entes inobserváveis (ver, por exemplo, Chibeni 2005b sobre as dificuldades impostas pela filosofia de Hume acerca desse ponto), Hume não rejeitava completamente as hipóteses, mas sim considerava que as teorias que descrevem apenas entes observáveis (as teorias fenomenológicas) deveriam possuir certa *prioridade epistêmica* em relação àquelas que postulam a existência de entes inobserváveis (as teorias explicativas). Voltando a Monteiro, ele argumenta que, no caso da ciência da natureza humana proposta por Hume, as causas inobserváveis postuladas pelas suas hipóteses são os *princípios* e *poderes* da natureza humana responsáveis pelo nosso comportamento cognitivo⁴⁶.

Sua própria filosofia, ou ciência da natureza humana, deverá, portanto, caracterizar-se também como descoberta de novas causas e princípios. Os princípios são “causas

⁴⁵ Mais especificamente, Monteiro considera que Hume não aceita dois tipos de hipóteses: (1) aquelas acerca das causas ou princípios últimos da natureza humana e da natureza em geral e (2) aquelas que são baseadas apenas em suposições, não possuindo qualquer conexão com a experiência. Esse é um tema complexo e há extenso debate na literatura sobre qual seria a posição de Hume acerca do estatuto epistemológico das hipóteses na ciência e na filosofia. Slavov se contrapõe a Monteiro em certa medida e propõe que “Ambos, Newton e Hume, afirmariam (*contend*) que hipóteses metafísicas sobre as causas inobserváveis dos fenômenos não são nem legítimas nem requeridas” (SLAVOV, 2013 p.13). Chibeni (2005) argumenta na direção contrária, defendendo que Hume faz uso de uma série de hipóteses ao longo da construção da sua ciência da natureza humana, muitas delas se referindo a objetos ou processos inobserváveis (ver seção 5 do artigo).

⁴⁶ Chibeni (2003) observa que Hume utiliza o termo *princípio* em dois sentidos distintos, mas ambos presentes na tradição filosófica. No primeiro sentido, Hume utiliza esse termo para designar aquelas proposições centrais nas teorias científicas que nós chamaríamos de *leis da natureza*. Em um segundo sentido, esse termo é utilizado para designar “certas entidades básicas, mecanismos, ou processos do mundo, os quais podem ser aparentes ou postulados como hipóteses no corpo de uma teoria particular” (CHIBENI, 2003, p.185). Esse último sentido é aquele no qual Monteiro parece estar utilizando o termo *princípio* ao longo de seu artigo.

gerais” (EHU, IV, i, p. 30). São, segundo a filosofia de Hume, as qualidades ou poderes da natureza humana, entendidos como as causas dos fenômenos do conhecimento, das paixões, da moral (MONTEIRO, 2009a, p. 35)

Esses *princípios* ou *poderes* são, segundo Monteiro, de dois tipos: mecanismos inobserváveis ou *disposições* parcialmente manifestas⁴⁷. Na visão de Monteiro, o hábito seria um desses princípios ou poderes inobserváveis da natureza humana postulados por Hume. O comentador português nota que o próprio Hume caracteriza a tese de que o hábito é o princípio gerador das inferências causais como uma hipótese. Além disso, a forma pela qual Hume defende essa tese parece corroborar o seu caráter hipotético, visto que o argumento dado por ele parece envolver um tipo de *inferência abdutiva* ou *inferência da melhor explicação*. Segundo Monteiro, uma vez tendo concluído que a razão não poderia gerar as nossas inferências causais, Hume postula a existência de um princípio, ao qual ele dá o nome de “hábito” ou “costume”, pois a sua existência seria a melhor explicação disponível para o fenômeno das inferências causais. Em outras palavras, o hábito é um princípio inobservável cuja existência é postulada pela teoria humeana das inferências causais devido ao seu poder explicativo. Para Hume, a sua existência é a única hipótese capaz de explicar o fenômeno das inferências causais, uma vez que a hipótese rival, de que a razão fosse responsável pela geração dessas inferências, se mostrou falsa.

“Hábito” é o nome de uma qualidade inobservável da natureza humana, um termo que faz parte de uma explicação dos fenômenos inferenciais que concorda com esses fenômenos. Seu poder explicativo é a justificação para postular a existência de um tal princípio. A razão constituía a única conjectura explicativa rival; e sua refutação deixa o hábito sozinho no campo de batalha, como única hipótese plausível (MONTEIRO, 2009a, p. 45).

⁴⁷ Alguém que conheça o debate contemporâneo sobre causação poderia achar curioso o fato de que Monteiro define as causas ou princípios inobserváveis cuja existência é aceita por Hume como disposições. Hannegan (2016) argumenta, por exemplo, que a filosofia de Hume parece dar origem a uma série de objeções a ontologias que defendem a existência de disposições. No entanto, essas objeções surgem apenas dentro de uma interpretação tradicional da filosofia de Hume, segundo a qual ele negaria a existência de conexões necessárias ou poderes causais na natureza.

Mas o que seria o hábito? Segundo Monteiro, o hábito é uma espécie de *propensão*, ou seja, uma disposição inata e *inobservável* da natureza humana para adquirir hábitos inferenciais: “[o] hábito seria uma propensão desse tipo, uma disposição inata para adquirir disposições ou hábitos mentais [...], por exemplo, a disposição para esperar calor depois do fogo como resultado do "estímulo" que consiste na observação de repetida do fogo seguido do calor” (MONTEIRO, 2009a, p.51).

Monteiro argumenta que, para Hume, de maneira compatível com sua Ciência do Homem, as causas inobserváveis postuladas pelas hipóteses científicas são os *poderes* e *forças inobserváveis* dos objetos que produzem os fenômenos observáveis. Esse ponto de vista é expresso de maneira mais clara no artigo “A hipótese da gravidade” (2009b), no qual Monteiro discute o estatuto epistemológico da gravidade na filosofia de Hume. Nesse artigo, ao discutir as passagens nas quais Hume trata da gravidade, Monteiro argumenta que “[a] descoberta de princípios causais pela ciência aparece assim caracterizada como descoberta de “poderes e forças secretos”, isto é, de princípios em si mesmos inobserváveis, e não de causas diretamente perceptíveis” (MONTEIRO, 2009b, p. 79). Segundo o comentador, assim como o hábito é visto por Hume como um princípio inobservável da natureza humana cuja existência é postulada e aceita pelo fato de ser a melhor explicação disponível para o fenômeno das inferências causais, a gravidade é vista por Hume como uma *força inobservável* cuja existência é postulada pela teoria newtoniana como melhor explicação para uma série de fenômenos⁴⁸.

⁴⁸ Monteiro parece considerar que tanto Newton quanto Hume defendiam que a força gravitacional era uma força *real* de atração entre os corpos, ou seja, que ambos eram nesse sentido realistas acerca da gravidade. Contrapondo-se a essa visão, Slavov argumenta que Hume adotava uma posição *instrumentalista* acerca da natureza da gravidade. Segundo o comentador, “Hume afirma que o termo força é um instrumento matemático que permite a medição do seu efeito, a mudança no estado de movimento [...] Isso é na maior parte consistente com a visão de Newton. Ele não tinha evidência suficiente para caracterizar a gravidade fisicamente: a sua teoria não se referia a qualquer mecanismo observável que relacionaria a força da gravidade à aceleração” (SLAVOV, 2013, p.11). Slavov prossegue analisando as semelhanças e diferenças entre a posição adotada pelos dois autores acerca da natureza da gravitação que pode ser encontrada em Slavov (2016). Para uma análise extensa da questão da natureza da força de gravidade, tal qual discutida por Newton, Locke e Berkeley, ver Chibeni (2013).

A gravidade é uma força (de atração, como se sabe) e é evidente que não se trata de uma força observável - tal conceito nem chegaria a ter sentido. Trata-se de uma força cuja existência é postulada pela teoria newtoniana, como explicação de certos efeitos - as órbitas dos planetas, a queda dos graves, etc. (MONTEIRO, 2009b, p. 79).

Apesar de nesses dois artigos não encontrarmos nenhuma afirmação explícita, tal como encontrada nos autores anteriores, do tipo ‘Hume era um realista causal’ ou ‘Hume acreditava na existência de poderes causais’, as teses de Monteiro acerca das posições adotadas por Hume sobre a natureza do conhecimento científico e filosófico e o estatuto epistemológico da gravidade parecem nos indicar, de maneira indireta, que ele acreditava que Hume era um realista causal, ou, pelo menos, que sua teoria não excluía a possibilidade da existência de poderes causais reais, sob a alegação usual de que seriam inobserváveis. No limite, poderíamos dizer que, para Monteiro, Hume acreditava pelo menos na existência de uma força: a força da gravidade, cuja existência Hume considerava que deveria ser aceita devido ao seu poder explicativo (assim como o hábito na sua teoria das inferências causais). Mesmo que restrita a essa força (o que não parece ser o caso), a concessão na direção do inobservável já seria suficiente para caracterizar Hume como um realista causal. Desse modo, podemos concluir com alguma segurança que, no que concerne a questão acerca da opinião de Hume sobre a existência de conexões necessárias ou poderes causais, Monteiro alinhava-se a uma interpretação realista da teoria humeana da causalidade.

3.4. Edward Craig e o questionamento do alcance da teoria das ideias na teoria da causalidade de Hume.

No livro *The Mind of God and the Works of Man*, Edward Craig avança uma hipótese inovadora para a interpretação da filosofia produzida nos séculos XVII e começo do século XVIII. Segundo o autor, há algo que, de alguma maneira, influência todos os autores do

período, aquilo que Craig denomina a *doutrina da imagem de Deus*. Essa doutrina de que o homem seria em alguma medida similar a Deus, cujas origens Craig identifica na tradição judaico-cristã, ganha forma conceitual definida nos sistemas dos filósofos do período naquilo que ele chama de Ideal do Insight (*Insight Ideal*). O Ideal do Insight seria a tese de que o conhecimento humano, ou pelo menos algumas parcelas do seu conhecimento mais elevado ou mais sofisticado, seriam similares ao conhecimento de Deus do ponto de vista *qualitativo*, mas não do ponto de vista *quantitativo*. De acordo com o autor, era comum se considerar que o conhecimento divino possuía três características fundamentais: (1) universalidade (Deus conhece todas as coisas); (2) imediatez e instantaneidade (Deus tem acesso imediato e instantâneo àquilo que ele conhece); e, por fim, (3) certeza e infalibilidade. Craig argumenta que era comum se considerar que o conhecimento humano não satisfaz as condições (1) e (2), mas que alguns dos nossos conhecimentos satisfazem a característica (3), a saber, o conhecimento de proposições básicas ou fundamentais da matemática e da lógica e o conhecimento dos nossos próprios estados mentais subjetivos. Considerava-se, por exemplo, que proposições básicas da aritmética como ‘ $2+2=4$ ’ eram verdades intuitivas que não poderiam ser colocadas em dúvida. De maneira similar, no que concerne o conhecimento dos nossos estados mentais subjetivos, era comum se defender que mesmo que as coisas não existam da maneira pela qual elas aparecem a nós, nós não poderíamos nos enganar quanto a como elas nos parecem ser (e.g. hoje pode não ser um dia quente, mas eu tenho a sensação de que hoje é um dia quente e quanto a essa minha sensação eu não poderia estar enganado). Nas palavras de Craig, se um filósofo do século XVII desejasse encontrar alguma característica em comum entre a cognição humana e a cognição divina, ele teria boa chance de encontrá-la:

na região da infalibilidade e da certeza. Pois há dois tipos de conhecimento que *prima facie* parecem e foram tradicionalmente considerados como exibindo essas características. Um deles nós já vimos: o conhecimento da matemática e da lógica, especialmente das suas proposições mais óbvias e elementares. Uma pessoa

rapidamente adquire a impressão de que é impossível que nós estejamos enganados ao pensar que, por exemplo, dois mais dois é igual a quatro, ou que *modus ponens* é uma regra de inferência válida (CRAIG, 1987, p. 29)

O outro campo que naturalmente é sugerido a aquele que busca a completa certeza é o conhecimento dos nossos próprios estados mentais. O demônio poderia nos enganar sobre aquilo que realmente há, mas não sobre como as coisas se parecem para nós (CRAIG, 1987 p. 30)

Craig argumenta que há uma tendência dentre os autores de período de tomar principalmente o conhecimento lógico-matemático como um modelo normativo de conhecimento, ou seja, como um ideal de conhecimento que deveria ser almejado e que era, em alguns casos, alcançado. Esse ideal normativo de conhecimento acabou por influenciar, em última instância, a maneira pela qual os autores do período moderno concebiam, segundo Craig, a relação de causa e efeito. Segundo o autor, era comum se conceber uma cadeia de causas e efeitos de maneira similar ou análoga a sucessão de proposições em um sistema axiomático.

No período que nós estamos considerando há, portanto, forças muito fortes promovendo o modelo lógico-matemático como um ideal normativo para o homem, ocasionalmente atingido, e como um ideal descritivo para Deus e o universo [...] Presumivelmente, nós deveríamos ver a série de estados sucessivos dos quais ele consiste, a cadeia de causas e efeitos como a materialização de um sistema dedutivo e de maneira análoga a sequência de proposições que compõem uma prova matemática ou lógica (CRAIG, 1987, p. 39)

Tendo como ponto de partida a alegada influência que a doutrina da imagem de deus teria tido sobre a filosofia do período, Craig argumenta que o principal objetivo da filosofia de Hume era “a destruição da doutrina da imagem de Deus, e substituiu por ela uma antropologia que não olhava para o divino, mas para o mundo natural para as suas comparações e para ciência para os seus métodos” (CRAIG, 1987, p. 70). Segundo Craig, seria possível distinguir três aspectos ou elementos na filosofia de Hume: um aspecto

epistemológico, que Craig identifica como sendo a teoria associacionista humeana da formação de crenças e a restrição da participação da razão na constituição do nosso conhecimento; um aspecto *analítico* ou *linguístico*, que Craig identifica como sendo a teoria das ideias e o princípio da cópia; e, por fim, um aspecto *ontológico*. Dentre esses três aspectos, Craig mantém que o *analítico* seria subserviente ao aspecto *epistemológico* e que “ao dizer que o primeiro [o aspecto analítico] é subserviente ao último [o aspecto epistemológico] eu quero dizer que Hume fez uso dele quando, e somente na medida em que, a teoria das ideias foi necessária para estabelecer ceticismo e a teoria humeana da formação de crenças” (CRAIG, 1987, p. 75).

Craig considera, portanto, que a teoria das ideias e o princípio da cópia possuem um papel secundário na filosofia de Hume, sendo utilizados somente para estabelecer suas teses céticas acerca dos limites do nosso conhecimento. Nas palavras de Craig, “[n]ão somente muitas das aparentes referências de Hume à teoria das ideias são enganosas; ele também está preparado para ignorá-la, ou ao menos enfraquecer consideravelmente a sua formulação oficial, em momentos em que ele está em casa falando de significado (*meaningfulness*) e significação (*significance*)” (CRAIG, 1987, p. 120). Diferentemente de autores tradicionais que consideram que, para Hume, a teoria das ideias deveria ser uma teoria geral que diria respeito a todo o nosso pensamento, Craig acredita que, contrariamente, Hume adota uma posição similar à de Kant, na medida em que “ele admite que haja pensamento, de algum tipo, onde não há nenhuma possível impressão e, conseqüentemente, nenhuma ideia, mas nega que ele possua a distinção necessária para ser objeto de conhecimento ou opinião racional” (CRAIG, 1987, p.121). Craig defende, portanto, que a teoria das ideias não é, para

Hume, uma teoria sobre todo o nosso pensamento, mas sim uma “teoria completa da *parte racionalmente discutível* do nosso pensamento” (CRAIG, 1987, p. 121)⁴⁹.

Uma posição análoga é defendida pelo autor no que concerne o aspecto ontológico da filosofia de Hume e a sua relação com o seu aspecto epistemológico. Na medida em que Hume estaria primariamente preocupado com questões epistemológicas e em mostrar que a razão tem uma participação muito menor do que a esperada pelos filósofos na construção do nosso conhecimento, Craig argumenta que “nós podemos esperar de Hume uma boa dose de agnosticismo ontológico” (CRAIG, 1987, p. 76). Nesse sentido, no que concerne a questão ontológica acerca da existência de poderes causais, Craig parece considerar que Hume não estava preocupado em defender a existência ou inexistência de poderes causais, mas sim em explicar de que maneira a crença na existência deles surge. Segundo o autor, de maneira bastante similar a Kant, todas as vezes nas quais Hume utiliza-se de uma linguagem que parece indicar que ele estaria defendendo uma tese ontológica acerca da natureza da causação, ele estaria, na realidade, tratando daquilo que nós somos capazes de conhecer acerca da relação de causa e efeito. Afinal de contas, “a questão metafísica profunda sobre o que, em última instância, muda o universo de um estado para o próximo ele (Hume) considera como estando além do alcance da investigação humana” (CRAIG, 1987, p.110).

A fim de defender todas essas teses e, principalmente, a prioridade do aspecto epistemológico da filosofia de Hume sobre os seus aspectos ontológico e analítico, Craig desenvolve extensa análise da busca de Hume da origem da ideia de conexão necessária entre causa e efeito. Na visão de Craig, é possível perceber que, apesar das reflexões de Hume sobre esse tema parecerem sugerir que elas pertenceriam a parte analítica da sua filosofia, elas contêm elementos que são completamente alheios a sua teoria das ideias e que pertencem à parte epistemológica do seu pensamento. O primeiro elemento indicado por Craig é o fato

⁴⁹ Kemp Smith parece ir na mesma direção e, de certo modo, antecipar Craig quando ele propõe que a função da teoria das ideias era mostrar que a razão desempenha um papel muito menor na nossa vida cognitiva do que aquele pensado pelos filósofos anteriores.

de que, após reapresentar seu princípio da cópia tanto na seção XIV da parte III do livro I do *Tratado* quanto na seção VII da *Investigação*, Hume o abandona completamente e apresenta um critério *epistemológico* para determinar se nós percebemos ou não conexões necessárias ou poderes causais na natureza. Segundo esse critério, se X é capaz de perceber uma conexão necessária entre Z e Y, então X é capaz de inferir *a priori*, i.e. sem recorrer à experiência passada, a ocorrência de Y a partir da ocorrência Z e essa inferência constituiria conhecimento. Craig argumenta que em nenhum momento Hume oferece um argumento em defesa desse critério, algo que parece problemático, pois ele é um critério extremamente forte, não trivial e Hume faz extenso uso dele ao longo de sua argumentação. Em todos os argumentos de Hume, tanto ao tratar das interações entre corpos quanto das relações entre a mente e o corpo e as suas ideias, o mesmo ponto é, segundo Craig, repetido diversas vezes: se nós percebêssemos uma conexão necessária entre duas coisas, nós teríamos um conhecimento *a priori*, que nós efetivamente não temos (o conhecimento de qual é a causa ou o efeito de algo). Mais precisamente, nas palavras de Craig:

se houvesse uma tal impressão (de poder ou conexão necessária) nós deveríamos saber como a mente é capaz de afetar a matéria, nós deveríamos saber *a priori* o que nós sabemos de fato apenas a partir da experiência, tal como que a vontade pode mover os dedos, mas não o coração ou o fígado. Mas por que a impressão de poder, se ela ocorresse, traria necessariamente todos esses benefícios consigo, não nos é dito (CRAIG, 1987, p. 94).

Além disso, Craig observa que esse princípio seria incompatível com a teoria humeana das ideias e com a maneira pela qual Hume concebe a natureza das impressões. Segundo Craig, “não há nenhuma impressão cuja mera ocorrência nos daria conhecimento, pois qualquer impressão pode ser ilusória” (CRAIG, 1987, p. 96) e, por essa razão, é no mínimo curioso que Hume esperasse que a impressão de poder causal ou conexão necessária tivesse de ser capaz de produzir algum tipo de conhecimento.

O segundo elemento mais importante na análise de Craig é a própria origem que Hume identifica para a ideia de conexão necessária entre causa e efeito. Como já foi mencionado anteriormente, Hume identifica a origem da ideia de conexão necessária entre causa e efeito em uma impressão da reflexão que é descrita por ele como um sentimento de determinação da mente a passar da ideia ou impressão de um objeto à ideia daquele que usualmente o acompanha. O primeiro ponto a se notar, segundo Craig, é que a transição da ideia de um objeto para a ideia de outro objeto simplesmente não poderia ser uma impressão da qual a ideia de conexão necessária entre causa e efeito poderia ser derivada. Nas palavras do autor, “‘Transição habitual’ é simplesmente o modo pelo qual Hume se refere ao fato de que a impressão ou ideia do evento causador é seguida regularmente na mente pela ideia do efeito” (CRAIG, 1987, p. 101). Contudo, mesmo que se ignore esse ponto, já levantado por outros comentadores como Thomas Brown, haveria uma outra dificuldade com a solução humeana para a origem dessa ideia. De acordo com Craig, essa dificuldade se encontra no fato de que não é claro e evidente porque Hume não aplica, tal como em outros momentos ao longo da sua argumentação, o seu critério *epistemológico* a essa impressão. Em outras palavras, seria válido perguntar, como em outros momentos Hume também o faz: essa impressão por acaso nos permite realizar inferências causais *a priori*, ou seja, de antecipar, sem auxílio da experiência, quais as causas e efeitos de um fenômeno? Por alguma razão, Hume não se pergunta se essa suposta impressão da reflexão que originaria a ideia de poder satisfaria seu critério epistemológico, permitindo assim que nós fôssemos capazes de realizar esse tipo de inferência. Nas palavras de Craig:

Nas últimas dez páginas Hume argumentou repetidamente que não há uma impressão de poder que seja observada quando nós movemos nossos corpos ou evocamos ideias em nossas mentes. Agora parece que há, depois de tudo, algum sentimento de conexão. [...] Nada é dito sobre como isso é possível, como esse caso difere dos outros previamente descartados. Alguém poderia pensar que ambos os tipos de

argumento poderiam ser usados novamente com o mesmo efeito. Primeiro, que não há uma terceira impressão de reflexão, mas somente a impressão de uma ideia seguida de outra. Segundo, o ‘sentimento’, se ele ocorre, não nos fornece *insight a priori* à necessidade dessa sucessão particular de ideias – o que foi anteriormente considerado suficiente para mostrar que a impressão de força não foi encontrada (CRAIG, 1987, p. 100)

Tendo em vista essas considerações, Craig conclui que a origem identificada por Hume para a ideia de conexão necessária pertence, a despeito das aparências que indiquem o contrário, a parte *epistemológica* de sua teoria. Segundo Craig, Hume definitivamente considera a teoria das ideias algo importante, pois, do contrário, ela não apareceria no começo no *Tratado* e nas seções em que Hume procura a origem da ideia de conexão necessária. No entanto, Craig nota que “nós vimos quão pouco trabalho ela realiza ali; o que realmente realiza o trabalho é o princípio de que nós não conseguimos dizer *a priori* que tipo de evento se seguirá de que” (CRAIG, 1987, p. 123). Essa mistura encontrada entre elementos de análise e de epistemologia é explicada por Craig por dois fatores. O autor argumenta que “a prevalência do Ideal do Insight explica o viés epistemológico”, enquanto que, por outro lado, “a proeminência contemporânea do *Ensaio* de Locke com a sua forte ênfase na gênese das ideias” (CRAIG, 1987, p.102) explicaria o fato de a teoria das ideias aparecer no início do *Tratado* e da *Investigação* e o fato de o princípio da cópia ser repetido diversas vezes ao longo da obra de Hume.⁵⁰

Desse modo, é possível perceber que, diferentemente dos outros autores apresentados nesse capítulo, Craig parece considerar que Hume parecia considerar que a questão acerca da existência de poderes causais na natureza era uma questão não poderia ser respondida. O

⁵⁰ Kemp Smith também reconhece a influência da filosofia de Locke sobre o pensamento de Hume e mantém que o fato de a teoria das ideias ser apresentada no início do *Tratado* e da *Investigação* teria levado a uma série de erros de interpretação dos textos de Hume. Segundo o autor, o objetivo de Hume com a teoria das ideias não era meramente levá-la até as suas conclusões lógicas, mas sim mostrar que “a influência predominante na vida humana, assim como em outras formas de vida, é o sentimento, não a razão ou o entendimento” (KEMP SMITH, 1941, p.11).

autor ainda assim é colocado junto dos demais realistas neste trabalho devido (1) as suas críticas a interpretação tradicional e (2) a posição adotada pelo autor acerca da teoria das ideias. Como veremos mais adiante quando tratarmos de Kenneth Winkler na seção 4.1, uma característica comum dos novos intérpretes de Hume é uma nova forma de conceber o papel e a importância da teoria das ideias na filosofia de Hume. Diferentemente de intérpretes tradicionais que argumentam que a teoria das ideias é uma teoria aplicável a todo o nosso pensamento, Craig argumenta que em muitos momentos Hume abandona a teoria das ideias e o princípio da cópia. Todavia, o autor considera que não é preciso por que “ele (Hume) tenha teria tomado a teoria das ideias e impressões como uma teoria incompleta do nosso pensamento, mas que porque ele tomou de maneira ampla, a saber, como uma teoria completa da *parte racionalmente discutível* do nosso pensamento” (CRAIG, 1987, p121). Por fim, é importante notar que em artigos mais recentes como, por exemplo, o artigo “Hume on causality: projectivist *and* realist?” (2003), Craig parece apresentar uma interpretação um pouco diferente daquela expressa em seu livro mais antigo. Segundo esse artigo, Craig considera que é extremamente plausível que a interpretação realista da filosofia Hume seja a interpretação correta da sua teoria causal.

Capítulo 4: Avaliação do debate

4.1. Kenneth Winkler: uma crítica a interpretação realista

As novas interpretações da filosofia de Hume, que surgem na segunda metade do século XX, trouxeram à tona novos aspectos da sua filosofia que, se anteriormente não eram completamente ignorados, eram pelo menos marginalizados. Descobre-se nesse momento que sua filosofia comporta uma dimensão *naturalista* (em mais de um sentido) e que, a despeito das aparências que indiquem o contrário, Hume possivelmente teria adotado uma posição realista sobre certas questões ontológicas. No entanto, àquele com conhecimento dos textos humeanos pode parecer que esse movimento tenha ido longe demais: que Hume tenha considerado que nós possuímos certas crenças que não conseguimos abandonar parece ser um ponto pacífico, mas que ele tenha adotado uma posição realista acerca, por exemplo, da existência de poderes causais parece ser algo que, à primeira vista, iria contra o “espírito” de sua filosofia.

Esse parece ser ponto de vista endossado por Kenneth Winkler no artigo “The New Hume” (1991). Nele, Winkler se propõe a fazer uma análise extensa dos principais argumentos propostos pelos intérpretes realistas, interpretação essa que ele denomina o “Novo Hume”. Apesar de considerar que essa interpretação não pode ser refutada de maneira definitiva, Winkler considera que “pode ser mostrado que a evidência favorável a ela está, no seu todo, longe de ser convincente, e que os defensores do Novo Hume subestimaram o poder e o interesse da interpretação mais tradicional” (WINKLER, 2003, p. 1). O objetivo de Winkler não é defender que Hume acreditava que não há poderes causais, mas sim defender a tese, claramente mais fraca, de que Hume “se abstêm de afirmar que há algo em virtude do que o mundo é regular da maneira que ele é” (WINKLER, 2003, p. 1). O autor argumenta

que os intérpretes realistas mantêm que a negação da existência de poderes causais seria incompatível com a posição cética de Hume sem notar, contudo, que “a recusa de afirmar tais poderes ou conexões combina perfeitamente com o ceticismo de Hume, tal como tentarei mostrar” (WINKLER, 2003, p. 1). Um trabalho semelhante ao proposto por Winkler nesse artigo foi feito posteriormente por Peter Millican no artigo “Hume, Causal Realism and Causal Science” (2009)⁵¹. No entanto, diferentemente de Winkler, Millican defende que todos os argumentos a favor da posição realista podem ser respondidos com relativa facilidade e que nós teríamos, portanto, todos os motivos para “rejeitar completamente o Novo Hume e voltar a ler os textos chave de Hume à maneira do Velho Hume” (MILLICAN, 2009, p. 650).

Tendo em vista os objetivos mencionados, Winkler realiza minuciosa análise dos argumentos utilizados pelos intérpretes realistas, evidenciando suas limitações e compatibilidade com a filosofia de Hume (com especial atenção aos argumentos propostos por Strawson). Winkler crítica, por exemplo, os autores que consideram a crença na existência de poderes causais uma crença que, por ser natural, seria *inevitável*, e que Hume inevitavelmente também possuiria, mesmo como filósofo. Segundo o autor, uma crença poderia ser inevitável em dois sentidos: “ela pode ser absolutamente irresistível ou pode ser necessária para a vida e, portanto, suscetível de suspensão apenas em circunstâncias especiais ou isoladas” (WINKLER, 2003, p.65). No que concerne o primeiro sentido no qual essa crença poderia ser inevitável, Winkler argumenta que, mesmo que Hume afirme que a crença na existência do mundo exterior seja inevitável, ele não faz nenhuma declaração similar acerca da crença na existência de poderes causais. Ademais, Hume parece fazer uma distinção entre dois tipos de princípios da imaginação: aqueles que são permanentes, irresistíveis e universais e aqueles que são mutáveis, fracos e irregulares. Como exemplo dos

⁵¹ Esse importante artigo de Millican não será analisado de maneira extensiva no presente trabalho, podendo ser objeto de estudo e análise futuros.

primeiros princípios, Hume menciona o hábito, o princípio gerador das nossas expectativas com relação ao inobservado, enquanto que como exemplo do segundo tipo de princípio ele menciona “uma notável inclinação [da mente] a atribuir aos objetos externos as mesmas emoções que observa em si própria; e a enxergar em todo lugar aquelas ideias que lhe estão mais presentes” (THN 1.4.3.11). Essa tendência é, segundo Winkler, “muito próxima ao princípio em operação na seção sobre a conexão necessária”. (WINKLER, 2003, p. 65), ou seja, ao mecanismo instintivo mencionado por Hume que nos levaria a projetar a impressão que dá origem a ideia de poder causal nos objetos. Desse modo, seria plausível supor que, dado que esse mecanismo instintivo ou princípio seria fraco, mutável e irregular, a crença na existência de poderes causais na natureza produzida a partir dele não seria inevitável. No que concerne o segundo sentido no qual a crença na existência de poderes causais poderia ser dita inevitável, Winkler argumenta que não há razões claras para se considerar que a crença na existência de poderes causais fosse essencial para a nossa sobrevivência. “As nossas expectativas indutivas”, argumenta Winkler, “as quais são necessárias para vida (até onde sabemos) são completamente independentes dela. Que destino nos esperaria caso a projeção cessasse?” (WINKLER, 2003, p.66).

Winkler critica também a maneira pela qual os intérpretes realistas interpretam as objeções de Hume contra o ocasionalismo de Malebranche⁵². Na visão do autor, a crítica feita por Hume ao ocasionalismo seria similar àquela proposta por Chevalier Ramsey na obra *Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion* (1748). Winkler argumenta que tanto Hume quanto Ramsey consideram que os ocasionalistas cometem o mesmo erro, a saber, “eles supõem que as suas ideias são a medida das coisas. Porque eles não são capazes de entender como causas segundas operam, os ocasionalistas concluem que causas segundas

⁵² Diferentemente de Winkler, Millican (2009) se propõe a analisar as seções do *Tratado* chamadas “Da Imaterialidade da Alma” (THN 1.4.5) e “Da Liberdade e da Necessidade” (THN 2.3.1), seções essas que, apesar de ignoradas pela maior dos intérpretes realistas e tradicionais, parecem, segundo Millican, fornecer indícios de que Hume era um regularista causal.

não são causas de fato" (WINKLER, 2003, p.71). No entanto, as críticas feitas por Hume a essa tese defendida pelos ocasionalistas não o levam, segundo Winkler, a defender a existência de poderes causais. O objetivo das críticas de Hume, assim como as de Ramsey, seria chamar a atenção para o fato de que “não há razão para negar que uma coisa seja uma causa que não seja também uma razão para negar que Deus é uma [causa]” (WINKLER, 2003, p. 71). Desse modo, as críticas de Hume teriam como objetivo, na visão de Winkler, apenas mostrar que os mesmos motivos apontados pelos ocasionalistas para negar que os objetos naturais sejam causas genuínas é motivo também para negar que Deus seja uma causa genuína.

Porém, as críticas mais extensas propostas por Winkler são direcionadas a maneira pela qual os realistas interpretam a teoria humeana das ideias, especialmente aquela interpretação proposta por Galen Strawson. Segundo Winkler, é possível distinguir dois aspectos da teoria das ideias de Hume: o seu *escopo* e a sua *força*. O *escopo* da teoria diz respeito a quais objetos podem ser analisados a partir dela (e.g. todas as ideias; ou todas as ideias não relativas, etc). A *força* da teoria das ideias diz respeito a quão severo poderia ser o resultado das análises feitas a partir dessa teoria (e.g. todas as ideias que não são cópias de impressões são absurdas ou ininteligíveis; ou algumas ideias que não são cópias de impressões são inteligíveis, etc). Na visão de Winkler, “[o]s defensores do Novo Hume todos concordam que a teoria das ideias é ou mais estreita no seu escopo ou mais circunscrita na sua força do que os leitores de Hume tipicamente supõem” (WINKLER, 2003, p.59). Em suma, os intérpretes realistas defendem uma de duas teses: (1) a teoria das ideias não é aplicável a todo o nosso pensamento e, portanto, nós poderíamos conceber ideias que não são cópias de impressões; e (2) termos que supostamente designam ideias que não derivam impressões não são ininteligíveis ou absurdos. A interpretação proposta por Strawson defenderia exatamente essas duas teses. Strawson defende que Hume aceita uma distinção

entre *conceber* e *supor*, o último destes atos envolvendo *ideias relativas* que não seriam cópias diretas de impressões (o que corresponde a tese (1)) e que Hume não considera que essas ideias seriam ininteligíveis ou absurdas (o que corresponde a tese (2)).

Winkler mantém que esse movimento argumentativo realizado por Strawson e muitos outros intérpretes realistas é problemático, por uma série de razões. Na visão do autor, a generalidade com a qual Hume propõe a teoria das ideias parece indicar que ela deveria ser aplicável a todo o nosso pensamento e que os atos de *supor* descritos por Strawson não envolvem ideias que não são cópias de impressões. Do mesmo modo, Millican (2009) defende que, dada a confiança geral que Hume parece colocar sobre a teoria das ideias e as declarações feitas por ele sobre a ideia de *poder*, o ônus da prova sempre recai sobre o intérprete realista. Isso significa que cabe ao intérprete realista mostrar, a despeito das aparências que indiquem o contrário, que nós podemos discursar e pensar sobre coisas de maneira inteligível, mesmo quando não temos ideias que são cópias de impressões dos objetos sobre os quais pensamos e discursamos⁵³. Na visão de Winkler, as próprias ideias relativas deveriam satisfazer o princípio da cópia e ser cópias de impressões. A própria ideia de causa, segundo Winkler, é descrita como sendo uma ideia relativa em uma nota à *Investigação* não por não ser cópia de uma impressão, mas “porque a definição de cada uma é “retirada de circunstâncias alheias” a coisa definida. Desse modo, um interesse em atos de supor ou ideias relativas não é sinal de que nós nos movemos para um território no qual a teoria das ideias não domina” (WINKLER, 2003, p. 61). Ademais, Winkler chama atenção para um uso curioso feito do verbo ‘supor’ ao longo do século XVIII que é ignorado por Strawson. Tendo como ponto de partida a obra de Richard Price (1723 – 1791), Winkler afirma que no século XVIII era comum se considerar que nós podemos *supor* absolutamente qualquer coisa como, por exemplo, contradições, como quando matemáticos realizam

⁵³ Para mais detalhes sobre a argumentação de Millican, ver Millican (2009), seção 3 chamada “Hume’s main argument and the onus of proof”.

demonstrações, e “Strawson nunca considera a possibilidade de que, quando ele discute *poder*, Hume usa a palavra ‘supor’ no sentido identificado por Price, segundo o qual até mesmo uma contradição pode ser suposta. Hume certamente utiliza-a nesse sentido em alguns momentos” (WINKLER, 2003, p. 64).

No entanto, se faz necessário sublinhar que essas considerações e críticas de Winkler à interpretação realista não o levam a defender que Hume acreditava que não há poderes causais na natureza, promovendo assim um movimento de retorno completo a interpretação tradicional. Contrariamente a isso, o autor argumenta que Hume suspenderia juízo acerca da questão da existência de poderes causais ou forças nos objetos. Para Winkler, Hume adota o ponto de vista segundo o qual “[a] necessidade, tal qual nós a entendemos, se encontra completamente na mente. Nós não podemos sequer pensar ou questionar sobre ela como existente nos objetos” (WINKLER, 2003, p. 72)⁵⁴, o que nos tornaria incapazes de decidir se há ou não poderes casuais na natureza. Além disso, Winkler nota, a meu ver de maneira bastante acertada, que mesmo que Hume fosse um realista causal, essa posição teria pouquíssimas consequências, visto que “mesmo que ele acredite em poderes reais, ele argumenta que nós sabemos absolutamente nada sobre eles. Assim, a prática da ciência é, por exemplo, deixada intocada” (WINKLER, 2003, p. 73)⁵⁵. Isso parece ser um indício, na visão de Winkler, de que “a questão do realismo causal não era importante para Hume – uma questão periférica que ele não tinha necessidade real de esclarecer” (WINKLER, 2003, p.72).

⁵⁴ De maneira similar, Millikan argumenta que, “se nós tomarmos os textos centrais de Hume pelo seu valor de face – com a sua ênfase clara em “significado” e “definição” – nós não teríamos, então, nenhuma outra opção além de interpretar a sua conclusão como negando qualquer tipo de entendimento de termos causais além dos limites das duas definições” (MILLICAN, 2009, p. 657).

⁵⁵ Um paralelo interessante poderia ser traçado entre essa posição atribuída por Winkler a Hume e a posição adotada por Berkeley acerca da existência de forças e a sua relação com a filosofia natural ou a física de seu tempo. Chibeni (2008b) argumenta que o objetivo de Berkeley não era propor uma reformulação completa de toda a filosofia natural de seu tempo, mas sim desenvolver “uma metafísica subordinada a elas, no sentido de que fornecesse, caso se quisesse, um ponto de vista mais geral do qual se pode entender o mundo, de forma compatível com uma compreensão puramente empirista daquelas disciplinas” (CHIBENI, 2008b, p. 385). Desse modo, apesar de defender que os corpos são inertes causalmente, Berkeley não considera que as noções de força e poder causal deveriam ser completamente excluídas da filosofia natural, mas que elas deveriam ser interpretadas de maneira *instrumental*, ou seja, como ficções ou ferramentas úteis para a formulação de teorias científicas com maior poder preditivo. Desse modo, o discurso científico e as teorias científicas que fazem uso dessas noções poderiam permanecer intocadas.

Em suma, Winkler mantém que a questão ontológica acerca da existência de poderes causais não era algo de grande importância para Hume. Talvez os intérpretes de Hume estejam fazendo perguntas para as quais ele não pretendia dar respostas em suas obras. Seja como for, o artigo de Winkler desencadeou um salutar debate na literatura especializada, como testemunha, por exemplo, a coletânea *The New Hume Debate*, editada em 2008 por Rupert Read e Kenneth A. Richman.

4.2. Uma outra abordagem: poderia haver dois Humes?

Dentre todos os autores e interpretações apresentados até aqui é possível identificar muitas diferenças. Esses autores divergem não só quanto à posição atribuída a Hume acerca da existência de poderes causais ou conexões necessárias na natureza, mas também quanto à possibilidade de nós podermos *pensar* e *discursar* de maneira inteligível acerca deles. Contudo, a despeito dessas diferenças, todos parecem pressupor, sem nenhum tipo de questionamento, algo que tem sido considerado na literatura de importância fundamental para a interpretação dos textos de Hume: a tese de que Hume manteve, ao longo de sua vida, uma mesma posição ou um mesmo conjunto coeso de ideias no que concerne à questão da causalidade. As diferenças que podem ser encontradas entre o *Tratado* e a *Investigação* seriam, nesse caso, diferenças que concernem apenas à *forma* de exposição das posições de Hume, não o seu *conteúdo*. Essa suposição é questionada por James Hill nos artigos “Hume’s Theory of Causality” (2011) e “How Hume became The New Hume” (2012). Nesses artigos, Hill argumenta que a tese de que Hume não mudou de posição no que concerne as questões relativas à causalidade é algo comum entre os intérpretes de Hume que estaria atrelada também a tese de que “o *Tratado* contém a formulação mais completa da sua posição filosófica, e que a *Investigação* é um resumo popular – e de algum modo emburrecido – da mesma posição” (HILL, 2011, p. 238). Apesar de haver uma tendência mais recente dentre os

comentadores em dar mais atenção à *Investigação* do que ao *Tratado* na determinação das posições filosóficas adotadas por Hume, Hill nota que pouca atenção é dada às diferenças entre essas duas obras, algo que ele pretende fazer em seus artigos.

Na visão de Hill, há uma diferença fundamental na caracterização da relação de causa e efeito no *Tratado* e na *Investigação* que é em sua maior parte ignorada pelos intérpretes de Hume. No *Tratado*, Hume considera a relação de contiguidade espacial como um elemento fundamental da relação de causa e efeito, enquanto na *Investigação* a relação de contiguidade é completamente ignorada e somente a relação de precedência temporal da causa em relação ao efeito é considerada fundamental. Isso parece implicar, em outras palavras, que “o *Tratado* afirma que uma causa e um efeito devem estar em um estado de contato mútuo, enquanto que na *Investigação* o contato não é mais pensado como necessário à relação causal” (HILL, 2011, p. 240). Essa diferença entre as duas obras não deve, segundo Hill, ser ignorada ou tratada como uma mera simplificação feita na exposição da *Investigação*. Hume menciona em diversos momentos no *Tratado* a relação da contiguidade como um elemento fundamental da relação de causa e efeito como, por exemplo, na sua análise da ideia de causação e, posteriormente, nas duas definições de causa e nas regras para se julgar sobre causas e efeitos. Além disso, Hill argumenta que ao omitir a relação de contiguidade espacial na *Investigação*, Hume expande a extensão da noção de conjunção constante que ali passaria a incluir também conjunções de objetos nas quais não há contato direto e imediato entre eles.

O que explicaria, então, essa diferença? Hill afirma que muitos autores consideram que a omissão da noção de contiguidade espacial tem como objetivo tornar a teoria humeana capaz de explicar interações causais no mundo mental (i.e. relações causais entre a mente e o corpo e entre a mente e as suas próprias ideias). Mesmo concedendo que essa talvez seja uma das razões que levaram a essa à referida omissão, Hill acredita que “uma mudança no seu entendimento da filosofia natural é o que realmente está por trás da mudança” (HILL, 2011,

p. 241). Hill nota que havia extenso debate no século XVIII acerca da possibilidade de haver relações causais à distância, ou seja, sem contato direto em os dois objetos envolvidos na relação. Sobre essa questão, os filósofos pertencentes à tradição mecanicista defendiam, segundo Hill, uma forma de *monismo causal*, segundo o qual todas as relações causais envolveriam o contato dos objetos envolvidos ou de suas partes. De acordo com Hill, os mecanicistas consideram que “um corpo não teria nenhum poder ativo que poderia ser origem do movimento em si mesmo e em outro corpo. Ele poderia apenas passar adiante o movimento recebido de outro corpo” (HILL, 2011, p.241). Contudo, a física newtoniana introduziu uma série de forças, segundo Hill, que não eram capazes de serem reduzidas a interações mecânicas entre corpos em contato⁵⁶. Nas palavras do autor, “Newton apresentou forças ativas, como a força gravitacional, que resistiam a redução ao impulso mecânico. Essas forças e poderes foram além da mera transferência de movimento de pedaço de matéria inerte para outro por impulso” (HILL, 2011, p. 241). Essas forças eram chamadas por alguns, segundo Hill, de “forças ‘espontâneas’, porque elas permitiam à um corpo produzir movimento em outro corpo sem passar o seu movimento e, conseqüentemente, despojando-se do poder” (HILL, 2011, p. 241)⁵⁷.

Tendo isso em vista, Hill argumenta que a mudança constatada na *Investigação* é o reflexo de uma tentativa de Hume de tornar a sua teoria causal nessa obra compatível com essas novas forças introduzidas pela física newtoniana, em especial a força gravitacional que

⁵⁶ Sendo possível ou não reduzir as forças introduzidas pela física newtoniana a interações mecânicas, é importante notar que o próprio Newton em sua correspondência rejeitava a noção de ação a distância e procurou formular hipóteses que pudessem explicar de maneira mecânica a gravidade, segundo análises históricas agora já clássicas entre especialistas. Chibeni (2013) lembra que, em sua correspondência pessoal, Newton rejeita veementemente a noção de ação a distância, dando-a como absurda. Para mais detalhes sobre esse debate, ver Chibeni (2013)

⁵⁷ Essa maneira de compreender a noção de impulso não é completamente acurada. Mais precisamente, o impulso era também visto como uma força ou um poder causal presente na matéria. Para mais detalhes sobre essa questão, ver Chibeni (2013). Nesse artigo, Chibeni menciona importante passagem dos *Principia* de Newton no qual o autor sugere que o termo ‘impulso’, assim como os termos ‘atração’ e ‘força’ não são utilizados por ele para tratar de forças reais e devem ser interpretados matematicamente. Porém, à luz do que ficamos sabendo a partir de sua correspondência, essa era apenas a posição “oficial” dos *Principia*, não aquela que Newton realmente mantinha.

era uma força que, aparentemente, agia à distância. De acordo com Hill, há uma série de elementos na *Investigação*, especialmente na seção IV, que mostrariam que Hume endossa o “rompimento newtoniano com a filosofia mecânica” (HILL, 2011, p. 242). Segundo Hill, um dos objetivos da seção IV seria mostrar que a filosofia mecanicista é fundamentada em uma falsa hierarquia de transparência: a tese de que relações causais por contato seriam mais inteligíveis do que outros tipos de interações causais, o que levaria os filósofos a concluir, erroneamente, que todas as interações causais ocorreriam por contato. Nas palavras de Hill, “a filosofia mecânica, Hume implica, está baseada em uma falsa hierarquia de transparência. De fato, há somente relações mais ou menos frequentes e as mecânicas nos seduzem pela sua familiaridade a imaginar que elas revelam a natureza real da interação causal” (HILL, 2011, p.242). De acordo com o autor, Hume adota, ao menos na *Investigação*, um ponto de vista análogo a Newton acerca de forças ou poderes causais. Hill argumenta que Newton se recusou a tomar qualquer posição acerca da *natureza* das forças cujos efeitos sua teoria descrevia matematicamente de maneira precisa (especialmente a força gravitacional), e “essa conclusão agnóstica acerca da natureza interna do poder é a real importância filosófica da realização de Newton para Hume” (HILL, 2011, p.244). De maneira similar a Newton, Hume defenderia, ao menos na *Investigação*, que “poderes reais existem na natureza, mas o seu caráter nos é inacessível” (HILL, 2011, p.244), visão essa que parece ser mais próxima daquela proposta pelos intérpretes realistas.

No *Tratado* encontramos, segundo Hill, uma compreensão completamente diferente da causalidade, se comparada com aquela encontrada na *Investigação*. Na visão do autor, apesar de Hume possuir conhecimento da física newtoniana no período da redação do *Tratado*, “não há evidência de que o seu pensamento sobre a causalidade teria sido de algum

modo profundo influenciado pelo newtonianismo” (HILL, 2011, p. 244)⁵⁸. Contrariamente, Hill argumenta que encontramos no *Tratado* “um apego residual ao paradigma da filosofia mecânica que ele teria obtido, talvez nem sempre conscientemente, da *Recherche* de Nicolas Malebranche” (HILL, 2011, p. 245). Hill argumenta que o primeiro e mais óbvio exemplo disso se encontra na menção da relação de contiguidade espacial e temporal como um elemento fundamental da relação de causal e efeito, algo que voltaria a aparecer também no *Abstract* ao *Tratado*. Hill chama atenção também para o fato de que, apesar de Hume descrever, em famosa passagem (THN 1.1.4), os princípios de associação de ideias como “forças” suaves e como princípios de atração que teriam efeitos tão extraordinários no mundo mental quanto no mundo natural, o que parece ecoar a física newtoniana, ele oferece uma explicação mecanicista para o processo de associação de ideias e de possíveis anomalias que decorreriam desse processo em termos do movimento de espíritos animais ocorrendo no cérebro (THN 1.2.5.20)⁵⁹. Contudo, Hill argumenta que nós não devemos ir tão longe a ponto de propor que Hume fosse no *Tratado* um filósofo mecanicista. O fato de Hume se opor à distinção entre qualidades primárias e secundárias impediria quaisquer pretensões nesse sentido. Em oposição a isso, Hill propõe que Hume teria adotado um ponto de vista extremamente similar àquele proposto por Nicolas Malebranche. Assim como Malebranche, Hume consideraria, segundo o autor, a matéria como sendo completamente inerte causalmente. Contudo, não sendo capaz de defender a tese de que Deus é a causa imediata de todas as coisas, tal como Malebranche, Hill argumenta que “o *Tratado* nos oferece ocasionalismo sem Deus. Ao invés de mover os olhos para cima, como Malebranche, Hume

⁵⁸ A opinião contrária parece ser, contudo, mais comum entre os intérpretes de Hume. A maior parte dos estudiosos de Hume parece considerar que o seu pensamento foi de maneira muito ampla influenciado pela física newtoniana. Monteiro (2009) afirma, por exemplo, que “[a]o pretender constituir-se como ciência da natureza humana, destinada a servir de fundamento geral às ciências humanas particulares [...], essa filosofia declara abertamente sua intenção de seguir o caminho e o método da filosofia natural, sobretudo o de seu exemplo mais ilustre, a ciência de Newton” (MONTEIRO, 2009, p.69).

⁵⁹ Para uma análise mais detalhada dessa passagem na qual Hume propõe essa hipótese para explicar o fenômeno da associação de ideias, ver Chibeni (2005) páginas 190 e 191.

olha para dentro” (HILL, 2011, p.247), ponto de vista esse que é mais próximo do que os intérpretes tradicionais afirmam acerca da teoria causal de Hume.

Portanto, Hill considera que, diferentemente do que supôs a maior parte dos intérpretes de Hume, nós devemos considerar que, entre a escrita e a publicação do *Tratado* e da *Investigação*, o pensamento de Hume sofreu grandes mudanças no que concerne a sua compreensão da relação de causa e efeito. Se no *Tratado*, uma obra influenciada pela teoria ocasionalista de Malebranche, Hume defende, segundo Hill, uma forma de ocasionalismo sem deus; na *Investigação*, uma obra fortemente influenciada pela física newtoniana, Hume defende a existência de forças ou poderes causais nos objetos que nos seriam inacessíveis.

É importante notar que, apesar de Hill dar muita importância ao fato de Hume considerar a relação de contiguidade espacial um elemento essencial da relação de causa e efeito, o próprio Hume afirma que irá apenas *supor* que esse seja o caso, dado que essa seria a *opinião geral* sobre o assunto. Mais precisamente, Hume afirma que “[p]odemos, portanto, considerar a relação de contiguidade como essencial à de causalidade. Ou ao menos podemos *supor* que é essencial, *de acordo com a opinião geral*, até que encontremos uma ocasião mais apropriada para esclarecer esse problema” (THN 1.3.2.6, meu grifo). Esse fato parece implicar que possivelmente Hume não queria se comprometer completamente com a tese de que a relação de contiguidade era um elemento essencial da relação de causa e efeito e que esse ponto não era fundamental para Hume. Ademais, mesmo que Hill esteja certo ao afirmar que a física newtoniana tenha postulado uma série de forças que aparentemente não poderiam ser reduzidas a interações mecânicas entre corpos, o próprio Newton parece ter procurado fornecer uma explicação mecânica para a ação da gravidade, uma das forças cuja ação, segundo a leitura de Hill, não poderia ser reduzida a interações mecânicas entre corpos. Chibeni (2013) argumenta que “[e]m sua correspondência [de Newton] encontramos tentativas no sentido de explicar a gravidade apelando a hipóteses acerca da existência de

certos fluidos que permeariam os corpos [...] e até mesmo em um texto publicado, o *Óptica*, uma dessas tentativas é exposta ao público” (CHIBENI, 2013, p. 2013). Independentemente de tudo isso, a interpretação proposta pelo autor nos abre um possível (e curioso) horizonte interpretativo, não muito explorado pela maior parte dos intérpretes de Hume, que ainda se mantêm presos à concepção de que Hume teria mantido um mesmo conjunto de posições ao longo de toda a sua vida. Há a possibilidade de que a interpretação tradicional e a interpretação realista não sejam de fato visões concorrentes do pensamento de Hume, mas apenas representem estágios diferentes do desenvolvimento da sua filosofia. Restaria ver se a proposta de Hill poderia sobreviver ao necessário expurgo de suas confusões históricas sobre a posição de Newton.

4.3. Conclusões do autor

No presente trabalho foram apresentadas e analisadas duas maneiras distintas de compreensão da teoria humeana da causalidade no que concerne a questão *metafísica* acerca da existência de conexões necessárias ou poderes causais reais na natureza. A interpretação mais comum ao longo da história da filosofia, a “interpretação tradicional”, mantém que Hume era o que contemporaneamente chamamos de *regularista causal*, ou seja, um filósofo que acredita que a causalidade não consiste em nada mais do que a sucessão regular de objetos ou eventos. Dentre as figuras que defenderam esse tipo de interpretação, encontramos desde contemporâneos de Hume e seus sucessores imediatos, como Thomas Reid e Thomas Brown, até filósofos do século XX como Bertrand Russel e Barry Stroud. Uma segunda interpretação, gestada principalmente ao longo da segunda metade do século XX, mantém que Hume era um *realista causal*, ou seja, que ele considerava que há conexões necessárias ou poderes reais na natureza, mas que nós não possuímos conhecimento certo acerca deles. Essa interpretação, que remonta aos trabalhos pioneiros de Norman Kemp Smith (1905,

1941) e ganhou impulso devido aos trabalhos de Galen Strawson, John P. Wright, Edward Craig e João Paulo Monteiro, continua a ser objeto de controvérsia até os dias de hoje. Em previsível reação a essas novas e inovadoras propostas, Kenneth Winkler tentou identificar pontos fracos importantes da interpretação realista, reequilibrando o debate. Numa linha diferente, e aparentemente insólita, James Hill propõe que, na verdade, as duas interpretações representam apenas estágios diferentes de desenvolvimento do pensamento de Hume, a interpretação tradicional sendo mais adequada ao *Tratado*, uma obra de juventude, enquanto a interpretação realista seria mais adequada à *Investigação*.

No entanto, mesmo depois de tanto tempo de discussão e debates intensos entre os intérpretes de Hume, ainda não há uma resposta definitiva para os problemas abordados nesse trabalho. Esse fato poderia ser visto como problemático, dado que a causalidade é um tema que perpassa toda a obra de Hume e cuja importância para o autor era fundamental. Porém, isso não significa que o debate não tenha progredido e que não tenhamos alcançado uma melhor compreensão sobre aquilo que Hume pensava acerca da natureza da causalidade. Atualmente, a interpretação mais tradicional da teoria causal de Hume, que atribuía a ele a formulação da teoria regularista causal, tem sido, com algumas importantes exceções (e.g. Peter Millican) abandonada pela maior parte de seus intérpretes. Isso não significa que o mesmo tenha acontecido fora dos círculos de discussão de especialistas da sua filosofia. Em ambientes “externos”, como o da filosofia da ciência, permanece amplamente aceita, ou pressuposta, a concepção de que Hume teria negado a existência de conexões necessárias na natureza e que ele teria defendido que a causalidade consistia em mera regularidade. Um exemplo disso pode ser encontrado no livro de Stephen Mumford e Rani Lill Anjum, *Causation: a very short introduction*. Nesse pequeno livro, cujo objetivo principal é fazer uma introdução para não filósofos do debate contemporâneo sobre causalidade, os autores afirmam que “a visão de Hume é constantemente chamada de uma teoria da conjunção

constante: A causar B significa que há uma conjunção constante entre A e B” (MUNFORD; ANJUM, 2013, p. 27)⁶⁰. Os intérpretes realistas, por outro lado, chamaram atenção para aspectos da filosofia de Hume que anteriormente eram ignorados como, por exemplo, o seu naturalismo, a relação entre a filosofia de Hume e a filosofia de Malebranche, a centralidade (ou não) da teoria das ideias etc.

Contudo, mesmo reconhecendo esses avanços, ou, ao menos, possibilidades abertas, a discussão proposta até aqui poderia criar a impressão de que a questão acerca da existência de poderes causais ou conexões necessárias reais na natureza talvez seja uma questão para a qual Hume não pretendia, de fato, dar uma resposta. Afinal de contas, a construção da sua ciência da natureza humana é descrita por Hume como um projeto epistemológico que tinha como objetivo determinar os princípios e leis de operação do nosso pensamento. Tal concepção acerca da natureza do seu próprio projeto filosófico não é algo que se mantém apenas no discurso, mas que determina a maneira pela qual Hume efetivamente conduz suas reflexões filosóficas. Todas as principais reflexões de Hume, em seus textos epistemológicos, têm como objetivo explicar a origem de ideias e o consequente esclarecimento do significado dos termos atrelados a elas, ou explicar como determinadas crenças surgem. Desse modo, ao invés de se perguntar, por exemplo, o que o espaço e o tempo são em si mesmos, Hume se propõe, ao invés disso, “a descobrir algo mais sobre a natureza de nossas ideias de espaço e de tempo” (THN 1.2.3.1). Do mesmo modo, uma vez tendo constatado que todas as nossas crenças sobre fatos não observados têm como fundamento a relação de causa e efeito, Hume não se propõe a investigar o que é essa relação em si mesma, e em última instância, mas

⁶⁰ Um outro caso interessante pode ser encontrado no livro *An Introduction to the Philosophy of Mind* de E.J Lowe. Nesse livro, Lowe afirma que apesar de haver controvérsia entre os intérpretes de Hume sobre como ele definia a noção de causa, ela é “amplamente tomada como sendo algo do seguinte tipo: dizer que um estado S1 causou (ou foi uma causa de) um estado S2 é dizer que o estado S1 foi seguido pelo estado S2 e que todo estado do mesmo tipo que S1 é seguido por um estado do mesmo tipo que S2” (LOWE, 2004, p.23). Essa visão é descrita por ele em nota como sendo uma visão regularista ou da causalidade como conjunção constante de eventos. Em artigo sobre a filosofia da ciência de Hume, na primeira edição do *Cambridge Companion to Hume* (Norton, 1993), Alexander Rosenberg também adota uma interpretação regularista da teoria de Hume; ver pp. 71, 73 e 74. Curiosamente, esse artigo – que também defende que Hume teria sido um fenomenalista – foi excluído da segunda edição do Companion (Norton & Taylor, 2009).

afirma que nós devemos “considerar a ideia de *causação*, e examinar qual é a sua origem” (THN 1.3.2.4). Uma vez tendo identificado as diferentes relações que compõem essa ideia e sido incapaz de, num primeiro momento, determinar qual é a origem da ideia de conexão necessária entre causa e efeito, Hume se dedica a responder duas outras questões, todas elas de caráter epistemológico, a saber, “por que razão afirmamos ser necessário que tudo aquilo cuja existência tem um começo deva também ter uma causa” (THN 1.3.2.14) e “por que concluímos que tais causas particulares devem *necessariamente* ter tais efeitos particulares; e qual a natureza da *inferência* que fazemos daquelas a estes, bem como da *crença* que depositamos nessa inferência” (THN 1.3.2.15). Uma vez respondida essas questões, a pergunta que Hume se faz na seção 14 da parte 3 do livro 1 do *Tratado*, assim como na seção 7 da *Investigação*, não é uma questão metafísica, mas uma questão epistemológica, a saber, “qual é a nossa ideia de necessidade quando dizemos que dois objetos estão necessariamente conectados?” (THN 1.3.14.1).

Tais fatos parecem, a meu ver, indicar que Hume estava muito mais interessado em tratar de questões de epistemologia do que de questões de metafísica, como bem nota Edward Craig. Naturalmente, isso não significa que Hume não se posicione sobre absolutamente nenhuma questão metafísica e que não haja nenhuma tese metafísica dentro de sua filosofia. Afinal de contas, a linha que separa questões epistemológicas de questões metafísicas é por vezes tênue, de tal modo que Hume possivelmente não conseguiria evitar toda questão metafísica, mesmo se ele quisesse (em contraste com seus declarados continuadores positivistas lógicos, na primeira metade do século XX). Além disso, no sentido mais elementar em que o termo ‘metafísica’ poderia ser entendido, a saber, como a construção de uma *ontologia*, Hume de fato faz metafísica. Ao iniciar a construção da sua ciência da natureza humana, Hume pressupõe, obviamente, que o homem existe, que ele possui uma mente (mesmo que talvez não seja claro o que é de fato a mente humana para Hume), que

nessa mente ocorrem percepções (ideias ou impressões), que essas percepções podem ser unidas e separadas segundo certos princípios etc.⁶¹ Todos esses itens podem ser vistos como elementos ontológicos da filosofia de Hume. Obviamente, essa ontologia pode incluir diferentes itens a depender da maneira pela qual as obras de Hume são interpretadas. Contudo, o ponto importante aqui é que, apesar de Hume fazer metafísica em algum sentido, o seu foco e as suas atenções se direcionavam principalmente para questões de caráter epistemológico. Esse foco em questões epistemológicas, na determinação da origem de certas ideias e na identificação de como certas crenças surgem, talvez explique, ao menos parcialmente, por que é tão difícil determinar o que Hume pensava, de fato, sobre a existência de conexões necessárias na natureza.

De qualquer modo, enquanto intérpretes de Hume, nós estamos autorizados a perguntar o que ele teria pensado sobre essa questão metafísica, mesmo que essa área de investigação não tenha sido aquela na qual ele focou sua atenção. Evidentemente o presente trabalho não teve a pretensão de colocar um ponto de final na discussão. Afinal de contas, há uma série de questões relevantes do debate que não foram devidamente abordadas e que requerem análise mais atenta. Uma delas é a influência da teoria ocasionalista de Nicolas Malebranche sobre a teoria da causalidade de Hume. Há na literatura extenso reconhecimento da influência desse autor sobre diferentes aspectos da filosofia de Hume. Gomes (2019) realiza um estudo comparativo interessantíssimo sobre similaridades entre passagens da *Recherche de la vérité* de Malebranche e do *Tratado* de Hume apontando semelhanças na argumentação dos dois autores, chegando até mesmo a propor que Hume teria proposto no *Tratado* uma forma de ocasionalismo sem Deus. Outro tópico de muita importância que pouquíssimas vezes foi abordado é a relação entre as posições de Hume acerca da natureza da causalidade e a sua posição cética, de um modo geral. O debate na literatura sobre essa

⁶¹ Johanssoon (2012) propõe que Hume constrói uma ontologia de entidades mentais que possui quatro categorias fundamentais: percepção, faculdade, princípio e relação.

questão, tratado de maneira bastante breve na seção 3 do capítulo 2 dessa dissertação, é tão extenso e polêmico quanto o debate acerca da natureza da causalidade⁶². Olschewsky (1991) defende a hipótese de que a posição cética adotada por Hume seria um resultado da influência da filosofia do antigo filósofo grego Fílon de Alexandria, através da obra de Cícero *Academia*. Fols (2019) defende, por outro lado, “que a filosofia cética de Hume é razoavelmente e propriamente lida como profundamente pirroniana. Perceber que esse é o caso requer um entendimento do que ceticismo pirrônico é propriamente” (FOLS, 2019, p. 80). Naturalmente, a maneira pela qual um intérprete compreende a posição cética adotada por Hume há de interferir também nas posições que ele considera que Hume adotou sobre questões metafísicas.

Por fim, um tópico que também deveria ser investigado é a influência da teoria humeana da causalidade, ou ao menos o que se acredita ser essa teoria, nos debates posteriores sobre a metafísica da causalidade, do século XVIII até os dias de hoje. A presente dissertação já realiza um movimento nesse sentido, ao analisar a interpretação proposta por Thomas Brown. Esse trabalho poderia ser expandido, analisando outros autores, até o século XX, no qual as contribuições de Hume passaram gradualmente a ser mais amplamente reconhecidas. David Lewis (1973) afirma que, ao reformular a sua primeira definição de causa na *Investigação*, Hume estaria propondo uma análise contrafactual da noção de causa. Esse tipo de análise da noção de causa foi desenvolvida pelo próprio Lewis e ficou bastante conhecida no debate contemporâneo sobre a metafísica da causalidade. Beebee (2009) afirma, no *The Oxford Handbook of Causation*, que duas das principais teorias contemporâneas sobre causação, a saber, a teoria contrafactual e a teoria regularista têm como origem as duas definições humeanas de causa. Tendo isso em vista, uma análise das relações entre a filosofia de Hume e esse debate contemporâneo poderia contribuir não só para a

⁶² Mais detalhes sobre esse debate podem ser encontrados em Singer (1995), Conte (2007), Neto (2015), Castiglione (1998), De Pierris (2001) e Juqueira Smith (1995).

melhoraria do nosso entendimento do pensamento de Hume, mas também das próprias questões discutidas no debate contemporâneo sobre causação. Ao fazê-lo, seríamos, talvez, capazes de jogar luz adicional sobre às contribuições filosóficas feitas por Hume sobre um tema que, desde a antiguidade, tem sido objeto de disputa dentre filósofos das mais variadas vertentes.

Referências

- ALLEN, G. Understanding Thomas Reid. *Stance: an international undergraduate philosophy journal*, v. 5, n. 1, p. 55-62, 12, Setembro de 2012. DOI: 10.33043/S.5.1.55-62
- BEAUCHAMP, T.L. Hume's Two Theories of Causation. In: TWEYMAN, S. (ed). *David Hume Critical Assessments*. v.3. London, New York: Routledge, 1995.
- BEEBEE, H. Hume and the problem of causation. In: PAUL, R. *The Oxford Handbook of Hume*. New York: Oxford University Press, 2016.
- _____. Hume on causation: a projectivist interpretation. In: CORRY, R; HUW, P (eds). *Causation, Physics and the Constitution of Reality: Russell's Republic Revisited*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 224-249.
- _____. *Hume on Causation*. 1º edição. Abingdon: Routledge, 2006.
- _____. *The Oxford Handbook of Causation*. New York: Oxford University Press, 2009.
- BELL, M. Hume and causal power: the influences of Malebranche and Newton. *British Journal for the History of Philosophy*, v.5, n.1, p. 67-86, 1997. DOI: 10.1080/09608789708570956.
- BOEHM, M. Hume's definitions of 'cause': without idealizations within the bounds of science. *Synthese*, v. 191, n. 16, p. 3803-3819, Novembro de 2014.
- BROKE, S; MARES, E. *Realism and Anti-realism*. Durham: Acumen Publishing, 2007.
- BROUGHTON, J. Hume's skepticism about causal inferences. *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 64, n.1, p. 3-18, Janeiro de 1983.
- BROWN, T. *Inquiry into the Relation of Cause and Effect*. London: H. G. Bohn, 1835.
- _____. *Observations on the Nature and Tendency of the Doctrine of Mr. Hume, concerning the Relation of Cause and Effect*. Segunda edição expandida. London: Longman, 1806.

CASTIGLIONE, D. The practical value of hume's mitigated scepticism. In: VAN DER ZANDE, J; POPKIN, R.H. (eds.). *The Skeptical Tradition around 1800*. Kluwer Academic Publishers, 1998.

CHIBENI, S.S. A inferência abdutiva e o realismo científico. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 6, n. 1, p. 45-73, 1996.

_____. Russell e a noção de causa. *Principia*, v. 5, n. 1-2, p. 125-47, 2001.

_____. Hume on the principles of natural philosophy. *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia*, Campinas, v. 26, n. 1, p. 183-205, Janeiro/Junho de 2003.

_____. A Humean analysis of scientific realism. In: GUIMARÃES, L (ed.). *Ensaio sobre Hume..* Belo Horizonte: Segrac Editora, 2005, p. 89-108.

_____. Hume e as crenças causais. In: AHUMADA, J; PANTALONE, M. e RODRÍGUEZ, V (eds.). *Epistemología e História de la Ciencia*. vol. 12. Córdoba: Universidade Nacional de Córdoba, 2006, p. 143-149.

_____. As inferências causais na teoria epistemológica de David Hume. In: MARTINS, R.A.; SILVA, C.C; FERREIRA, J.M.; MARTINS, L, A, P (eds.). *Filosofia e História da Ciência no Cone Sul: Seleção de Trabalhos do 5º Encontro da AFHIC*. Campinas: Associação de Filosofia e História da Ciência do Cone Sul (AFHIC), 2008a. p. 423-430.

_____. Hume e o "dogma do reducionismo". *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 52, n. 124, p. 343-353, Dezembro de 2011.

_____. As posições de Newton, Locke e Berkeley sobre a natureza da gravitação. *Scientia Studia*. São Paulo, v. 11, n. 4, p. 811–839, 2013. DOI: 10.1590/S1678-31662013000400005.

_____. Hume e as bases científicas da tese de que não existe acaso no mundo. *Principia*, Florianópolis, v. 16, n. 02, p. 229–254, Agosto de 2016. DOI: 10.5007/1808-1711.2012v16n2p229

_____. Hume on unobservable entities. *Doispontos*., Curitiba, São Carlos, v. 15, n.1, p. 129-141, Abril de 2018. DOI: 10.5380/dp.v15i1.57166

_____. Berkeley: um física sem causas eficientes. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*., Campinas, Série 3, v. 18, n. 2, p. 357-390, Julho/Dezembro de 2008b.

CLATTERBAUGH, K. *The Causation Debate in Modern Philosophy, 1637–1739*. New York: Routledge, 1999.

COSTA, M. Hume and causal realism. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 67, n. 1, p. 72–90, 1989. DOI: 10.1080/00048408912343751.

_____. The objective foundation of causal connection. In: TWEYMAN, S. (ed). *David Hume Critical Assessments*. v.3. London; New York: Routledge, 1995.

CONTE, J. Ceticismo e naturalismo na filosofia de Hume. *Analecta*, Guarapuava, Paraná, v.8, n. 1, p. 31-43, Janeiro/Junho de 2007.

CRAIG, E. *The Mind of God and the Works of Man*. 1º edição. Oxford: Clarendon Press, 1987.

_____. Hume on causality:projetivist and realist ?. In: RUPERT, R; A. RICHMAN, K.(Org.). *The New Hume Debate*. London: Routledge, 2003.

DE PIERRIS, G. Hume's pyrrhonian skepticism and the belief in causal laws. *Journal of the History of Philosophy*, v. 39, n 3, p. 351-383, Julho de 2001. DOI: 10.1353/hph.2003.0121.

ENÇ, B. Hume on causal necessity: a study from the perspective of Hume's theory of passions. *History of Philosophy Quarterly*, v. 2, n. 2, p. 35–56, Julho de 1985.

FLAGE, D. Relative ideas re-viewed. In: RUPERT, R; RICHMAN, K. A (Org.). *The new Hume Debate*. London: Routledge, 2003.

FOSL, P. S. Hume and ancient pyrrhonian scepticism. In: *Hume's Scepticism: Pyrrhonian and Academic*. Edinburg Edinburgh University Press, 2019.

GARRETT, D. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1977.

GOODMAN, N. *Fact, Fiction and Forecast*. 4ª edição. Massachusetts: Harvard University Press, 1946.

GOODNICK, E. The role of naturalistic explanation in Hume's critique of religious belief. Tese (Doutorado em Filosofia) - University of Michigan, Michigan, 2010.

HANFLING, O. Hume's idea of necessary connexion. *Philosophy*, v. 54, n. 4, p. 587 - 604, Outubro de 1979.

HILL, J. How Hume became the 'New Hume': a development approach. *The Journal of Scottish Philosophy*, v. 10, n. 2, p. 163–181, Setembro de 2012. DOI: 10.3366/jsp.2012.0036.

HILL, J. Hume's theory of causality: is there more than one ?. *TEORIE VĚDY/Theory of Science*, v. 33, nº 2, p. 233-249, 2011.

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton and M. J. Norton (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. 1ª edição. New York: Oxford University Press, 2007.

_____. An Abstract of a Book lately Published entitled A Treatise of Human Nature. In: HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. D .F. Norton and M.J Norton (eds). Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. My Own Life. In: HUME, D. *An Inquiry Concerning Human Understanding*. 1ª edição. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____. *Tratado da Natureza Humana: Uma Tentativa de Introduzir o Método Experimental de Raciocínio nos Assuntos Morais*. Tradução de Déborah Danowski. 2ª edição. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

_____. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da UNESP, 2004.

JACOBSON, A. J. Does Hume hold a regularity theory of causality ?. *History of Philosophy Quarterly*, v. 1, n. 1, p. 75–92, Janeiro de 1984.

_____. Causality and the supposed counterfactual conditional in Hume's Enquiry. *Analysis*, v. 46, n. 3, p. 131–133, Junho de 1986.

JOHANSSON, I. Hume's ontology. *Metaphysica: International Journal for Ontology & Metaphysics*, v. 13, n.1, p. 87–105, 2012. DOI 10.1007/s12133-012-0095-9.

KAIL, P. J. E. Projection and necessity in Hume. *European Journal of Philosophy*, v. 9, n.1, p. 24–54, 2001. ISSN:0966–8373.

KEMP SMITH, N. The naturalism of Hume (I.). *Mind*, New Series, v. 14, n. 54, p. 149-173, Abril de 1905.

_____. The naturalism of Hume (II.). *Mind*, New Series, v. 14, n. 55, p. 335-347, Julho de 1905.

_____. *The Philosophy Of David Hume*. London: Macmillan, 1941

LENNON, T.M. Veritas filia temporis: Hume on time and causation. In: TWEYMAN, S. (ed). *David Hume Critical Assessments*. v.3. London, New York: Routledge, 1995.

LIVINGSTON, D.W. Theism and the rationale of Hume's skepticism about causation. In: TWEYMAN, S. (ed). *David Hume Critical Assessments*. v.3. London, New York: Routledge, 1995.

LEWIS, D. Causation. *The Journal of Philosophy*, v. 70, n. 17, p. 556-567, Outubro de 1973.

LOEB, L.E. *Stability and Justification in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2002

LOWE, E. J. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MACE, C. A. Hume's doctrine of causality. In: TWEYMAN, S. (ed). *David Hume Critical Assessments*. v.3. London, New York: Routledge, 1995.

MARSHALL, C. Hume versus the vulgar on resistance, nixus, and the impression of power. *Philosophical Studies*, v. 172, n. 2, p. 305-319, 2015. DOI:10.1007/s11098-014-0304-1

MARUSIC, J.S. Hume on the projection of causal necessity. *Philosophy Compass*, v. 9, n. 4, p. 263–273, Abril de 2014. DOI: 10.1111/phc3.12121.

MILLICAN, P. Hume, causal realism, and causal science. *Mind*, v. 118, n. 471, p. 647–712, Julho de 2009. DOI:10.1093/mind/fzp095.

MILLS, J.S. Thomas Brown on the philosophy and psychology of perception. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, v. 23, n.1, Janeiro de 1987. DOI: 10.1002/1520-6696(198701)23:1<37::AID-JHBS2300230105>3.0.CO;2-N

_____. Sobre a interpretação da epistemologia de David Hume. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 124, p. 279-291, Dezembro de 2011.

_____. A teoria e o inobservável. In: MONTEIRO, J. P. *Hume e a Epistemologia*. 1ª edição brasileira. São Paulo: Editora da UNESP; Discurso Editorial, 2009a.

_____. A hipótese da gravidade. MONTEIRO, J. P. *Hume e a Epistemologia*. 1ª edição brasileira. São Paulo: Editora da UNESP; Discurso Editorial, 2009b.

_____. Causação humeana e perspectivismo. In: MONTEIRO, J.P. *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003a.

_____. Russell e as inferências humeanas. In: Monteiro, JP. *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003b.

MUNFORD, S; ANJUM, R.L. *Causation: a very short introduction*. New York: Cambridge University Press, 2013.

NETO, J.M.R. The sceptical cartesian background of Hume's "Of the Academical or Sceptical Philosophy" (First Inquiry, Section 12). *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 132, p. 371-392, Julho/Dezembro de 2015. DOI: 10.1590/0100-512X2015n13204jrmn .

OLSCHEWSKY, T. M. The classical roots of Hume's skepticism. *Journal of the History of Ideas*, v. 52, n. 2, p. 269-287, Abril/Junho de 1991.

NORTON, D.F; TAYLOR, J (ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. New York: Cambridge University Press, 1993.

PAOLETTI, C. Causes as proximate events: Thomas Brown and the positivist interpretation of Hume on causality. *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 42, n.1, p. 37-44, Março de 2011. DOI: doi:10.1016/j.shpsa.2010.11.029.

PEARS, D. *Hume's System: An Examination of The First Book of His Treatise*. Oxford: Oxford University Press, 1975.

PEREIRA, R. M. David Hume e suas duas definições de 'Causa'. *Revista Estudos Hum(e)anos*, v. 6, n. 1 e 2, 2018. ISSN: 2177-1006.

PLANTIGA, A. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press, 2000.

REID, T. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. BROOKES, D. R (ed). Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

_____. *Essays on the Active Powers of Man*. HAAKONSEN, K; HARRIS, J.A. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

ROBINSON, J.A. Hume's two definitions of 'Cause' reconsidered. In: TWEYMAN, S. (ed). *David Hume Critical Assessments*. v.3. London, New York: Routledge, 1995.

_____. Hume's two definitions of 'Cause'. In: TWEYMAN, S. (ed). *David Hume Critical Assessments*. v.3. London, New York: Routledge, 1995.

ROLLIN, B. Thomas Brown's criticism of Hume on causation. *Archive Für Geschichte der Philosophie*, v.51, n.1, p. 85-103, 1969. DOI: 10.1515/agph.1969.51.1.85

ROSENBERG, A; BEAUCHAMP, T. *Hume and the Problem of Causation*. New York: Oxford University Press, 1981.

ROSENBERG, A. Hume and the philosophy of science. In: NORTON, D.F (ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. New York: Cambridge University Press, 1993.

RUPERT, R; A. RICHMAN, K.(Org.). *The New Hume Debate*. London: Routledge, 2008.

RUSSELL, B. *A History of Western Philosophy*. London: George Allen & Unwin, 1961.

_____. *The Problems of Philosophy*. London: Oxford University Press, 1912.

_____. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. Londres: George Allen & Unwin, 1948.

_____. *Our Knowledge of the External World*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1914.

RUSSELL, P. Hume's 'two definitions' of cause and the ontology of 'double existence'. In: TWYMAN, S. (ed). *David Hume Critical Assessments*. v..3. London, New York: Routledge, 1995.

SALGADINHO, C. Hume's skeptical non-realism. *Doispontos*;, Curitiba, São Carlos, v. 16, n. 3, p. 1-14, Novembro de 2019. DOI: 10.5380/dp.v16i3.65375

SINGER, I. Hume's extreme skepticism in the *Treatise* I IV 7. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 25, n. 4, p. 595-622, Dezembro de 1995.

SLAVOV, M. Newton's law of universal gravitation and Hume's conception of causality. *Philosophia Naturalis: Journal for The Philosophy of Nature*, v. 50, n. 2, p. 277-305, 2013, DOI:10.3196/003180215815620396.

SLAVOV, M. Newtonian and non-newtonian elements in Hume. *Journal of Scottish Philosophy*, v. 14, n. 3, p. 275-296, 2016, DOI: 10.3366/jsp.2016.0143.

SLAVOV, M. Hume on the laws of dynamics: the tacit assumption of mechanism. *Hume Studies*, v.42, n. 1 e 2, p. 113 – 136, Abril/Novembro de 2016. DOI: 10.1353/hms.2016.0010

SMITH, P. J. Hume on Skeptical Arguments. In: MACHUCA, D.E. *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*. London; New York; Dordrecht; Heidelberg: Springer, 2012, p. 171 - 192. DOI: 10.1007/978-94-007-1991-0.

_____. *O Ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.

SOUSA, C. J. Por que o representacionalismo conduz inevitavelmente ao ceticismo? A crítica de Thomas Reid à epistemologia de David Hume. *Kínesis*, v. 8, n. 18, p. 297-317, Dezembro de 2016.

_____. A “irresistibilidade” e a “inevitabilidade” das crenças naturais e o caráter normativo da epistemologia de Hume. In: CONTE, J; FERRAS, M.C; ZIMMERMANN, F. *Ensaio sobre a Filosofia de Hume*. Florianópolis: NEL/UFSC, 2016. p. 141-158.

_____. *Hume e o Naturalismo Epistemológico: Aspectos Céticos e Positivos da sua Teoria da Crença*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

SPRAGUE, E. Hume, causation, and agency. *The European Legacy*, v.18, n. 4, p. 414-419, Maio de 2013. DOI: 10.1080/10848770.2013.791438.

STOVE, D. Hume, probability and induction. *The Philosophical Review*, v. 74, n. 2, p. 160-177, Abril de 1965.

STRAWSON, G. Realism and causation. *Philosophical Quarterly*, v. 37, n. 148, p. 253–77, Julho de 1987.

_____. *The Secret Connexion*. Oxford: Clarendon Press, 2014.

_____. The Contingent Reality of Natural Necessity. *Analysis*, v. 51, n. 2, p. 09–13, Outubro de 1991.

STROUD, B. *Hume*. London, Routledge, 1977.

_____. *Hume and the idea of causal necessity*. *Philosophical Studies*, v. 33, n.1, p. 39-59, Janeiro de 1977.

VON WRIGHT, G.H. *Explanation and Understanding*. London: Routledge & Kengal Paul, 1971

WINKLER, K. The New Hume. *Philosophical Review*, v. 100, n. 4, p. 541-79, 1991.

WINKLER, K. The New Hume. In: RUPERT, R; A. RICHMAN, K.(Org.). *The New Hume Debate*. London: Routledge, 2003. p. 52 – 87.

WOLF, P; RITTER, S; HOLMES, K.J. Causation, force, and the sense of touch. *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, v. 36, 2014.

WRIGHT, J. P. *The Sceptical Realism of David Hume*. Minneapolis: University of Minnesota, 1983.

_____. Hume vs. Reid on ideas: the new Hume letter. *Mind*, v. 96, n. 383, p. 392-398, Julho de 1987.

Apêndice: Nelson Goodman e o novo problema da indução

Um dos problemas epistemológicos mais discutidos ao longo do século XX, o problema da indução, teve a sua formulação atribuída a Hume de maneira generalizada pela maior parte dos filósofos do período, a ponto do problema ser frequentemente chamado de “problema de Hume”. Como já foi mostrado na seção 2 do capítulo 2 deste trabalho, Bertrand Russell sustenta, em *The History of Western Philosophy*, que a negação de que a indução seja uma forma válida de raciocínio é uma das partes que constituem a teoria de Hume sobre a causalidade. Na visão de Russell, essa tese é o que fundamenta todo o ceticismo humeano, ao qual ele acredita que ninguém foi capaz de fornecer uma resposta efetiva, o que traria consequências desastrosas para o conhecimento humano em geral. No entanto, assim como no século XX começam a surgir autores que, como Kemp Smith, defenderam que Hume não era meramente um filósofo cético, também nesse período surgem autores que começam a questionar a própria atribuição a Hume da formulação do problema da indução e do reconhecimento de que ele era *insolúvel* (o “beco sem saída” alegado por Russell, como vimos). O primeiro deles talvez tenha sido Nelson Goodman, nas seções iniciais de seu famoso texto “The new riddle of induction”, que forma o cap. III de *Fact, Fiction and Forecast*, publicado em 1954. Nelas, Goodman defende, de modo instigante, para a época, que “[a]quilo que é comumente considerado como o Problema da Indução foi resolvido ou dissolvido; e nós enfrentamos agora novos problemas que ainda não são muito amplamente compreendidos” (GOODMAN, 1946, p. 59). Goodman argumenta que o problema da indução foi tradicionalmente compreendido como o problema de justificar ou determinar a validade dos nossos juízos acerca de fatos não observados. Esse problema surgiria porque esse tipo de juízo não expressa nem uma descrição ou relato da experiência sensível imediata nem uma consequência lógica dessa experiência, como bem teria notado Hume. Afinal de

contas, as nossas predições, segundo Goodman, “pertencem a aquilo que não foi ainda observado. E elas não podem ser inferidas logicamente a partir daquilo que foi observado, pois o que ocorreu não impõe restrições lógicas àquilo que ocorrerá” (GOODMAN, 1946, p. 59). Uma vez tendo se deparado com esse problema, a resposta de Hume a ele, depois de eliminados todos os seus elementos estranhos, é que uma predição é válida ou correta se ela é compatível com uma regularidade observada no passado, pois essa regularidade gerou um hábito. Isso, em outras palavras, significa que “dentre enunciados alternativos sobre um momento futuro, um enunciado se distingue dos demais pela sua consonância com o hábito e, portanto, com regularidades observadas no passado. Predição com base em qualquer outra alternativa é errática [*errant*]” (GOODMAN, 1946, p. 60). Diante dessa resposta ao problema, a maior parte dos filósofos considerou que Hume estava apenas especificando as condições nas quais nós fazemos inferências indutivas ou predições, mas não aquilo que as *justifica*. Na medida em que isso parece implicar, diz Goodman, que “o maior dos filósofos modernos” não foi capaz de compreender o problema que ele mesmo formulou, a maior parte dos filósofos considerou que a solução de Hume não era vista por ele mesmo como uma solução efetiva para o problema, e que ele talvez o considerasse insolúvel. Contrariando essa visão, Goodman acredita que “Hume compreendeu a questão central e considerou a sua resposta razoavelmente efetiva. E eu penso que a resposta dele é razoável e relevante, mesmo que ela não seja inteiramente satisfatória” (GOODMAN, 1946, p. 61).

A fim de mostrar isso, Goodman propõe uma nova forma de compreender o que seria o problema da indução. Essa nova interpretação se inicia com um questionamento acerca do que seria realmente o problema. De acordo com Goodman, se o problema consiste em determinar como nós sabemos que uma predição é verdadeira ou falsa, “a resposta suficiente é que nós não temos nenhuma coisa assim. Se o problema é *encontrar* alguma maneira de distinguir antecipadamente entre predições falsas e verdadeiras, nós estamos *exigindo*

previsão e não explicação filosófica” (GOODMAN, 1946, p. 62, destaque nosso). Na visão de Goodman, uma visão mais adequada acerca do problema pode ser adquirida ao atentarmos para como a questão da justificação é tratada em uma área mais bem desenvolvida da lógica, a saber, a lógica dedutiva. Goodman argumenta que uma inferência dedutiva é válida quando ela satisfaz as regras de inferências da lógica dedutiva. Naturalmente, não é a conformidade a quaisquer regras de inferência que torna válida uma inferência dedutiva, mas sim a sua conformidade com um conjunto de regras consideradas certas ou corretas. Como nós determinamos essas regras? Apesar de alguns filósofos acreditarem que elas são derivadas de axiomas, ou que elas se encontram fundamentadas na própria razão humana, Goodman acredita que a resposta para o problema é muito mais simples. Na visão do autor, “[p]rincípios de inferência dedutiva são justificados pela sua conformidade com a prática dedutiva aceita. Sua validade depende do acordo com inferências dedutivas particulares que nós efetivamente fazemos e sancionamos” (GOODMAN, 1946, p. 63). Apesar de haver aqui uma aparente circularidade, pois as nossas inferências dedutivas são válidas na medida em que elas satisfazem as regras válidas de inferência da lógica dedutiva que são, por sua vez, válidas por serem compatíveis com certas inferências dedutivas que nós comumente fazemos e consideramos válidas, Goodman afirma que essa circularidade não é viciosa. De acordo com o autor, o ponto é que “regras e inferências particulares são igualmente justificadas ao serem colocadas em acordo umas com as outras. *Uma regra é alterada se ela produz uma inferência que nós não estamos dispostos a aceitar; uma inferência é rejeitada se ela viola uma regra que nós não estamos dispostos a alterar*” (GOODMAN, 1946, p. 64). Na visão de Goodman, o mesmo se aplicaria, por analogia, às nossas inferências *indutivas*: uma inferência indutiva será válida se ela satisfizer as regras válidas de inferência indutiva. Essas regras serão válidas, por sua vez, se elas se conformarem com aquelas inferências indutivas que nós comumente fazemos.

Tudo isso se aplica igualmente bem à indução. Uma inferência indutiva também é justificada pela sua conformidade com regras gerais e uma regra geral pela sua conformidade com inferências indutivas aceitas. Predições estão justificadas se elas estão em conformidade com os cânones válidos de indução e os cânones são válidos se eles codificam acuradamente a prática indutiva aceita” (GOODMAN, 1946, p.64)

Uma vez compreendido o que torna as nossas inferências indutivas válidas, é possível perceber que, para se resolver o problema da indução, é necessário investigar as nossas práticas indutivas. Somente o estudo daquelas inferências indutivas que nós comumente fazemos é capaz de nos fornecer as regras que nos permitem distinguir boas inferências indutivas de inferências indutivas ruins. Tendo isso em vista, Goodman argumenta que nós devemos “desculpas tardias” a Hume, pois “ao tratar da questão de como juízos indutivos aceitos são normalmente feitos ele estava de fato tratando da questão da validade indutiva. A validade de uma predição consistia para ele no seu surgimento a partir do hábito e, desse modo, na sua exemplificação de uma regularidade passada” (GOODMAN, 1946, p. 65).

No entanto, na porção central do texto, Goodman critica, sob outro – e novo – ponto de vista, a solução de Hume, argumentando que ele não parece ter percebido que “algumas predições estabelecem tais hábitos e *outras não*; que predições baseadas em algumas regularidades são válidas, enquanto predições baseadas em outras regularidades não o são” (GOODMAN, 1946, p. 81, grifo meu). Essa incapacidade de prover um critério para distinguir quais inferências produzidas a partir do hábito são válidas ou não é o que torna a solução humeana inadequada, mas ela não deixa de ser uma solução ao problema da indução.

Desse modo, Goodman parece se opor a uma concepção mais tradicional da filosofia de Hume, que lhe atribuía não só a formulação do problema da indução, mas também a tese de que ele seria *completamente* insolúvel. Na visão de Goodman, o problema da indução tal qual classicamente compreendido não só não é um problema ao qual Hume parece ter dado atenção – ao menos na versão da filosofia contemporânea -, mas também que, quando o

problema é devidamente compreendido e *traduzido em termos humeanos*, é possível sustentar que Hume propôs, sim, uma solução a ele, seja ela boa ou ruim, e parece ter ficado satisfeito com ela.

Assim, Goodman inaugura uma nova interpretação dos textos de Hume relativos às inferências causais que, posteriormente, será seguida por outros autores que, como Goodman, defenderam que Hume não foi o formulador do problema da indução, propriamente dito, e muito menos que ele considerava o problema insolúvel. Esse questionamento da tradição envolve não apenas o importante ponto notado por Goodman, mas também uma adequada e clara distinção entre o problema das generalizações indutivas e o problema das inferências causais. Talvez o autor pioneiro em ressaltar a importância desta última distinção seja o professor João Paulo Monteiro, cuja contribuição ao debate foi analisada na seção 3.3 desta dissertação.