



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**MARCELO DE SOUSA FERREIRA ALVES**

**A CIÊNCIA DE HUME E O PROBLEMA DO MUNDO EXTERNO**

**FORTALEZA**

**2023**

MARCELO DE SOUSA FERREIRA ALVES

A CIÊNCIA DE HUME E O PROBLEMA DO MUNDO EXTERNO

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em filosofia. Área de concentração: Conhecimento e Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Atila Amaral Brilhante

FORTALEZA

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

A48c Alves, Marcelo de Sousa Ferreira.

A ciência de Hume e o problema do mundo externo / Marcelo de Sousa Ferreira Alves. –  
2023.

128 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2023.

Orientação: Prof. Dr. Atila Amaral Brilhante.

1. Conhecimento e Linguagem . I. Título.

CDD 100

---

MARCELO DE SOUSA FERREIRA ALVES

A CIÊNCIA DE HUME E O PROBLEMA DO MUNDO EXTERNO

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Conhecimento e Linguagem.

Aprovada em: 17/03/2023.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Atila Amaral Brilhante (Orientador)  
(UFC - Orientador)

---

Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora  
(UFC - Examinador Interno)

---

Prof. Dr. Luis Carlos Silva de Sousa  
(UFC - Examinador Interno)

---

Prof (a). Dr. Marly Carvalho Soares  
(UECE - Examinadora Externa à Instituição)

---

Prof. Dr. Valdetonio Pereira de Alencar  
(UFCA - Examinador Externo à Instituição)

À aqueles que direta ou indiretamente  
fizeram parte desta caminhada

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Deus, pois sem ele eu nada seria.

À professora Cícera de Sousa Ferreira, minha mãe, que me ensinou o valor dos estudos com seu apoio e incentivo diário nesta difícil jornada.

A meu irmão, Artur de Sousa Ferreira Alves, por me aturar nesses dias de pandemia.

À minha prima, Naira Michelle Alves Pereira, pelo exemplo e motivação que me fizeram chegar até aqui.

À minha avó, Nenzinha, que me deixou no decorrer dessa jornada, exemplo de mãe e de avó.

À minha amiga Rosana, Bibliotecária, que sempre esteve presente me apoiando e pelas considerações e sugestões sobre a formatação do texto.

Ao professor Átila A. Brilhante pela orientação rigorosa e paciente, além da disponibilidade e atenção desde o mestrado, qualidades indispensáveis para qualquer orientando.

Aos professores Kleber C. Amora e Evanildo Costeski, pela participação na qualificação e por suas valiosas sugestões e contribuições sem as quais esta tese não teria o rigor necessário.

Ao professor e grande amigo Wellington Teixeira, pelas ricas conversas e discussões em nossos incontáveis encontros, assim como suas correções estruturais fundamentais.

A meu amigo David Alves, companheiro de grandes conversas que me trouxeram insights valiosos.

A meu amigo Jefferson Simões, pelas sugestões e conselhos sobre a vida acadêmica.

À psicóloga Maria Daiane Jordão, amiga e companheira que sempre esteve ao meu lado ao decorrer dessa jornada.

Aos amigos e amigas que fiz no doutorado, por suas contribuições diretas e indiretas sobre a tese.

À UFC (Universidade Federal do Ceará) que me acolheu desde a graduação.

À FUNCAP (Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico), pelo apoio financeiro necessário e fundamental a qualquer pesquisa acadêmica.

A filosofia, se legítima, só pode nos oferecer sentimentos brandos e moderados; e, se falsa e extravagante, suas opiniões são objetos de uma mera especulação fria e geral, e raramente chegam a interromper o curso de nossas propensões Naturais (HUME, 2009, p.304).



## RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo central entender a teoria do conhecimento de Hume como uma relação entre ciência (método experimental) e filosofia (problema do *mundo externo*), isto é, pensar o seu projeto filosófico como um misto entre ciência e filosofia. Isso possibilitará suscitar alguns problemas com a dinâmica entre essas duas partes, onde uma leva à dependência da outra. E para tanto, a pesquisa é dividida em três partes. O primeiro capítulo, intitulado “*A Ambição de Hume: a construção de uma ciência do homem e o caminho que leva a ela*” visa buscar na tradição científica e filosófica moderna o projeto de *ciência humeana*. Dessa forma, faremos uma breve exposição dos caminhos e processos que levaram o nascimento da ciência moderna através da *revolução científica*, perpassando por cientistas e filósofos como Galileu, Descartes, Newton, Locke e Berkeley até chegar em Hume. Esse capítulo se mostra importante porque coloca o cenário das pretensões científicas e filosóficas humeanas. O segundo capítulo, intitulado “*Da Geografia Mental à Ciência da Natureza Humana*” veremos a formulação, propriamente dita, da ciência de Hume com seu objeto de estudo ou investigação, isto é, o *homem* e as *crenças naturais*. Nesse capítulo também será trabalhado o *problema da indução*, assim como as dificuldades inerentes a uma interpretação cética radical da filosofia de Hume. O terceiro e último capítulo, intitulado “*A Ciência do Homem e a Ficção do Mundo*” tem como intuito apontar para o problema do hábito enquanto ficção que surgem na investigação científica causal quando consideramos a investigação posterior sobre a *crença no mundo externo*, e que é somente a partir dessa investigação que o princípio da natureza humana poderá ser entendido como um verdadeiro princípio.

**Palavras-chave:** Indução; Ciência; Natureza Humana.

## ABSTRACT

The main objective of this research is to understand Hume's theory of knowledge as a relationship between science (experimental method) and philosophy (problem of the external world), that is, to think of his philosophical project as a mix between science and philosophy. This will make it possible to raise some problems with the dynamics between these two parties, where one leads to dependence on the other. To this end, the research is divided into three parts. The first chapter, entitled "Hume's Ambition: the construction of a science of man and the path that leads to it" aims to seek Hume's science project in the modern scientific and philosophical tradition. In this way, we will briefly expose the paths and processes that led to the birth of modern science through the scientific revolution, passing through scientists and philosophers such as Galileo, Descartes, Newton, Locke and Berkeley, until arriving at Hume. This chapter is important because it sets the stage for Hume's scientific and philosophical claims. The second chapter, entitled "From Mental Geography to the Science of Human Nature", we will see the formulation, properly speaking, of Hume's science, together with its object of study or investigation, that is, man and natural beliefs. This chapter will also address the problem of induction, as well as the difficulties inherent in a radical skeptical interpretation of Hume's philosophy. The third and final chapter, entitled "The Science of Man and the Fiction of the World" aims to point to some fundamental problems that arise in causal scientific investigation when we consider the subsequent investigation of belief in the external world, and which is only from from this investigation that the principle of human nature can be understood as a true principle.

**Keywords:** Induction; Science; Human Nature.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

EEH	Ensaio Sobre o Entendimento Humano
IEH	Investigações Sobre o Entendimento Humano
PMFN	Princípios Matemáticos da Filosofia Natural
TNH	Tratado da Natureza Humana

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	12
<b>2</b>	<b>A AMBIÇÃO DE HUME: A CONSTRUÇÃO DE UMA CIÊNCIA DO HOMEM E O CAMINHO QUE LEVA A ELA</b>	15
2.1	Galileu e o Método Científico	15
2.2	Descartes entre Física e Metafísica	22
2.3	Newton e a Consolidação da Ciência Experimental	27
2.4	Locke e a Experiência como Legitimadora	32
2.5	Berkeley e o esse est percipi	38
2.6	Hume e a Ciência do Homem	45
2.7	Conclusão	54
<b>3</b>	<b>DA GEOGRAFIA MENTAL À CIÊNCIA DA NATUREZA HUMANA</b>	57
3.1	As percepções humanas	57
3.2	Associação, Memória e Imaginação	61
3.3	Imaginação e Representação	67
3.4	Para além da Memória e Observação: a Causalidade e sua notoriedade	70
3.5	Tipos de Raciocínio	74
3.6	A ciência do homem e o princípio da natureza humana	79
3.7	Ceticismo e Ciência em Hume	86
3.8	Conclusão	92
<b>4</b>	<b>CIÊNCIA DO HOMEM E A FICÇÃO DO MUNDO EXTERNO</b>	95
4.1	Sobre a Existência dos Corpos - o mundo externo	95
4.2	A dupla existência	108
4.3	Identidade Numérica e Identidade Específica	109
4.4	Da Ficção ao Hábito do Hábito à Ficção	113
4.5	Conclusão	122
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO FINAL</b>	124
	<b>REFERÊNCIAS</b>	127

## 1 INTRODUÇÃO

Até o século XVIII, os saberes ou conhecimentos científicos, assim como seus estudos, eram concebidos mediante uma perspectiva de conjunto, isto é, saberes conectados entre si, seja hierarquicamente ou não, como um grande quebra-cabeça cuja as peças, encaixadas umas nas outras, apresentaria uma imagem real do mundo e do homem. Isso faria com que um único pensador pudesse escrever obras sobre diversos assuntos que se apresentavam conjugados. Para não irmos tão longe e ficarmos em dois exemplos: Aristóteles, na antiguidade, escreveu sobre metafísica, física, astronomia, política, ética, biologia entre outros; Descartes, na modernidade, escreveu sobre metafísica, física, geometria, medicina entre outros. Já no século seguinte XIX, com a crescente civilização industrial, os saberes foram cada vez mais se especializando e, conseqüentemente, fragmentando.

A especialização do conhecimento, assim como sua fragmentação, possibilitou com o tempo que cada ramo do saber reclamasse para si sua história própria, dissociando ou “purificando” das demais que estavam originalmente conjugadas. A filosofia não escapou a essa conseqüência. A distinção que hoje nos parece evidente entre filosofia e ciência, por exemplo, não existia até o século XVIII, ambas se confundiam. Entretanto, isso não significa dizer que devemos abandonar a distinção contemporânea entre filosofia/ciência quando nos referirmos a pensadores dessa época, mas sim que tais considerações devem ser levadas em conta na interpretação, para não cairmos em *questões divagantes*. E uma dessas questões é bem observada quando geralmente reduzem o projeto epistemológico humeano à mera continuidade de duas tradições filosóficas, o *empirismo* e o *ceticismo*, enquanto que Hume se apresentava como um cientista entre os filósofos, como o *cientista da natureza humana*. Embora possamos questionar se a imagem que Hume tinha de si mesmo correspondia ou não à verdade, o fato é que a influência científica em sua filosofia não pode ser ignorada. Dessa forma, a presente pesquisa busca resgatar e enfatizar esse aspecto de sua filosofia que, apesar de ignorado por uma certa tradição interpretativa predominante, vem se apresentando como uma alternativa mais concisa à proposta ou projeto de sua filosofia. Trata-se de entender um Hume que não apenas se mostra como um filósofo, mas também como um cientista, partindo de seu projeto de *ciência da natureza humana*. Essa interpretação

é conhecida como *interpretação naturalista*, que ao mesmo tempo que reconhece o valor do ceticismo humeano, reconhece também que sua importância é de segunda ordem. O que Hume queria realmente com o seu ceticismo seria demarcar até onde a ciência (inclusive a dele) poderia falar com evidência e seu objeto de investigação seria as crenças naturais. Comentaristas clássicos, cada um a seu modo, defendem essa posição, como Kemp Smith, Stroud, Monteiro entre outros. No geral, essa interpretação diz que Hume teria “[...] realçado a importância dos instintos e crenças naturais, não só em nossa vida, mas também nas ciências morais e naturais” (SMITH, 1995, p. 20). Veremos que essa interpretação está menos sujeita à dificuldades e responde problemas deixados por uma interpretação *cética*, problemas esses sobre o conhecimento humano e sobre o *mundo externo*.

Pensar Hume não apenas como filósofo mas também como cientista, além de conservar a distinção contemporânea entre *ciência* e *filosofia*, possibilitará observar a dinâmica dessa relação e os problemas que surgem dela no decorrer da construção de sua epistemologia. Veremos que o *hábito* – princípio da natureza humana – é um princípio desvelado por sua ciência, isto é, o *hábito* não se mostrará como resultado de uma mera indução ou como consequência dela, mas sim como um princípio alcançado ou reconhecido mediante o método experimental (newtoniano) direcionado ao homem. Veremos também que isso não bastará, que embora o método científico experimental da *ciência humeana* desvele o princípio, Hume apenas poderá toma-lo ou entende-lo como sendo um *princípio derivado da natureza humana*, isto é, gerado e germinado pela própria natureza, a partir de questões propriamente filosóficas sobre o *mundo externo*.

Para tanto, a proposta da presente pesquisa se dividirá em três momentos fundamentais. O *primeiro*, resgata a tradição científica, assim como sua relação com a filosófica, para traçar o caminho que leva ao projeto humeano de *ciência do homem* ou *ciência da natureza humana*. O *segundo*, trata-se de apontar para como que o homem torna-se o objeto de investigação da ciência humeana mediante a noção de *crença*, assim como a aplicação do método experimental no desvelamento do princípio da natureza humana: o *hábito*. O terceiro e último capítulo, onde se encontra o cerne do presente texto, mostrará que o problema do *mundo externo* deixado por Berkeley e inevitavelmente herdado pelas consequências dos princípios berkeleyanos adotados pela filosofia humeana não fere o princípio desvelado (o

hábito) pela *ciência do homem*, ou seja, tal princípio resiste a mais radical crítica filosófica, resiste à noção de *mundo externo*, mostrando-se assim como um princípio independente, como um verdadeiro princípio da natureza humana. Sendo assim, observar-se-á que o princípio se mostrará de fato como derivado da natureza humana mediante as considerações sobre o problema do *mundo externo*. Vale ressaltar que no final do capítulo dois e no início do capítulo três nos deteremos, mesmo que brevemente, à interpretação de João Paulo Monteiro sobre o *hábito* não ser derivado da indução. Isso se faz importante porque embora a conclusão alcançada por Monteiro seja semelhante à da presente pesquisa, ela está sujeita à grandes dificuldades por não considerar a parte propriamente filosófica (*mundo externo*) e se limitar apenas à científica, o que acaba levando o hábito, como veremos, a ser entendido como uma ficção.

## 2 A AMBIÇÃO DE HUME: A CONSTRUÇÃO DE UMA CIÊNCIA DO HOMEM E O CAMINHO QUE LEVA A ELA

### 2.1 GALILEU E O MÉTODO CIENTÍFICO

David Hume, como bem percebeu Ayer, é quase sempre representado em histórias da filosofia como um filósofo descendente de um movimento filosófico iniciado no século XVIII que leva o nome de *empirismo*; quando não, é representado como o cético radical que despertou Kant de seu sono dogmático<sup>1</sup>. Juntamente com seus contemporâneos, John Locke e George Berkeley, completa a tríade empirista que ficou conhecida como: *empirismo britânico*. Os empiristas defendiam a tese de que todo conhecimento humano deriva, direta ou indiretamente, da experiência<sup>2</sup> e buscavam compreender as operações da mente através de processos experimentais. Esse interesse no conhecimento humano e na mente humana por parte desses filósofos não era algo novo, já na antiga Grécia, com Platão e Aristóteles, essa questão já fora posta; todavia, o que fazem das análises empiristas algo genuíno<sup>3</sup> não é propriamente a questão, mas sim os novos elementos descobertos pela física newtoniana que possibilitaram um novo interesse, uma nova abordagem e uma nova compreensão, por parte desses autores, do conhecimento humano e da mente humana. Hume, como veremos, irá além dos demais empiristas nesse propósito e pretenderá fazer uma *ciência do homem* semelhante à física newtoniana. Mas, para tanto, precisaremos antes buscar compreender os caminhos que levaram Hume a tal empreitada e, concomitantemente, analisar o modelo de ciência da qual ele almeja, isto é, o modelo newtoniano.

---

<sup>1</sup> “Confesso francamente: a lembrança de David Hume foi justamente o que há muitos anos interrompeu pela primeira vez meu sono dogmático e deu às minhas pesquisas no campo da filosofia especulativa uma direção completamente nova”. (KANT, 1974, p.104).

<sup>2</sup> O presente texto reconhece que tais autores entendem por “experiência” noções, por vezes, distintas, fazendo da nomenclatura (*empiristas*) algo mais nominal e pedagógico do que propriamente real. Nesse primeiro momento o termo deve ser tomado de forma geral.

<sup>3</sup> Há uma análise da mente humana por René Descartes nas *Meditações Metafísicas* e, com certa razão, ele abre essa questão na modernidade. Apesar disso, a questão da mente humana nessa obra é de cunho secundário (embora necessário), já que o objetivo fundamental da obra é legitimar a ciência, colocá-la em bases sólidas, onde só uma nova metafísica poderia fazê-lo. Dessa forma, em Descartes, as operações da mente estão intimamente ligadas a preceitos metafísicos, fazendo com que suas análises da mente humana sejam feitas em função disso, diferentemente dos interesses empiristas, como veremos no seguimento do texto.



Newton, sem dúvida, é a maior influência desses filósofos (além, também, de ser um inglês, que, como veremos, é algo bem relevante), Locke, por exemplo, na *Carta aos Leitores* em seus *EEH*, chega a chamá-lo de “incomparável” (LOCKE, 2010, p. 10) e, como bem apontou Ayer, sua teoria do conhecimento está em consonância direta com as conclusões newtonianas (AYER, 1980); Berkeley escreve a obra *Sobre o Movimento* (ou *De Moto*) para atacar a doutrina espaço, tempo e movimento newtoniana, e Hume, tanto em seu *TNH* como em sua *IEH*, almeja ser o Newton da filosofia moral.

Além de ser a maior referência entre os empiristas, ele foi o filósofo<sup>4</sup> mais estimado e influente de seu tempo, isso é bem expresso nas *Cartas Inglesas* de Voltaire: “Não faz muito tempo, gente célebre punha esta questão gasta e frívola: quem foi o maior homem? César? Alexandre? Tamerleão? Cromwell? etc. Alguém respondeu: Isaac Newton, indubitavelmente.” (VOLTAIRE, 1973, p. 24). A causa de tanta estima estaria não apenas em suas descobertas, que por sua vez alteraram por completo o mundo pensado até então, mas, principalmente, na superação de um mundo descrito sobre uma ótica cartesiana que servia de paradigma vigente. Tal superação, como veremos, teve implicações diretas sobre a concepção de conhecimento humano e de mente humana que fazia parte dessa filosofia, levando os empiristas a reformularem tais questões em “moldes newtonianos”. Para entendermos melhor essa questão, fundamental para o andamento do texto, temos que nos deter, mesmo que brevemente, à *Revolução Científica*.

Newton faz parte do que ficou conhecido como *Revolução Científica*; na verdade, é com ele que ela se concretiza sistematicamente. Tal *revolução* teve início entre a publicação da obra *De revolutionibus* de Nicolau Copérnico (em 1543) e a obra de Isaac Newton *Philosophiae naturalis principia mathematica* (em 1689). Com as novas descobertas dadas pela *Revolução Científica*, os antigos paradigmas escolásticos-aristotélicos de compreensão do mundo e do real, passaram a ser postos em xeque, já que tais paradigmas eram estranhos aos novos conjuntos de teorizações e descobertas.

---

<sup>4</sup> A física no tempo de Newton era uma área da filosofia intitulada *filosofia natural* e não havia propriamente uma diferença entre física e filosofia. Como aponta Ayer “Ao reler o trabalho de quaisquer dos filósofos famosos dos séculos XVII e XVIII, é preciso sempre ter presente que eles não estabeleciam a distinção, que surgiu mais recentemente, entre filosofia e ciências naturais ou sociais”. (AYER, 1980, p. 33).

A Europa estava em processo de mudanças drásticas no decorrer dos séculos XVI e XVII. Talvez a prova mais gritante disso fosse o uso disseminado da palavra “novo” em títulos de livros. Dois dos mais conhecidos eram o *Duas Novas Ciências* de Galileu e *Nova Astronomia* de Johannes Képler. O sentido de “novidade” que prevalecia no século XVII era sem dúvida uma consequência da crença de que muito do conhecimento que estava sendo divulgado era novo, e que isso representava distanciamentos significativos da filosofia natural de Aristóteles e da sabedoria tradicional dos antigos. (GRANT, 2009, p.358-359).

Aos poucos vão caindo os fundamentos cosmológicos aristotélicos-escolásticos; Copérnico, por exemplo, põe o sol no centro do mundo; Kepler sistematiza matematicamente a teoria de Copérnico; Galileu mostra que a Lua é da mesma natureza da terra, eliminando a distinção entre física terrestre e física celeste; Newton com sua teoria gravitacional unifica Galileu e Kepler. Um dos fatores mais relevantes na *Revolução Científica* foi a *autonomia da ciência*. Cada vez mais a ciência, especificamente com Galileu, contemporâneo de Descartes, começava a ganhar seu *método próprio de investigação*, distanciando-se das especulações metafísicas e religiosas. Isso fica claro quando Galileu, em uma carta de 1615 intitulada: *Carta À Senhora Cristina De Lorena, Grã-Duquesa Mãe De Toscana*, fazendo referência a um famoso epigrama atribuído ao Cardel Baroni, diz que “[...] a intenção do Espírito Santo é ensinar-nos como se vai para o céu e não como vai o céu<sup>5</sup>. ” (GALILEU, 2009, p.53), apontando que há finalidades ou propósitos distintos entre Escrituras Sagradas, que versam sobre a salvação da alma, e a ciência, interessada em questões acerca da natureza. E em outra carta, *Carta Ao Padre Benedetto Castelli*, isso fica ainda mais evidente:

Acresce ainda que, quando a Sagrada Escritura falou sobre essas coisas criadas [Terra, Sol etc.], não se referiu a finalidade principal delas, usando os termos que, caso manifestassem a verdade crua e descoberta, deturpariam mais rapidamente a intenção fundamental, pois talvez tornassem o vulgo arredio às persuasões dos artigos concernente à salvação. (GALILEU, 2009, p. 17-18)

Embora Galileu, como visto na citação acima, entendesse que as Escrituras Sagradas e a ciência exercem propósitos diferentes, isso não significa dizer que ambas professem verdades opostas ou que sejam contraditórias entre si em suas conclusões. Para Galileu as Escrituras são inerrantes, os intérpretes é que estão

---

<sup>5</sup> Embora tenha aqui me detido às cartas de Galileu, sua noção de ciência está completamente expressa em uma outra obra: *“Duas novas Ciências”*. A escolha das cartas é pelo seu teor mais filosófico.

sujeitos a erros. A proposta é que a ciência seja a base hermenêutica para as Escrituras e não o revés, pelo menos acerca das questões de natureza científica. Sendo assim, a independência da ciência estava começando a ser delineada.

Um outro aspecto da ciência de Galileu é a recusa das *causas primeiras*, isto é, da metafísica como explicação da realidade. Explicações envolta de ontologia, substância, teleologia etc., são todas rejeitadas por Galileu. A nova ciência explica o movimento dos corpos, não mais o movimento como passagem da potência para o ato através de um télos ou o entrelaçamento da matéria e a forma que compõe a substância, mas sim a passagem de um determinado ponto a outro. Drake enfatiza bem isso em seu livro *Galileu*:

[Galileu] Também afirmava que não se pode conhecer a essência das coisas e que a ciência só se preocupa com as propriedades das coisas e com os fatos observados. Isto significa uma declaração de independência da ciência em relação à filosofia<sup>6</sup>. (DRAKE, 1981, p. 90)

Uma das características mais relevantes da autonomia da ciência é o seu método próprio. Assim diz Galileu “[...] parece-me que, nas discussões de problemas concernentes à Natureza, não se deveria começar com a autoridade de passagens das Escrituras, mas com as experiências sensíveis e com as demonstrações necessárias. ” (GALILEU, 2009, p.49). E ele continua adiante “[...] parece, quanto aos efeitos naturais, que aquilo que deles a experiência sensível nos coloca diante dos olhos, ou as demonstrações necessárias nos fazem concluir, não deve de modo algum ser revocado em dúvida [...]. ” (GALILEU, 2009, p.50). É na experiência sensível e nas demonstrações necessárias que se encontram o método científico proposto por Galileu. Mas o que, precisamente, caracteriza cada uma? As “experiências sensíveis” são as experiências efetuadas através dos nossos sentidos, isto é, as observações, especialmente as feitas com nossos olhos; as “demonstrações necessárias”, são as argumentações nas quais partindo-se de hipóteses se deduzem rigorosamente as consequências que deveriam se dar na realidade

Um exemplo prático do método de Galileu poderia ser a lei da aceleração dos corpos em queda livre. Galileu percebeu pela “experiência sensível” que a velocidade de um corpo em queda livre aumenta à medida que o tempo passa, ou

---

<sup>6</sup> A filosofia entendida aqui como metafísica, já que o que Galileu fazia na época também era filosofia.

seja, quando um corpo sai do repouso e inicia o movimento de queda sua velocidade aumenta na mesma proporção da passagem de tempo. Tudo isso pode ser visto facilmente através de um plano inclinado. Essa proporção é chamada de aceleração; e Galileu, na segunda passagem de seu método, ou seja, nas “demonstrações necessárias”, a demonstrou com a seguinte equação:  $a = \Delta v / \Delta t$ , onde “a” representa a aceleração média, “ $\Delta v$ ” representa a variação na velocidade e “ $\Delta t$ ” representa a variação de tempo. Uma ressalva importante sobre o método científico de Galileu é que quando Galileu fala em “experiência” nada tem com a experiência em sentido de “senso comum”, ou seja, não se trata de uma observação ingênua, algo simplesmente passivo. A “experiência” da qual Galileu se propõe é o “experimento” ou “experimento científico”, isto é, no experimento, a mente não é de modo algum passiva<sup>7</sup>. Ao contrário, a mente é ativa: *faz suposições*, extrai rigorosamente as suas consequências e depois comprova se elas se dão ou não na realidade.

O uso de instrumentos foi fator fundamental para o método científico, possibilitando e potencializando os experimentos. Além do plano inclinado feito por Galileu, o mesmo aperfeiçoou o telescópio, o que o fez ver que a lua tem a mesma natureza da terra. Isso se tornou uma prática comum nesse período, como mostra Grant:

Com uma disposição de instrumentos e um desejo intenso de usá-los para descobrir os muitos segredos operacionais da natureza, o século XVII deu sentido à expressão “ciência experimental” pela primeira vez na história da ciência. **Passou-se a entender que, se possível, um experimento deveria ser feito para determinar a veracidade de quaisquer alegações feitas sobre as operações da natureza.** A lista de filósofos naturais e artesãos do século XVII que conduziam experimentos é impressionante. Entre eles encontramos Isaac Beeckman (1588-1637), que “determinou experimentalmente a lei da velocidade da vazão da água” (normalmente atribuída a Torricelli); Francesco Redi (1628-1697/98), que conduziu diversos experimentos sobre os efeitos de picadas de cobra e também inventou experimentos para refutar a geração espontânea, numa doutrina que era aceita desde a época de Aristóteles; Evangelista Torricelli (1608-1647), que conduziu experimentos barométricos usando mercúrio em um tubo para mostrar que a pressão atmosférica, e não a força de um vácuo, era a causa da ascensão dos líquidos em tubos [...] [negrito meu]. (GRANT, 2009, p.367).

---

<sup>7</sup> Veremos que ao aplicar o método experimental à natureza humana, Hume em nada será passivo, mas, assim como Galileu, sua investigação é busca de algo *novo*, é descoberta de uma lei/princípio da natureza humana.

A lista de filósofos que utilizaram o método experimental continua, Blaise Pascal, Otto von Guericke, o próprio Newton, Robert Boyle, Robert hooke, William Harvey entre outros. Esses “experimentos científicos” também podem ser “experimentos mentais”, isto é, não necessariamente observado no mundo, quando, por exemplo, se supõe o movimento no vácuo.

O método experimental que vinha se consolidando através da *revolução científica* traz consigo uma recusa do estatuto da metafísica como ciência, já que seus objetos de estudo (Deus, substância, alma, etc) não são passíveis de experimentação, apenas de especulação. A *revolução científica* pode ser caracterizada, assim, como a cientificidade das causas segundas sobre a recusa das causas primeiras. Isso é bem sentido pelo filósofo René Descartes em uma carta de 1638 ao seu amigo Mersenne, onde comenta os escritos de Galileu dizendo:

Iniciarei esta carta com as observações sobre o livro de Galileu. Acho que, falando em geral, ele faz filosofia melhor do que as pessoas comuns, já que, dentro do possível, se desembaraça dos erros da escolástica e tenta examinar os problemas físicos através da razão matemática. Nesse ponto, sinto-me completamente de acordo com ele e sustento que não existe nenhum outro método para descobrir o verdadeiro. Mas parece-me que falha bastante ao fazer contínuas digressões e não se deter em explicar de modo exaustivo cada problema; isso mostra que não examinou as questões sistematicamente e que, não tendo levado em consideração as causas primeiras da natureza, de modo que sua construção é privada de fundamento<sup>8</sup>. (DESCARTES, 1898, p.380)

A recusa das causas primeiras por Galileu e pela ciência que vinha se instaurando acaba que, segundo Descartes, privando a ciência de fundamento, ou seja, se se ignora a metafísica se ignora, concomitantemente, a própria legitimidade da ciência<sup>9</sup>. O que Descartes quer dizer com isso é que embora Galileu tenha colocado em caracteres matemáticos sua observação da natureza, nada garante que a aceleração, por exemplo, sempre ocorrerá do mesmo modo, na medida que,

---

<sup>8</sup> le commenceray cete lettre par mes obferuations furle liure\* de Galilée^ le trouue en gênerai qu'il philofophe beaucoup mieux que levulgaire, en ce qu'il quitte le plus qu'il peut les erreurs de l'Efchole, & tafche a examiner les matièes phyfiques par des raifons mathématiques. En cela ie m'accorde entièrement avec luy & ie tiens qu'il n'y a point d'autre moien pour trouuer la vérité. Mais il me femble qu'il manque beaucoup en ce qu'il fait continuellement des digreffions & ne s'arefte point a expliquer tout a fait vne matièere; ce qui monffre qu'il ne les a point examinées par ordre, & que, fans auoir confideré les premières caufes de la nature, il a feulement cherché les raifons de quelques effets particuliers, & ainfy qu'il a bafti fans fondement.

<sup>9</sup> Isso mostra que a ciência cartesiana não rompe totalmente com uma certa concepção medieval e antiga de ciência, isto é, não consegue conceber o saber cinetífico prescindindo de uma metafísica.

em última instância, a razão pela qual se busca fundamentar essa proposição é a experiência, e a experiência não garante legitimidade para um discurso científico falar verdadeiramente sobre o mundo, já que ela sempre se mostra duvidosa e incerta. Um cético facilmente poderia colocar em xeque a validade de proposições desse tipo. O problema propriamente dito entre esses dois filósofos se encontra no estatuto do discurso científico (já que ambos filósofos concordam com o modelo matemático de compreensão do mundo), isso é, enquanto Galileu e a nova ciência pretende uma recusa da metafísica, Descartes pretende mostrar que a ciência não pode justificar-se a si mesma, só uma metafísica poderia fazê-lo; sendo assim, uma metafísica é necessária, ou melhor, uma *nova metafísica*, não mais aquela pensada pela escolástica-aristotélica, já posta em xeque pelas novas descobertas dadas pela *revolução científica*, mas sim uma metafísica que garanta e legitime o discurso científico a falar verdadeiramente sobre o mundo, uma metafísica como *epistemologia*.

Diferentemente de Galileu, Descartes estava preso a uma noção de ciência absoluta, isso fica claro na publicação da obra *Princípios de Filosofia* (ou *Principia philosophiae*), que tinha como intuito expor, na forma de um compêndio, um sistema inteiro de pensamento sobre a natureza da matéria, natureza da mente e a atividade de Deus em criar e pôr em movimento o universo. Com uma metáfora, Descartes ilustra seu sistema:

Assim toda filosofia é como uma árvore, cujas raízes são formadas pela metafísica, o tronco pela física e os ramos que saem deste tronco, constituem todas as outras ciências que, ao cabo, se reduzem a três principais: a medicina, a mecânica e a moral [...]. (DESCARTES, 1998, p. 39)

A metafísica como raiz, exposta na metáfora cartesiana, significa que é através dela que as demais ciências buscam legitimidade, nutrição adequada, solo firme para se apoiarem. Uma vez instaurada, todo mundo físico pode dela ser demonstrado por razões últimas<sup>10</sup>. E quais são as razões últimas demonstradas pela metafísica cartesiana? Deus (que Ele existe), a alma (que é substância pensante

---

<sup>10</sup> Uma ressalva aqui é importante; embora Descartes busque uma metafísica que legitime a nova ciência a falar verdadeiramente sobre o mundo, há uma dependência da física em relação à metafísica, e não o contrário, como pode dar-se a entender na exposição do texto. Desta forma, a metafísica, como ciência primeira, deve estabelecer os fundamentos da física, sendo ela (a metafísica) anterior e independente da física.

independente do corpo) e o corpo (que é substância extensa)<sup>11</sup>. A fundamentação da metafísica para com a física se dá mediante essas razões. Cabe nos determos brevemente a cada uma em particular, para entendermos como se dão as consequências delas na física e, posteriormente, observarmos a crítica de Newton a Descartes, o que fez do primeiro a voz ecoante entre os empiristas ingleses, principalmente em Hume

## 2.2 DESCARTES ENTRE FÍSICA E METAFÍSICA

Descartes nega os sentidos como via de acesso à natureza das coisas e afirma que só o pensamento pode fazê-lo, na medida que o pensamento não pode ser posto em dúvida, na verdade, ele é condição da própria dúvida: na pergunta “Será que penso? Já estou pensando”, “existo? Se penso, existo”. O pensamento, assim, é o que caracteriza a alma; a alma é coisa pensante<sup>12</sup> (*res cogitans*). Mas o que significa ser coisa pensante?

---

<sup>11</sup> O presente texto não pretende mostrar os processos que levaram Descartes a provar essas questões, já que sairia muito do tema proposto, mas apenas buscar entender as consequências da metafísica cartesiana na filosofia natural de Newton.

<sup>12</sup> Alma, pensamento e espírito são o mesmo em Descartes. Ele rejeita a concepção aristotélica da tripartição da alma e acaba reformulando toda sua concepção. A reformulação está na utilização do termo espírito quando se refere à alma. É uma novidade na medida que os escolásticos-aristotélicos entendiam por espírito somente a parte racional da alma humana, ou seja, espírito seria a terceira partição da alma, a alma intelectual. Na rejeição da tripartição, Descartes propõe que alma, em seu sentido original, só se refere ao espírito, negando o uso do termo às demais partições, que estariam ligadas ao corpo ou ao composto corpo-alma. Fica claro nessa citação em resposta a Gassendi (que apontou em Descartes um “equivoco” no uso da palavra alma, já que ele (Gassendi) não havia percebido que não havia equivoco algum, mas sim uma mudança de concepção) sua novidade acerca do tema: “Buscais aqui a obscuridade por causa do equivoco que reside na palavra alma, mas eu esclareci nitidamente tantas vezes que me envergonho de repeti-lo aqui; e é por isso que direi apenas que os nomes foram ordinariamente impostos por pessoas ignorantes, o que faz com que não convenham sempre propriamente às coisas que significam; no entanto, desde que foram aceitos, não temos liberdade de mudá-los, mas podemos apenas corrigir suas significações quando vemos que não são bem compreendidas. Assim, visto que os primeiros autores dos nomes talvez não distinguiram em nós aquele princípio pelo qual somos alimentados, crescemos e realizamos, sem o pensamento, todas as outras funções que partilhamos com os animais, daquele outro pelo qual nós pensamos, eles denominaram ambos os princípios com o mesmo nome de alma; e, vendo pouco depois que o pensamento era diferente da nutrição, deram o nome de espírito a esta coisa que em nós tem a faculdade de pensar e acreditaram que era a parte principal da alma. Mas eu, tendo cuidado que o princípio pelo qual somos alimentados é inteiramente diferente daquele pelo qual pensamos, disse que o nome alma, quando se refere ao mesmo tempo a um e outro, é equivoco, e que, para tomá-lo precisamente como esse primeiro ato ou essa forma principal do homem, ele deve ser somente entendido como aquele princípio pelo qual pensamos; desta maneira chamei-o o mais das vezes pelo nome de espírito, para evitar esse equivoco e essa ambiguidade. Pois não considero o espírito como uma parte da alma, mas como toda a alma pensante”. (DESCARTES, 2010, p. 255-256)

Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que imagina também e que sente. Certamente não é pouco se todas essas coisas pertencem à minha natureza. (DESCARTES, 2010, p. 145)

Ainda com o intuito de mostrar que é pelo pensamento que conhecemos as coisas verdadeiramente, não pelos sentidos, Descartes utiliza o exemplo da cera. Em linhas gerais, o exemplo da cera é o seguinte: Descartes toma uma cera que acaba de ser tirada da colmeia; ela tem certas características, doçura do mel que continha, ainda retém algo do aroma das flores, sua cor, figura, grandeza são aparentes; é dura, fria, se tocar e bater nela, produzirá algum som; enfim, tudo o que se pode observar. Mas quando a cera é aproximada do fogo, o aroma esvanece, sua cor muda, sua figura se perde, sua grandeza aumenta, torna-se líquida, aquecesse, mal se pode tocá-la, e se bater nela não produzirá nenhum som. A pergunta que Descartes faz é a seguinte: é a mesma cera? Sim. Mas como sei de que se trata da mesma cera se todas as qualidades sensíveis mudaram? Não se pode saber pelos sentidos, já que todas as coisas que caíram sobre eles foram alteradas, como cor, cheiro, gosto etc., no entanto a mesma cera permanece. É somente pelo pensamento que conseguimos ter acesso à verdadeira natureza da cera, que não se trata de uma coleção de sensações ou sentidos. O pensamento afasta todas as coisas que não pertencem à cera e a toma em si mesma, como algo extenso, flexível e mutável. Vale ressaltar que quando Descartes fala em flexível e mutável, não quer dizer que a cera pode assumir a forma redonda, quadrada ou triangular, mas sim infinitas formas. E conceber que ela pode assumir infinitas formas, é conceber pelo pensamento. “É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é quem concebe” (DESCARTES, 2010, p. 148). Dessa forma, podemos concluir que o pensamento é o que caracteriza a alma e é a partir dele que conhecemos verdadeiramente as coisas. Cabe agora sabermos o que é o corpo.

Da mesma forma do exemplo da cera, o corpo não se caracteriza por suas qualidades sensíveis, isto é, dureza, cor, peso, etc., pelos sentidos não podemos obter sua natureza. Mas se se abstrai todas essas qualidades sensíveis, o que

---



resta?<sup>13</sup> Resta o que lhe é próprio, sua natureza. “Sua natureza consiste apenas no fato de ser uma substância que tem extensão” (DESCARTES, 1985, p.60). O corpo não tem o atributo do pensamento, não é coisa pensante, é coisa extensa (*res extensa*), isto é, nada mais do que “[...] uma substância extensa em comprimento, largura e altura” (DESCARTES, 1985, p.64).

Este dualismo substancial corpo e alma é, de certa forma, excludente; excludente na medida que há uma independência de um em relação ao outro, já que ambas são de naturezas distintas. Se há essa exclusão, como se dão as percepções sensoriais, já que o pensamento se caracteriza de uma forma e o corpo de outra? As percepções sensoriais só se dão porque há o composto corpo-espírito e, por fazerem parte desse composto, as percepções sensoriais não podem gerar um conhecimento racional sobre a natureza das coisas, um conhecimento que só cabe ao pensamento:

Ora, essa natureza me ensina realmente a fugir das coisas que causam em mim o sentimento da dor e a dirigir-me para aquelas que comunicam algum sentimento de prazer; mas não vejo que, além disso, ela me ensine que dessas diversas percepções dos sentidos devêssemos jamais concluir algo a respeito das coisas que existem fora de nós, sem que o espírito as tenha examinado cuidadosa e maduramente. Pois é, ao que me parece, somente ao espírito, e não ao composto de espírito e corpo, que compete conhecer a verdade dessas coisas. (DESCARTES, 2010, p. 197).

Somente o pensamento pode conhecer a verdade das coisas, o composto corpo-alma se limita a um conhecimento prático, voltado à conservação da vida e está ligada às qualidades da matéria, o que dela não é essencial, como dureza, peso, cor etc.

A consequência direta desse dualismo é a identidade entre espaço e matéria. Se a natureza da matéria é extensão, isto é, comprimento, largura e altura, ela coincide com ideia de espaço. Um corpo e o espaço que ele habita são exatamente o mesmo, já que ambos compartilham a extensão como atributo essencial. “[...] a própria extensão é espaço contínuo, ao passo que o corpo é meramente uma parte modificada desse espaço, de tal forma que o espaço é simplesmente corpo em geral” (SKIRRY, 2010, p.154). Se espaço e matéria são o mesmo, disso se conclui a

---

<sup>13</sup> Abstrair aqui em sentido de que o pensamento tira de si mesmo essa compreensão, não dos particulares, como pensaria Locke.

rejeição da possibilidade do vazio. Se não há vazio, como se explica o movimento? Embora exista essencialmente uma identidade entre espaço e matéria, tal identidade se manifesta aos nossos sentidos de maneira diversa. Isso somente é possível porque o movimento é responsável pela divisibilidade na matéria.

[...] todas as propriedades que nela apercebemos distintamente apenas se referem ao fato de poder ser dividida e movimentada segundo as suas partes e, por consequência, poder receber todas as afecções resultantes do movimento dessas partes. (DESCARTES, 1985, p. 69).

O movimento, nas consequências da metafísica cartesiana, acaba que sendo uma condição *sine qua non* para divisibilidade da matéria. “Ou seja, o movimento – e consequentemente a divisibilidade – é o mais direto responsável pela diversidade de estados em que a matéria se encontra disposta, garantindo que esses estados possam ser apreendidos separadamente” (CALAZANS, 2012, p. 129). O movimento, assim, se apresenta como mediação entre a matéria e a maneira pela qual ela se apresenta aos sentidos, isto é, em suas qualidades particulares. Embora o movimento se apresente como mediação, não é assim que Descartes o define, já que essa mediação é mais uma consequência do movimento do que propriamente o que o caracteriza enquanto tal. Não é à toa que assim ele o define: “[...] o movimento é a translação de uma parte da matéria ou de um corpo da proximidade daqueles que lhe são imediatamente contíguos” (DESCARTES, 1985, p. 69). Essa definição exclui uma concepção vigente que entendia o movimento como passagem de um ponto A para um ponto B; Descartes toma essa concepção como uma “concepção de senso comum” que beira o relativismo, já que A pode estar em movimento em relação a B, mas não em relação a C.

Por exemplo, se vemos um homem sentado na popa de um barco que o vento leva para fora do porto e só fixarmos o barco, parecer-nos-á que este homem não muda de lugar, porque vemos que se mantém sempre na mesma posição relativamente às partes do barco; mas se fixarmos as terras vizinhas, parecer-nos-á que este homem muda continuamente de lugar porque se afasta de umas e aproxima-se de outras. (DESCARTES, 1985, p. 65).

Para resolver esse relativismo, Descartes, ao definir o movimento como translação de uma parte da matéria ou de um corpo de sua proximidade contígua, estabelece o referencial próprio do movimento, desta forma “[...] só podemos atribuir

ao mesmo móbil um único movimento, pois só existe uma determinada quantidade de corpos que o podem tocar ao mesmo tempo” (DESCARTES, 1985, p. 71). Para ilustrar essa questão, peguemos um exemplo; analisemos o movimento de um corpo particular, como o movimento de um braço. A possibilidade de tal movimento pode ter vários referenciais, como a nutrição que possibilita força ao braço, como o “espaço” que não possibilita resistência ao movimento do braço etc; mas nenhum desses se apresenta como o movimento próprio do braço, já que não há proximidade contígua, que seria os músculos que são estimulados por nervos.

Porém, para que essa vizinhança contígua possa servir de referencial, é necessário fixá-la, atribuindo-lhe o estado de repouso. Isso significa dizer que a atribuição de movimento a um corpo ainda se faz mediante a sua relação com outros; de tal modo que, se porventura fixarmos o corpo ao qual antes atribuíamos movimento, teremos que atribuir movimento à sua vizinhança contígua, que anteriormente havíamos posto em repouso. (CALAZANS, 2012, 134).

O repouso é condição do referencial na explicação, já que há atribuição de movimento de um corpo para outro. Embora um corpo possa participar de vários referenciais, como vimos, ele também pode participar de vários movimentos. O relógio, que tem um movimento próprio, participa do movimento do marinheiro, o marinheiro participa do movimento do barco, o barco participa do movimento do mar, o mar participa do movimento da terra (DESCARTES, 1985). Todos esses movimentos participam do relógio, apesar de que *basta ao conhecimento verdadeiro o movimento próprio de cada corpo que, por sua vez, é o movimento contíguo a ele.*

O fato de Descartes estabelecer como referencial para o movimento verdadeiro a vizinhança contígua do corpo considerado, ao invés de um referencial distante, aponta para um importante elemento do mecanicismo cartesiano, a saber, o projeto fundamentar as explicações mecânicas na ação direta de uma porção de matéria sobre outra, ou seja, na ação por contato. Isso eliminaria da filosofia natural quaisquer explicações que incluíssem ações à distância, bem como qualidades ocultas ou outras características que multipliquem a complexidade, atribuindo causas diferentes a fenômenos que poderiam ser explicados por uma única causa. Assim, Descartes estabelece as leis do movimento que, como um conjunto restrito e bem delimitado, submeteriam as explicações de todos os fenômenos relativos ao mundo material. (CALAZANS, 2016, p. 135).

Qual o papel de Deus nesse sistema? Onde Ele se encontra nisso tudo? Deus possibilita a garantia da unidade do movimento, já que Ele não muda. Por isso da necessidade de provar a existência de Deus nas *Meditações Metafísicas*.

Deus, tendo posto as partes da matéria em movimento de diversas maneiras, manteve-as sempre a todas da mesma maneira e com as mesmas leis que lhes atribuiu ao criá-las e conserva incessantemente nesta matéria uma quantidade igual de movimento (DESCARTES, 1985, p. 75).

Descartes apresenta duas causas para o movimento, uma universal, ou seja, Deus, que criou a matéria e impôs a ela uma certa quantidade de movimento e outra particular, que são as Leis da Natureza, isto é, a maneira como o movimento é transferido de uma parte da matéria para outra.

Como Deus não está sujeito à mudanças, agindo sempre da mesma maneira, podemos chegar ao conhecimento de certas regras a que chamo as Leis da Natureza, e que são as causas segundas, particulares, dos diversos movimentos que observamos em todos os corpos [...] (DESCARTES, 1985, p. 76).

Dos princípios metafísicos, como Deus, alma e matéria, Descartes deduz e fundamenta toda realidade física, que se resume na identidade entre matéria e espaço, que daí decorre a inexistência do vazio; além do movimento exercer o papel de mediação entre a matéria e a percepção de suas qualidades particulares através de suas divisões dadas por ele na matéria, o movimento se define pelo seu referencial contíguo; e Deus garante a regularidade das leis do movimento.

### **2.3 NEWTON E A CONSOLIDAÇÃO DA CIÊNCIA EXPERIMENTAL**

Ao ler Descartes, Newton aponta contradições em seu sistema e mostra que suas definições geram consequências absurdas. “[...] movimento é algo que acontece com respeito às partes deste espaço, e não com respeito à posição de corpos vizinhos; para que isso não seja tomado como gratuitamente contra o que afirmam os seguidores de Descartes, procurarei refutar as suas ficções (NEWTON, 1991, p. 210)”. Newton resume a teoria do movimento cartesiana em três proposições, que foi bem sintetizada por Sapunaru e colaboradores:

1) segundo a verdade das coisas, a cada corpo compete exclusivamente um movimento particular com relação às proximidades dos corpos que o tocam imediatamente e que são considerados como também estando em repouso com relação à proximidade de outros; 2) por um corpo deslocado no seu movimento local, pode-se entender não somente qualquer partícula de matéria, ou um corpo composto por partes relativamente em repouso,

mas tudo aquilo que é simultaneamente deslocado. Este tipo de movimento se daria de forma relativa, onde seria necessária a escolha de um referencial específico. Como, por exemplo, uma cabeça está parada em relação ao corpo, mas possui movimento em relação à outra pessoa que observa este corpo em movimento; e, 3) além do movimento peculiar a cada corpo, podem surgir inúmeros outros movimentos, por participação. Esta espécie de movimento, Descartes a descreve como sendo a ação em virtude da qual um corpo passa de um lugar a outro. Esse seria o movimento derivado que se daria devido à indefinição de um referencial, onde todos os corpos podem estar em movimento ou todos estão em repouso. (SAPURANU *et al.*, 2012, p.152).

Para Newton, essas concepções escondem uma contradição. Na parte terceira dos *Princípios*, especificamente do artigo 140, Descartes afirma que a terra e os demais planetas têm uma tendência ao afastarem-se do Sol mantendo uma devida distância em relação a ele. O Sol acaba aparecendo como referencial para explicação do movimento dos planetas. Mas como, pergunta Newton, se o Sol é um referencial distante? Descartes acaba utilizando a noção vulgar de movimento que antes negara.

Difícilmente se pode considerar coerente consigo mesmo o Filósofo, que utiliza como fundamento da filosofia o movimento entendido na acepção vulgar do termo – noção que pouco antes havia rejeitado – e agora rejeita esta noção como sendo totalmente inútil, sendo que anteriormente a tinha qualificado como sendo a única verdadeira e filosófica, em conformidade com a verdade das coisas. (NEWTON, 1991, p. 212).

A contradição não se encerra aí; além do Sol ser tomado como referencial para explicação do movimento planetário, tal referencial não está em repouso, como presume Descartes, isto é: como posso dizer que o sol é causa do movimento verdadeiro da terra, se o referencial é distante e, ao mesmo tempo, encontra-se em movimento? Descartes acaba deliberando o referencial, já que não se pode presumir como verdadeiro um repouso num referencial distante e em movimento. Dessas contradições, Newton mostra que a distinção feita por Descartes entre “movimento vulgar” e “movimento verdadeiro” acaba se tornando temerária.

Além das contradições apontadas por Newton, temos também as consequências<sup>14</sup> absurdas derivadas da noção de movimento cartesiana. Se se considera um corpo em movimento, apenas sua superfície se move, diz Newton, no sentido próprio cartesiano, já que sua vizinhança contígua, ou seja, suas partículas

---

<sup>14</sup> Newton enumera cerca de oito consequências, onde nos deteremos apenas a algumas, como forma de ilustração.

internas, não se deslocam com relação à superfície; em outras palavras, se o referencial do movimento da superfície é sua vizinhança contígua, então não há propriamente um movimento de suas partes, mas apenas uma participação no movimento. Isso implicaria em dizer, por exemplo, “[...] que ao chutarmos uma bola e vê-la como um todo se movimentar, na realidade, apenas a sua superfície estaria verdadeiramente se movendo e o seu interior permaneceria em constante repouso” (SAPURANU *et al.*, 2012, p. 154). Newton faz menção ao exemplo cartesiano do navio e diz:

Da mesma forma, um navio no mar estará ao mesmo tempo em movimento e parado, e isto sem tomar o movimento no seu sentido mais amplo e vulgar – segundo o qual existem inúmeros movimentos para um e mesmo corpo, porém na sua acepção filosófica – segundo a qual, diz ele, só existe o movimento para cada corpo, peculiar ao mesmo, conforme a natureza das coisas e não conforme a nossa imaginação. (NEWTON, 1991, p. 213).

Devido às contradições internas e às consequências absurdas dadas pelo sistema científico cartesiano, Newton reformula a noção de movimento como nada mais que uma mudança de lugar com relação ao espaço absoluto. E assim ele conclui: “[...] todos os movimentos, seja com respeito a corpos contíguos seja com respeito a corpos longínquos, constituem movimento num sentido igualmente filosófico.” (NEWTON, 1991, p.214). Ademais, Newton também aponta que as inferências cartesianas podem gerar o movimento sem atuação de nenhuma força, o que é absurdo, isso equivaleria dizer que “[...] se Deus fizesse com que cessasse repentinamente a revolução do nosso turbilhão, sem aplicar à terra qualquer força que pudesse fazê-la parar simultaneamente, Descartes diria que a terra estaria movendo no sentido filosófico” (NEWTON, 1991, p.214). As conclusões implicariam até mesmo “[...] que o próprio Deus não poderia gerar movimento em alguns corpos, mesmo que os impulsionasse com a maior força” (NEWTON, 1991, p.214).

Sem a noção de força, definida como: “[...] o princípio causal que produz o movimento e o repouso” (NEWTON, 1991, p. 231), seria impossível haver qualquer modificação do estado de movimento de um corpo. “Do que ficou dito se infere indubitavelmente que o movimento cartesiano não é movimento, pois não tem velocidade, nem definição, não havendo tampouco espaço ou distância percorrida por ele” (NEWTON, 1991, p. 217). A noção de força, além de explicar o movimento e

o repouso, dá um passo afrente na explicação de Galileu, corroborando sistematicamente.

Mostrando as contradições internas e as consequências absurdas do sistema cartesiano, Newton o destrói por dentro, elabora novos conceitos<sup>15</sup>, novas definições<sup>16</sup> e eleva a física a uma ciência que prescinde de metafísica<sup>17</sup>. Os efeitos dessa destruição reverberaram por toda Europa, principalmente entre os ingleses:

A opinião pública inglesa considera este último [Descartes] um sonhador, e o outro [Newton], um sábio. Pouca gente em Londres lê Descartes, cujas obras tornaram-se inúteis efetivamente. Muito pouco leem Newton, porque é preciso ser muito sábio para compreendê-lo. Mas todo mundo fala sobre os dois. Nada é atribuído ao francês; tudo, ao inglês. (VOLTAIRE, 1973, p. 30).

Se as conclusões e os princípios da física cartesiana que, por sua vez, tiram sua legitimidade na metafísica estão errados, então a destruição é total. Não é à toa que Voltaire atribui a Newton o termo “destruidor do sistema cartesiano” (VOLTAIRE, 1973). Mas em que propriamente errou Descartes? Onde está o erro fundamental? Se observamos os elementos da física newtoniana, observaremos que eles não partem, assim como partem os de Descartes, de modelos dedutivos-metafísicos. Sobre isso, Newton é bem claro em diversas passagens, tanto em sua obra prima *PMFN*, como na *Óptica*. A experiência aparece como método em suas conclusões, que vinha sendo negada por Descartes. Dessa forma, Newton segue a linha de Galileu e de outros pensadores, como mostrado anteriormente, quando se trata de método científico.

Vejamos o que Newton diz sobre o método científico, quando se refere à causa da gravidade em sua obra *PMFN*:

---

<sup>15</sup> Como a ideia de força.

<sup>16</sup> Newton redefine o conceito de lugar como “uma parte do espaço que uma coisa enche adequadamente”, o conceito de corpo “aquilo que enche um lugar”, conceito de repouso “a permanência no mesmo lugar”, o conceito de movimento “mudança de lugar”, etc. (NEWTON, 1991).

<sup>17</sup> Embora Newton reconhecesse o valor de Deus em seu sistema, há uma inversão de valores. Somente a partir da física que se pode chegar a uma metafísica, embora Newton não tenha se proposto a tanto, se limitando a fazer algumas menções. Ele chega a relacionar Deus com o conceito de espaço e imutabilidade “[...] o espaço é eterno em sua duração e imutável em sua natureza, o que ocorre por ser ele o efeito que deriva de um ser eterno e imutável” (NEWTON, 1991, p. 223). É a partir da física que se pode fazer alguma menção à metafísica: “E embora cada passo verdadeiro feito nesta filosofia não nos leva imediatamente ao conhecimento da Primeira Causa, entretanto nos leva mais próximo dele, e por essa razão deve ser altamente prezada” (NEWTON, 1991, p. 188).

Mas aqui não fui capaz de descobrir a causa dessas propriedades da gravidade a partir dos fenômenos, e não construo nenhuma hipótese; pois tudo que não é deduzido dos fenômenos deve ser chamado uma hipótese; e as hipóteses, quer metafísicas ou físicas, quer de qualidades ocultas ou mecânicas, não têm lugar na filosofia experimental. **Nessa filosofia as proposições particulares são inferidas dos fenômenos, e depois tornadas gerais pela indução**<sup>18</sup>. Assim foi que a impenetrabilidade, a mobilidade e a força impulsiva dos corpos, e as leis do movimento e da gravitação foram descobertas [negrito meu]. (NEWTON, 1991, p.170).

Apesar de estar explícito na citação acima que Newton utiliza da indução como método científico, observamos na mesma obra o modelo de explicação geométrico defendido por Descartes, isto é: definições, axiomas, teoremas, etc. Mas isso não se mostra um problema à física de Newton, já que os axiomas (ou *leis do movimento*, como ele mesmo intitula) são posto à prova pela indução. A partir disso é que uma lei geral pode ser estabelecida. Em outra passagem, dessa vez na *Óptica*, o método de investigação, que ele divide em *análise* e *composição*, fica ainda mais evidente. O autor fala que o método de análise, ou seja, experimento e observação, precede o método de composição, que é a lei geral estabelecida, mesmo na matemática isso ocorre<sup>19</sup>. Vejamos esta citação da *Óptica* que, embora longa, é absolutamente necessária para compreensão do assunto.

Como na matemática, assim também na filosofia natural, a investigação de coisas difíceis pelo método de análise deve sempre preceder o método de composição. **Esta análise consiste em fazer experimentos e observações, e traçar conclusões gerais deles por indução, não se admitindo nenhuma objeção às conclusões, senão àquelas que são tomadas dos experimentos**, ou certas outras verdades. Pois as hipóteses não devem ser levadas em conta em filosofia experimental. E apesar de que a argumentação de experimentos e observações por indução não seja nenhuma demonstração de conclusões gerais, ainda assim é a melhor maneira de argumentação que a natureza das coisas admite, e pode ser considerada mais forte dependendo da maior generalidade da indução. Exceção decorre dos fenômenos, geralmente a conclusão pode ser formulada. Mas se em qualquer tempo posterior, qualquer exceção decorre dos experimentos, a conclusão pode então ser formulada com tais exceções que decorrem deles. **Por essa maneira de análise podemos proceder de compostos a ingredientes, de movimentos às forças que os produzem; e, em geral, dos efeitos às suas causas, e de causas particulares à**

---

<sup>18</sup> Notemos que o uso que Newton faz da indução é um uso ativo e não passivo, isto é, a indução se mostra no experimento de comprovação para a generalização.

<sup>19</sup> No caso da matemática, o método de análise não seria, evidentemente, a experimentação e observação, já que seria absurdo. O fato é que há nela alguma análise, não de cunho experimental, mas que compõe um modelo de composição. Newton não explica bem esse método de análise e composição quando se trata da matemática, o que se presume, seguindo o seu raciocínio, é que um teorema, por exemplo, seria um composto, onde sua análise seria os processos que levam à composição do teorema. Desta forma, pode-se aplicar a ambas as ciências, sejam naturais, sejam exatas. A citação que se segue talvez esclareça esse ponto.



**causas mais gerais, até que o argumento termine no mais geral.** Este é o método de análise; e a síntese consiste em assumir as causas descobertas e estabelecidas como princípios, e por elas explicar os fenômenos que procedem delas, e provar as explicações [negrito meu]. (NEWTON, 1991, p. 204-205).

Está claro nas passagens acima que Newton estabelece o método científico de investigação a partir da experiência e da observação<sup>20</sup>; mas vale lembrar que sua filosofia se limita à física<sup>21</sup>, isto é, à filosofia natural (ou às causas segundas). Dessa forma, todos os outros ramos do saber englobados pelo sistema cartesiano, embora abalados pelas críticas (já que por ser um sistema se estabelecia como um todo), não foram reavaliados e nem sujeitos a uma análise crítica por Newton. Coube a outros filósofos, influenciados por esses feitos, continuar de onde ele parou, ou seria melhor dizer: abordar os temas que Newton não abordou e acabar de vez com as pretensões paradigmáticas cartesianas. Os empiristas surgem assim como os filósofos que, tendo Newton como referencial, irão abordar a mente humana e o conhecimento humano em nova perspectiva, isto é, através do método experimental já solidificado pela ciência newtoniana<sup>22</sup>. Enquanto Descartes abordava a mente humana e o conhecimento humano por preceitos metafísicos, os empiristas abordarão por preceitos experimentais, atitude essa herdada diretamente da prevalência das consequências da física newtoniana frente a metafísica/física cartesiana.

## 2.4 LOCKE E A EXPERIÊNCIA COMO LEGITIMADORA

Na *carta ao leitor*, em seu *EEH*, Locke é bem claro ao apontar o papel de seu projeto filosófico em relação aos mais eminentes filósofos de seu tempo:

---

<sup>20</sup> Embora a questão do método científico possa ser questionado em Newton, já que os modelos matemáticos e geométricos se sobressaem, o fato é que os seus contemporâneos empiristas assim o entenderam, que é basicamente o que nos interessa aqui.

<sup>21</sup> Como dito anteriormente, há menções à possibilidade de uma metafísica em Newton, mas não foi um projeto no qual ele tenha se interessado diretamente.

<sup>22</sup> Utilizar o método newtoniano não impede que os empiristas estejam sempre em alinhamento direto com Newton. Há, como já dito, divergências entre Newton e Berkeley, por exemplo. O presente texto não tem como intento analisar as diferenças entre Newton e os empiristas, mas sim se limita a apontar a influência do método newtoniano nas análises desses filósofos, especificamente na *Ciência do Homem* de Hume.

Mas nem todos podem aspirar a ser um Boyle, ou um Sydenham; e numa altura em que brilham mestres como Huyges, e o incomparável Newton e outros da mesma estatura, **já é ambição o bastante a de ser um simples operário aplicado a limpar e desobstruir de velharias o caminho do saber** [negrito meu]. (LOCKE, 2010, p. 10)

“Limpar e desobstruir o caminho do saber” é uma forma modesta de dizer que sua obra serve à ciência de seu tempo, é útil à ela. Dessa forma, o projeto lockeano se apresenta como um projeto de análise, não de descoberta, isso quer dizer que ele não surge como uma ciência, onde se propõe a descobrir novas causas ou princípios gerais, mas apenas a corroborar com ela destruindo velhos *ídolos*. E como se dá esta corroboração? Investigando “[...] qual a origem, a veracidade e a extensão do conhecimento humano, e quais são os fundamentos e graus da *crença*, da *opinião* e do *assentimento*”. (LOCKE, 2010, p. 21-22). O projeto lockeano é claramente uma epistemologia. Da mesma forma que Newton substituiu a ciência natural cartesiana pela sua, Locke, dentro de um pano de fundo newtoniano, tentará fazer o mesmo em relação à epistemologia cartesiana; não é à toa que o primeiro capítulo do primeiro livro de seu *EEH* é intitulado “*Não há princípios especulativos inatos*”, crítica direta a Descartes<sup>23</sup>, seguindo a mesma linha de Newton, isto é, corroendo a teoria cartesiana por dentro, mostrando suas contradições e suas consequências absurdas.

Para mostrar o absurdo das ideias inatas, Locke levanta uma série de argumentos; vejamos alguns. O filósofo pega um princípio axiomático dessa teoria: “*o que é, é e é impossível que a mesma coisa seja e não seja*”. Segundo o autor, a razão desse princípio ser reconhecido como inato está no *consenso universal*. No entanto, “[...] nem as crianças nem os idiotas têm delas o menor conhecimento. E tanto bastará para destruir o consenso universal exigido pelas verdades inatas”. (LOCKE, 2010, p. 33). O que Locke quer dizer com isso é que se essas ideias são tidas como inatas, isto é, impressas desde o nascimento, elas deveriam ser de imediato reconhecidas por todas as classes e gêneros que possuem alma, no entanto isso não se dá. Dizer que certo princípio está no espírito e uma certa classe (crianças e loucos) ignora, não é razão suficiente para deduzir daí que há ideias inatas, muito pelo contrário, só mostraria que certas pessoas têm e outras não,

---

<sup>23</sup> Talvez nem tão direta assim, já que abarca a teoria inatista em geral. Sheridan nos diz que “Pensadores inatistas, de modo geral, acreditavam que o conhecimento de Deus e de nossos deveres morais (entre outras coisas) reside na mente desde o nascimento. Existiam versões mais fortes e mais fracas desta posição no século XVII” (SHERIDAN, 2013, p. 18-19).

desta forma, não haveria universalidade que garantiria uma razão para o inatismo. “Dizer que, ao mesmo tempo, uma noção está impressa no espírito e que este a ignora e nunca dela teve conhecimento, é o mesmo que dizer que tal impressão não é coisa nenhuma”. (LOCKE, 2010, p. 33). Locke diz mais sobre essa questão:

Mais: a ser assim, teríamos de admitir como estando gravadas na alma verdades que nunca chegam a ser conhecidas, pois cada homem, por muito que viva, morrerá sempre na ignorância de conhecimentos ao seu perfeito alcance. Ora, dizer que estão gravadas na alma são inatas todas as verdades que o homem conheça ou passa vir a conhecer é, pelo menos, falar com muito pouco rigor; e, no fundo, embora se pretenda o contrário, é coincidir com aqueles que negam os princípios inatos. Pois, que eu saiba, nunca ninguém negou que a alma fosse capaz de conhecer várias verdades. É a capacidade, dizem, que é inata. O conhecimento é adquirido. (LOCKE, 2010, p. 34).

Poder-se-ia dizer que as crianças não reconhecem tais ideias porque não chegaram à idade da razão. Se assim fosse, a razão não passaria de uma faculdade que deduz verdades desconhecidas de proposições conhecidas, já que estar no espírito, implica, necessariamente, serem conhecidas<sup>24</sup>. Mesmo assumindo isso como verdadeiro, existe uma boa parte dos homens que passam pela idade da razão e ignoram completamente essas verdades. Locke lança uma série de argumentos contra o inatismo que depois de expô-los, mostrando seus problemas de justificação, acaba que propondo sua explicação alternativa e menos problemática na formação do conhecimento humano “[...] os sentidos deixam entrar as ideias particulares e com elas como que abastecem um armário ainda vazio; depois o espírito vai-se familiarizando com elas, alojando-as na memória e dando-lhes nomes; por último, faz sobre elas abstrações [...]”. (LOCKE, 2010, p.39). É na experiência que há a legitimidade de ideias abstratas, não na tese comumente aceita do inatismo.

De onde obtém esta prodigiosa abundância de ideias, que a activa e ilimitada fantasia do homem nele pintou, com uma variedade quase infinita? De onde tira todos os *materiais* da razão e do conhecimento? A isto respondo com uma só palavra: da EXPERIÊNCIA. (LOCKE, 2010, p.106).

---

<sup>24</sup> Estar na consciência e não ser consciente (ou estar no pensamento e não ser pensado), é um tanto contraditório para Locke, pois, caso contrário, teríamos que assumir um inconsciente (não freudiano) onde as verdades estariam “adormecidas”. Desta forma, cairíamos no mesmo problema dito anteriormente, dizer que certas verdades estão no espírito e que o mesmo as ignora.

Com Locke temos a consolidação da experiência como fundamento último de todo conhecimento humano, uma vez que todo material do pensamento deriva da experiência. A partir desse estabelecimento paradigmático, o filósofo irá explicar os processos de aprendizagem desde o nascimento até o uso da razão. Todas as ideias ou todos os materiais do pensamento derivam da experiência, essas ideias entram na nossa mente por duas fontes, segundo o autor, pela sensação e pela reflexão. “Estas duas fontes, isto é, as coisas externas materiais, como objectos de SENSACÃO, e as operações internas da nossa mente, como objectos da REFLEXÃO, são, para mim, os únicos princípios de onde todas as nossas ideias originalmente procedem. (LOCKE, 2010, p. 108).” As ideias advindas da sensação se referem aos objetos externos, como quando vemos uma rosa, quando sentimos seu cheiro etc., já as ideias de reflexão têm a ver com as operações da mente quando recebe essas ideias, como quando desejamos, deliberamos, lembramos etc.<sup>25</sup> Embora essas sejam as fontes de nossas ideias, elas, isto é, as ideias, se dividem em simples e complexas. As ideias simples são ideias que não cabem divisão, como as ideias de cor específica, cheiro específico, gosto específico etc. Seguindo o exemplo da rosa acima citado, tal ideia seria uma ideia complexa, já que possui várias ideias simples conectadas, como a cor vermelha, a textura específica, o cheiro específico. As ideias complexas são uma coleção de ideias simples e elas identificam propriamente o que é a imagem mental de uma coisa.

Ainda detendo-se à natureza das ideias, Locke faz a seguinte importante ressalva sobre elas “[...] será conveniente distingui-las *enquanto são ideias ou percepções na nossa mente e enquanto são modificações da matéria nos corpos que causam em nós essas percepções* (LOCKE, 2010, p.156)”.<sup>26</sup> Enquanto as ideias são percepções, são semelhantes aos objetos percebidos, fazendo deles suas causas.

Assim, uma bola de neve tem a potência de produzir em nós as ideias de branco, frio e redondo; e essas potências de produzir em nós essas ideias, enquanto estão na bola de neve, chamo-as qualidades; enquanto são sensações e percepções no nosso entendimento, chamo-as ideias. Se algumas vezes falo dessas ideias como se elas estivessem nas próprias

---

<sup>25</sup> Essas distinções, inclusive as ideias simples e complexas, que veremos logo a seguir, participam de todas as noções dos empiristas posteriores, como Berkeley e Hume.

<sup>26</sup> Descartes fez essa distinção em sua terceira meditação, quando se preparava para provar a existência de Deus.

coisas, deve-se partir do princípio de que eu pretendo com isso significar as qualidades que se encontram nos objetos que produzem em nós essas ideias. (LOCKE, 2010, p. 156)

As ideias são as representações das coisas, isto é, são os efeitos causados pelas qualidades que os objetos causam em nós. As sensações são afetadas por essa potência que nos imprime as qualidades dos objetos. Desta forma, nos corpos deve-se distinguir certas qualidades, já que há a potência de imprimir as qualidades e as qualidades captadas pelas sensações. Para explicar essas qualidades Locke as divide em duas: *Qualidades primárias* e *qualidades secundárias*.

*Qualidades primárias* são as qualidades “[...] inteiramente inseparáveis do corpo, qualquer que seja o estado em que se encontre, de modo que ele as conserva sempre em todas as alterações e mudanças que sofra, por maior que seja a força que possa exercer-se sobre ele” (LOCKE, 2010, p. 157). Estando completamente alinhado com Newton, Locke diz que as qualidades primárias da matéria são: solidez, extensão, figura, movimento ou repouso. Qualidades primárias são ideias abstratas tiradas da unidade da matéria, isto é, abstraídas do que a heterogeneidade da matéria tem em comum. Já as *qualidades secundárias* “[...] não são mais do que potências para produzir em nós várias sensações por meio das suas qualidades primárias, isto é, pelo volume, pela figura, pela textura e movimento das suas partes insensíveis. Tais são as cores, os sons, os paladares, etc” (LOCKE, 2010, p. 157-158). As qualidades secundárias são as particularidades causadas pelo movimento da matéria em nós, isto é, são causadas pela ação das qualidades primárias. Desta forma, há um movimento na matéria que afeta nosso corpo, seguindo por nossos nervos até chegar ao cérebro, produzindo assim a sensação, as ideias particulares do objeto. As sensações estão em nós, não estão propriamente no objeto, o que está no objeto são as qualidades primárias, que são inseparáveis deles.

[...] quem considerar que o mesmo fogo que a certa distância produz sensação de calor, causa em nós, se nos aproximamos mais, uma sensação bem diferente, isto é, a de dor; quem, digo, refletir sobre isto, deverá perguntar-se a si próprio qual a razão que o leva a afirmar que a sua ideia de calor, nele produzida pelo fogo, *está realmente no fogo*, e que a sua ideia de dor, do mesmo modo causada pelo fogo, *não* está no fogo. Por que razão a brancura e a frieza hão de estar na neve e a dor não, já que ela produz em nós todas essas ideias, o que só pode fazer por meio do volume, da figura, do número e do movimento das suas partes sólidas? (LOCKE, 2010, p. 160).

Sheridan percebeu bem quando disse que “As qualidades primárias fornecem a história causal básica de todas as nossas ideias básicas de substâncias” (SHERIDAN, 2013, p.36). Sendo assim, há, em Locke, uma substituição da ideia de substância pela ideia de qualidades primárias. Vale ressaltar que embora Locke por vezes tenha atribuído as qualidades primárias uma existência real, ele a toma como uma hipótese de explicação, na verdade a melhor hipótese, já que explica bem seu objeto e é baseado, assim como Newton, na experiência como fundamento: “Mas quem não quiser enganar-se a si próprio deverá construir as suas hipóteses sobre factos e demonstrá-las pela experiência sensível, em vez de estabelecer uma presunção de factos a favor da hipótese [...]” (LOCKE, 2010, p. 114).

Locke ainda levanta objeções à verdade cartesiana do pensamento, onde ele afirma que sempre pensamos: “*Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir” (DESCARTES, 2010, p. 144). Se a essência do homem é o pensamento, isto é, o pensamento é o que determina o ser humano enquanto ser humano, se deixássemos de pensar, deixaríamos de ser. Desta forma, seja acordado ou dormindo sempre pensamos. Algumas objeções sobre isso, antes mesmo de Locke, já foram apontadas por Gassendi, onde Descartes responde: “Mas, dizeis, sentis dificuldade em saber se “eu não considero portanto que a alma sempre pense”. Mas porque não poderia ela sempre, uma vez que é uma substância pensante?” (DESCARTES, 2010, p. 256). A crítica de Locke a Descartes está no absurdo dessa hipótese, já que a experiência mostra que nem sempre pensamos. “Despertai um homem de um sono profundo e perguntai-lhe em que pensava nesse momento. Se ele próprio não tem consciência de ter pensado no que quer que seja, só um grande adivinho lhe poderá garantir que ele efetivamente estava a pensar” (LOCKE, 2010, p.122). Quando a tese cartesiana é posta à prova na experiência ela não se sustenta. O que a experiência em última instância nos mostra, segundo Locke, é que:

[...] é igualmente possível que a alma não esteja sempre a pensar e que é muito mais provável que algumas vezes não pense do que, com frequência, pense durante um longo espaço de tempo, sem ter consciência daquilo que pensa, no momento imediatamente a seguir (LOCKE, 2010, p.121).

A hipótese cartesiana de que o pensamento sempre pensa não passa pelo crivo da experiência. E se acaso aceitarmos tal hipótese, consequências absurdas poderão ser defendidas, como: “Se dizem que o homem sempre pensa, mas nem sempre conscientiza, poderia igualmente dizer-se que o corpo é extenso, sem ter partes” (LOCKE, 2010, p. 122). Assim Locke limita todo conhecimento humano à própria experiência, não se pode estabelecer hipóteses que ultrapassem ou que contradigam o campo da experiência, caso contrário, não passaria de especulações absurdas sem o menor contato com a verdade efetiva dos fatos. E isso, como veremos, Hume herdará completamente.

As concepções empiristas de Locke logo ganharam voz na Inglaterra, Voltaire, mais uma vez, em suas *Cartas Inglesas*, tece vários elogios a sua filosofia, chegando a dizer: “Locke devolveu a razão humana para o homem, como um excelente anatomista explica as molas do corpo humano. Apoia-se no archote da física; algumas vezes ousa falar afirmativamente, mas também ousa duvidar”. (VOLTAIRE, 1973, p.27). Um dos filósofos mais influenciados e críticos da obra de Locke foi George Berkeley<sup>27</sup>, que em seu *TPEH* além de apontar erros nas concepções de Locke sobre qualidades primárias e secundárias, levanta um princípio fundamental *esse est percipi* que influenciará profundamente a filosofia de David Hume.

## 2.5 BERKELEY E O ESSE EST PERCIPI

Berkeley acreditou ter encontrado a causa das contendas sem fim entre os filósofos, contendas essas que levaram alguns até mesmo a duvidarem da capacidade do entendimento humano de resolvê-las, se entregando a um completo ceticismo. Essas intermináveis disputas se dão, segundo o autor, não por incapacidade ou imperfeição de nosso entendimento, mas sim pelo mau uso que fazemos de nossas faculdades, adotando “[...] falsos princípios que têm sido aceitos e que poderiam ter sido evitados.” (BERKELEY, 2010, p. 35). “[...] primeiro

---

<sup>27</sup> Vale ressaltar que a obra *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano* de Leibniz também foi uma crítica aos princípios estabelecidos por Locke em seu *EEH*. Apesar de tecer críticas a Locke, assim como Berkeley o fez, Leibniz critica o empirismo de modo geral, diferentemente de Berkeley que, embora critique Locke, ainda tem por base o empirismo como fundamento.

levantamos a poeira e depois nos queixamos por não ver.” (BERKELEY, 2010, p. 35). E é justamente este o propósito de sua filosofia:

Meu propósito é, portanto, tentar descobrir os princípios que introduziram todas as dúvidas e incertezas, esses absurdos e contradições nas diversas seitas filosóficas, a tal ponto que os homens mais sábios chegaram a pensar que a nossa ignorância é incurável, imaginando que ela surge da fraqueza e da limitação natural das nossas faculdades. (BERKELEY, 2010, p. 35)

O falso princípio que mais tem introduzido dúvidas e incertezas nas seitas filosóficas é “[...] à opinião de que a mente tem o poder de formar *ideias abstratas* ou noções das coisas.” (BERKELEY, 2010, p. 36). Berkeley diz que quem não estiver completamente alheio às disputas filosóficas perceberá que boa parte dos filósofos, principalmente os que trabalham com lógica e metafísica, inclui em seus repertórios tais noções. Apesar das ideias abstratas remontarem a Platão, o alvo que o autor pretende atingir é John Locke<sup>28</sup>. Daniel Flage sugere duas possíveis razões para Berkeley concentrar sua crítica a Locke: “Em primeiro lugar, a obra de Locke era recente e familiar. Em segundo lugar, Berkeley parece ter considerado a explicação de Locke a melhor disponível.” (FLAGE, 2004, p. 7). Mas o que são, propriamente, ideias abstratas? Ideias abstratas são ideias que a mente abstrai de si (como pensam os inatistas) ou dos particulares (como pensam os empiristas) criando noções de coisas. E essas ideias se dão tanto acerca de qualidades ou propriedades, quanto acerca de substâncias. Por exemplo, digamos de um objeto que tenha extensão específica, cor específica e movimento específico; a mente divide tal objeto em partes simples, considerando cada uma em si, independente das outras, e assim forma as ideias abstratas de extensão, cor e movimento (não mais específicos, mas sim abstratos). Berkeley deixa isso bem claro nesta importante passagem:

Além disso, quando a mente observa que nas extensões particulares percebidas pelos sentidos há algo comum e semelhante em todas elas, e alguns outros aspectos peculiares a cada uma, como esta ou aquela figura ou grandeza, e que as distingue umas das outras, ela considera separadamente e seleciona sozinha o que é comum, formando, a partir disso, uma ideia mais abstrata de extensão, a qual não é nem linha, nem

---

<sup>28</sup> A crítica em si atinge tanto os filósofos que tomam as ideias abstratas como inatas, no caso de Platão e Descartes, por exemplo, como aqueles que as tomam como criadas ou formuladas pela experiência, como Aristóteles e Locke.



superfície, nem sólida, nem tem nenhuma figura ou grandeza, mas uma ideia inteiramente prescindida de todas essas. Da mesma forma, quando a mente deixa de lado nas cores particulares percebidas pelos sentidos que as distingue uma das outras e retém somente aquilo que é comum a todas, forma uma ideia da cor em abstrato, a qual não é nem vermelha, nem azul, nem branca, nem nenhuma cor determinada. E, da mesma maneira, ao considerar o movimento separadamente, não apenas do corpo que se move, mas também da trajetória que ele descreve ao se mover e de todas as direções e velocidades particulares, forma a ideia abstrata de movimento, a qual igualmente corresponde a todos os movimentos particulares que possam perceber pelos sentidos. (BERKELEY, 2010, p. 37)

A citação acima está coberta por uma ironia, pois logo mais adiante Berkeley nos diz:

Se outros têm essa maravilhosa faculdade de *abstrair suas ideias*, é algo que poderão dizer melhor do que ninguém. Quanto a mim, posso dizer, certamente, que tenho a faculdade de imaginar ou de representar para mim as ideias daquelas coisas particulares que percebi e de combiná-las e dividi-las das mais variadas maneiras (BERKELEY, 2010, p. 29).

Segundo Berkeley, não conseguimos conceber tais ideias abstratas, ou quaisquer delas, pois quando as representamos as fazemos de maneira particular, como por exemplo, a ideia de homem que para concebê-la teremos que imaginar branco, ou preto ou moreno, direito, curvo, alto ou baixo etc., ou um dos exemplos citados acima, como o de movimento, que para ser concebido teria que ser imaginado um corpo rápido ou lento, curvilíneo ou retilíneo. Se pensarmos: o que seria um homem abstrato? Seria um homem que não teria idade, tamanho ou cor definida, mas concomitantemente estariam inclusas todas as características possíveis, como todas as cores, idades e tamanhos; da mesma forma seria o movimento, não poderia ser um corpo rápido ou lento, curvilíneo ou retilíneo, mas perpassa por todos os corpos seja lento ou rápido, curvilíneo ou não. Berkeley aqui tem como intento mostrar que só podemos pensar ou conceber a ideia de homem com tais características, possuindo tamanho definido, cor definida e figura definida. Desta forma, tais ideias ditas abstratas não possuem o menor significado, já que não podemos sequer concebê-las ou representá-las, acabando, assim, com a distinção feita por Locke entre qualidades primárias e qualidades secundárias, já que as

primeiras se remeteriam à ideias abstratas que causavam em nós as ideias particulares<sup>29</sup>.

Essa crítica feita por Berkeley pode passar despercebida uma outra questão. Tanto em Descartes, como em Locke, a imaginação é uma faculdade que representa o particular, isto é, a imagem. Já o entendimento é a faculdade pela qual representamos o abstrato<sup>30</sup>, isto é, o universal. Se não há ideias abstratas, como podemos falar em universais e em que o entendimento se distinguiria da imaginação? De fato, Berkeley inaugura um novo conceito de entendimento que, ligado à imaginação, passa a ser ciência, isso influenciará profundamente Hume. Ciência trabalha com *ideias gerais* e não com ideias abstratas, dirá o autor. *Ideias gerais* são ideias particulares das quais representam todas as outras ideias particulares do seu gênero. Nas palavras de Berkeley: “(...) uma ideia considerada em si é particular, mas ao representar ou significar todas as outras ideias particulares do mesmo tipo torna-se geral” (BERKELEY, 2010, p. 43). Peguemos um homem particular e ele representaria todo o homem da mesma espécie. Poderíamos aqui dizer: mas para que possamos minimamente perceber uma unidade entre os homens particulares, temos que pressupor uma ideia abstrata do mesmo. A resposta é a mesma, não há necessidade alguma de nos remetermos às ideias abstratas, mas sim às relações. A universalidade não está no homem particular ou na ideia abstrata, mas nas *relações de ideias*. “A *universalidade*, até onde posso compreendê-la, não consiste na natureza ou na concepção positiva e independente de alguma coisa, mas na *relação* que ela possui com os particulares significados ou representados por ela.” (BERKELEY, 2010, p. 46).

A ideia tomada em si mesma não possui universalidade alguma, sua universalidade está nas relações que ela estabelece com as demais ideias. As relações são percebidas pelo entendimento, diz Berkeley, nos mostrando o novo papel do entendimento humano. Enquanto a imaginação representa as ideias particulares, o entendimento será a capacidade pela qual percebe as relações ou

---

<sup>29</sup> Apesar da crítica de Berkeley à distinção entre qualidades primárias e secundárias feitas por Locke, se olharmos mais de perto tal crítica veremos que ela é mais ampla. A crítica se refere as ideias abstratas de modo geral, onde as qualidades primárias fazem parte; desta forma, não se trata de uma crítica direcionada a elas, já que, por exemplo, a ideia de homem ou humanidade, embora abstrata, não é uma qualidade primária.

<sup>30</sup> Embora para Descartes esse abstrato se dê por inatismo e para Locke por experiência, o fato é que os dois reconhecem tais ideias como abstratas.

conexões com outros particulares que as fazem ideias gerais<sup>31</sup>. Desta forma, para haver universalidade não temos que pressupor nenhuma ideia abstrata, mas sim relações de ideias, como por exemplo: digo que todas essas maçãs que aqui vejo são maçãs porque há *semelhança* entre elas. A *semelhança*, que por sua vez é uma relação, não pode ser entendida como abstrata, mas como uma representação particular de relações particulares. Sendo assim, as relações são condições para que possamos pensar em universalidade; se quisermos falar em ser humano peguemos Pedro, que representaria todos os outros homens particulares em seu grau de relação.

A origem das ideias abstratas, segundo diz Berkeley, surgiram da opinião de que para cada palavra haveria um significado, e desta forma houve milhares de escrúpulos entre os filósofos, onde atribuíam palavras sem o menor significado, não denotando nada. E se quisermos percorrer o caminho da verdade, da ciência, basta nos “afastarmos das palavras”. “Basta-nos retirar o véu das palavras para contemplar a mais bela árvore da ciência, cujos frutos são excelentes e estão ao alcance de nossas mãos” (BERKELEY, 2010, p. 56).

Berkeley, como veremos, será um dos filósofos que mais influenciou Hume, principalmente por ele ter tornado a imaginação inseparável da construção do conhecimento, da ciência. O conceber não tem mais uma dualidade, conceber é imaginar. E o entendimento agora é entendido como a capacidade pela qual percebe as relações ou conexões contidas nas ideias.

Como a imaginação é o único acesso que temos ao mundo, não há nada anterior a ela, isso equivale dizer que não há nada, no âmbito das ideias ou do conhecimento humano, que cause a existência das sensações diferentemente do seu ser percebido. O ser de uma coisa, diz Berkeley, está em ser percebido esse *est percipi*. Com a eliminação da distinção entre qualidades primárias e secundárias, o Ser da ideia está em seu ser percebido, nada devendo a alguma anterioridade da matéria ou tendo alguma existência externa à mente. Para que possamos compreender melhor esse princípio berkeleyano, basta recordarmos do que disse Descartes nas *Regras para direção do Espírito*, especificamente na regra XII, que: “No que concerne o conhecimento, só é preciso levar-se em consideração duas

---

<sup>31</sup> Não há uma elevação de grau. Quando a ideia particular é representada e depois relacionada, não se tira daí o abstrato dela, mas sim ela continua em seus graus imaginários.

coisas: nós, que conhecemos, e os objetos que devem ser conhecidos.” (DESCARTES, 2010, p. 443.) O conhecimento segundo Descartes se dá nesta relação de dualidade sujeito-objeto. Contudo, para Berkeley essa relação é problemática, pois não temos o objeto independente do ser percebido. O “objeto” já é dado na percepção, no perceber, então para o filósofo não há propriamente objeto, mas sim percepção. Não há uma distinção do objeto e de como percebemos o objeto, já que ele (o objeto) já aparece na mente, é percepção. Se não há diferença entre o objeto e a percepção dele e toda percepção é uma percepção da mente, todas as coisas percebidas estão na mente e seu ser depende dela. Berkeley leva seu princípio às últimas consequências, dizendo ser até mesmo uma contradição tentar conceber o ser de uma coisa fora do seu ser percebido. Se nunca chegarmos a perceber alguma coisa, essa coisa nunca terá uma existência. “[...] que a existência independente de coisas não pensantes são palavras sem sentidos ou que encerram uma contradição. Isso é o que eu repito e inculco, e com toda sinceridade recomendo ao atento pensar do leitor (BERKELEY, 2010, p.73).

É importante apontar também que esse princípio berkeleyano tem duas consequências fundamentais. A primeira é um idealismo absoluto, já que não há nada fora da mente. A segunda é o imaterialismo, se tudo é mental a matéria não existe. Tudo se resume à mente e suas ideias.

Vemos somente as aparências, não as qualidades reais das coisas. Não podemos conhecer real e absolutamente, ou em si mesmo, o que são a extensão, a figura ou o movimento de uma coisa, mas somente a proporção ou relação que mantêm com os nossos sentidos. (BERKELEY, 2010, p. 114).

Berkeley percebe também que seu princípio pode estar sujeito à várias objeções, ele mesmo cita treze possíveis objeções que naturalmente seu princípio poderia acarretar e rebate uma por uma. O que nos interessa no momento é a quarta objeção<sup>32</sup>.

A quarta objeção está no absurdo de se pensar que depois que o objeto é percebido, se deixado de sê-lo, acabaria se desintegrando e voltando a sê-lo se acaso percebido novamente. Nas palavras de Berkeley:

---

<sup>32</sup> A quarta objeção será debatida por Hume no TNH e também nas IEH, desta forma, é importante ter em mente essa objeção. No decorrer da exposição sobre Hume mencionarei algumas outras que também o influenciaram em sua filosofia.

Em quarto lugar, poder-se-á objetar que dos princípios precedentes se segue que as coisas são, a todo momento, aniquiladas e criadas de novo. Os objetos dos sentidos existem somente quando são percebidos; as árvores, portanto, estão no jardim, ou as cadeiras estão na sala, somente enquanto existe alguém para percebê-las. Quando fecho meus olhos, todos os móveis da sala são reduzidos a nada, e, quando abro, eles são criados de novo (BERKELEY, 2010, p. 85).

Berkeley não vê absurdo algum nesta objeção, já que os filósofos em geral assumem que as qualidades particulares dos objetos estão na mente. Basta lembrarmos de Locke onde sua divisão entre qualidades primárias e secundárias marcava a divisão entre o que está propriamente no objeto e o que está em nossa sensação. Tanto Descartes como Locke assumiam que cores, por exemplo, não estão nos objetos, mas sim do observador. O que não se pode admitir, nos diz Berkeley, é que exista alguma coisa sem ser percebida, isto é, que possamos falar de alguma coisa fora da mente. Cabe ressaltar, como ele mesmo o faz, que quando se fala em mente, não se fala dela em particular, mas em sentido geral. “Sempre que digo que os corpos não têm existência fora da mente, não gostaria de ser entendido como me referindo a esta ou àquela mente em particular, mas a todas as mentes, quaisquer que sejam” (BERKELEY, 2010, p.89). Apesar de Berkeley não admitir nenhum absurdo na objeção citada acima, aliás, a objeção não invalida propriamente o princípio, o filósofo admite que Deus seria o responsável por esse arsenal de ideias colocadas em nossa mente, já que não temos a capacidade de formá-las por nós mesmos e elas não podem existir em si mesmas, fora de uma mente. Deus seria a mente que tudo abarcaria, mente em que tudo estaria e que tudo seria feito segundo sua vontade. Dessa forma, Deus garantiria a regularidade da ideia mesmo quando nós não estamos diante dela. Todas as ideias que nos chegam ao abrirmos os olhos, seria um ato de reconhecimento de Sua existência.

Mas, se nós considerarmos atentamente a constante regularidade, ordem e concatenação das coisas naturais, a surpreendente magnificência, beleza e perfeição das partes maiores da criação e a extraordinária complexidade das menores, além da exata harmonia e correspondência do todo, e, principalmente, as nunca suficientemente admitidas leis da dor e do prazer, e os instintos ou as inclinações naturais, os apetites e as paixões dos animais; se, eu disse, considerarmos todas essas coisas e ao mesmo tempo prestarmos atenção no significado e denotação dos atributos “uno”, “eterno”, “infinitamente sábio”, “bom” e “perfeito”, perceberemos claramente que eles pertencem ao espírito acima mencionado, *que realiza tudo em todos, e por quem todas as coisas existem.* (BERKELEY, 2010, p. 156-157).

Deus faz parte da epistemologia berkeleyana como a mente absoluta que nos proporciona o surgimento de ideias que percebemos, já que não podemos ser os criadores de tais ideias, embora elas só se deem na mente. O que podemos fazer é apenas unir certas ideias, já criadas, por vontade, como o cavalo alado, sereia etc. Assim como temos a faculdade volitiva e reconhecemos outras mentes por causarem ideias que expressam essa faculdade, ao abrirmos os olhos à experiência que temos com o mundo, necessariamente, expressa uma vontade maior de uma mente absoluta. “Mas precisamos apenas abrir nossos olhos para ver o Senhor soberano de todas as coisas com uma visão mais completa e clara do que aquela que temos de nossos semelhantes” (BERKELEY, 2010, p. 158). O mundo é visto como uma plenitude da mente de Deus, expressa por Sua vontade. Não é à toa que o filósofo diz que a ciência deve se deter em compreender os *signos*. Como dito anteriormente, a ciência no âmbito de explicar o universal é compreendida por Berkeley não como abstração, mas como descoberta de relações; só que ele mesmo dirá que as relações de ideias não implicam relações causais, mas uma relação de signos: “[...] a conexão de ideias não implica a relação de *causa e efeito*, mas somente de um sinal ou *signo* com a coisa *significada*” (BERKELEY, 2010, p. 100). O fogo, dirá o filósofo, não é causa da dor que sinto, mas o sinal que me previne de tal dor. Ele ainda faz uma analogia com as palavras, dizendo que as letras unidas completam um significado, assim como o é na natureza<sup>33</sup>. E assim conclui Berkeley:

E é a busca e o empenho de entender esses signos instituídos pelo Autor da Natureza o que deveria constituir à ocupação do filósofo natural, não a pretensão de explicar as coisas por meio de causas materiais, doutrina essa que parece ter afastado muito a mente dos homens do princípio ativo, daquele sábio e supremo *em quem vivemos, nos movemos e existimos*. (BERKELEY, 2010, p. 101).

## 2.6 HUME E A CIÊNCIA DO HOMEM

Diferentemente de seus contemporâneos empiristas que limitaram sua filosofia apenas a “limpar e desobstruir o caminho do saber” (como fez Locke) ou

---

<sup>33</sup> A teoria dos *signos* de Berkeley se assemelha à doutrina das causas finais, como se ela fosse posta em nova perspectiva.

“tentar descobrir falsos princípios que introduziram dúvidas e incertezas à filosofia” (como fez Berkeley), David Hume se propõe a um projeto mais ambicioso, ele pretende fazer ciência. Sua intenção é de aplicar o *método experimental*, já consolidado pela ciência newtoniana<sup>34</sup>, na busca de compreender à natureza humana. Ele deu o nome de *ciência do homem* (e também ciência da natureza humana) ao seu projeto científico:

Não 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. Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança. (HUME, 2009, p. 22)

A centralidade dessa ciência apontada na citação acima se justifica na medida que todas as ciências são sabedorias humanas, dessa forma, olhar para o centro é olhar para a fonte de onde todas brotam, fazendo da *ciência do homem* surgir, ao mesmo tempo, como uma ciência entre outras ciências e como a ciência das ciências, responsável por explicar os princípios que regem a natureza humana. Apesar desse projeto científico poder lembrar o projeto cartesiano, já que Descartes também se propôs a fazer um sistema completo das ciências, Hume, seguindo os processos delineados pela ciência experimental, recusa qualquer fundamento metafísico como legitimador; o fundamento de sua ciência, como diz na citação acima, é “quase inteiramente novo”; é “quase” porque ele já existe, ou seja, é a observação e a experiência, sua aplicação que é inteiramente nova, a aplicação do método experimental à natureza humana: “Assim como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, assim também o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na experiência e na observação<sup>35</sup>” (HUME, 2009, p.22). Como bem percebeu Smith, a experiência acaba sendo o fundamento do fundamento, uma vez que ela é fundamento das demais ciências ao mesmo

---

<sup>34</sup> Como vimos, o método experimental não foi exclusividade de Newton, aliás, Francis Bacon talvez tenha sido o primeiro entre os filósofos a apontar para o valor da experiência. Voltaire fala sobre isso em suas cartas inglesas dizendo que Bacon “É o pai da filosofia experimental” (VOLTARE, 1973, p.25).

<sup>35</sup> Talvez seja importante fazer aqui uma distinção entre “experiência” enquanto *método* (experimental), ou seja, o modo científico de abordar ou investigar algo, e “experiência” em seu sentido mais geral, enquanto pressuposto elementar do conhecimento humano, ou seja, em seu sentido propriamente filosófico. A primeira é instrumento de descoberta, a segunda condição do conhecimento humano em geral.

tempo que é fundamento da ciência da natureza humana, ou seja, fundamento da ciência das ciências: “Se a ciência do homem é o fundamento das ciências, a experiência e a observação são o fundamento do fundamento, o modo de construir, para além das controvérsias, a ciência do homem” (SMITH, 1995, p.34). E é com essa razão que se diz que Hume almeja ser o Newton da filosofia, tendo seu projeto já expresso no próprio subtítulo do *TNH* “*Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*”<sup>36</sup>.

Embora Locke e Berkeley tenham mostrado, cada um a seu modo, o valor da experiência no conhecimento humano, suas conclusões foram completamente descritivas, destruindo apenas ídolos, e a filosofia moral continua cercada por controvérsias sem fim.

A questão mais trivial não escapa à nossa controvérsia, e não somos capazes de produzir nenhuma certeza a respeito das mais importantes. Multiplicam-se as disputas, como se tudo fora incerto; e essas disputas são conduzidas da maneira mais acalorada, como se tudo fora certo. Em meio a todo esse alvoroço, não é a razão que conquista os louros, mas a eloquência; (HUME, 2009, p.19-20)

Apenas com a aplicação do método experimental poderemos, acredita Hume, colocar um fim a essas intermináveis disputas.

Eis, pois, o único recurso capaz de conduzir nossas investigações filosóficas ao sucesso: abandonar o método moroso e entediante que seguimos até agora e, ao invés de tomar, vez por outra, um castelo ou aldeia na fronteira, marchar diretamente para a capital ou o centro dessas ciências, para a própria natureza humana; estando nós de posse desta, poderemos esperar uma vitória fácil em todos os outros terrenos. (HUME, 2009, p.21).

Nas *IEH*, Hume nos diz que há, até então, duas formas ou maneiras de abordar a natureza humana: “[...] cada uma delas possuidora de um método peculiar e capaz de contribuir para o entretenimento, instrução e reforma da humanidade” (HUME, 2004, p.19). A primeira o filósofo chama de *filosofia abstrusa*<sup>37</sup> e a segunda

---

<sup>36</sup> Filosofia moral ou ciência da natureza humana são o mesmo em Hume.

<sup>37</sup> Hume faz sinônimos à *filosofia abstrusa* termos como: filosofia abstrata, filosofia exata, filosofia profunda, raciocínios metafísicos; podemos entender essa espécie de filosofia como uma filosofia propriamente especulativa.



de *filosofia simples*<sup>38</sup>. A *filosofia abstrusa* se identifica com os *raciocínios metafísicos*; essa filosofia toma o homem como um animal racional e trabalha sempre de forma especulativa, buscando os princípios últimos que fundamentam toda a realidade. Já a *filosofia simples*, menos ligada à especulação e mais ligada à vida prática, enxerga o homem como um animal social, nascido para a ação; a virtude é seu objeto, busca nos exemplos corrigir a conduta humana, ensinando a diferença entre vício e virtude. Ela tem como base a vida comum, e os filósofos que dela fazem profissão estão menos sujeitos à dúvidas e controversas, pois mesmo que caiam acidentalmente em erros, sempre terá a vida comum para voltar ao reto caminho e se prevenir de ilusões perigosas de raciocínios divagantes. O mesmo não acontece com a *filosofia abstrusa*, por se afastar da vida prática, está mais sujeita a erros e enganos:

É fácil para um filósofo profundo cometer um engano em seus sutis raciocínios, e um engano é necessariamente o gerador de outro; ele, entretanto, segue todas as consequências e não hesita em endossar qualquer conclusão a que chegue, por mais inusitada ou conflitante com a opinião popular. (HUME, 2004, p.21).

Não há propriamente um limite na especulação da *filosofia abstrusa*, já que ela ignora toda e qualquer experiência possível. Quanto mais esse tipo de filosofia se afasta da vida comum ou de um parâmetro experimental, mais sujeita à controvérsia ela se encontra. “O que se objeta, porém, à obscuridade da filosofia profunda e abstrata não é simplesmente que seja penosa e fatigante, mas que seja fonte inevitável de erro e incerteza”. (HUME, 2004, p.26). Em nada, segundo Hume, esse tipo de filosofia contribui para a sociedade, na verdade, ela acaba sendo nociva, pois serve “[...] como abrigo para a superstição e como amparo para erro e a obscuridade”. (HUME 2004, p. 32). Seu nascimento “[...] provêm ou dos esforços frustrados da vaidade humana, que desejaria penetrar em assuntos completamente inacessíveis ao entendimento, ou da astúcia das superstições populares [...]”. (HUME, 2004, 26).

Nesse contraste entre as duas espécies de filosofia, a *filosofia simples* sempre será preferível, não por ser a mais agradável, mas sim por estar menos sujeita a erros e por ser útil à sociedade. E vale ressaltar que, na experiência

---

<sup>38</sup> A *filosofia simples* está relacionada com o moralismo, as filosofias que visam à correção da conduta humana. Uma filosofia mais prática do que especulativa.

histórica, as ações ou condutas da vida humana sempre se repetem, fazendo esse tipo de filosofia ser muito mais desejável. É nesse sentido que Hume chega a dizer que autores como Cícero e La Bruyère têm muita fama em seu século, diferente de Aristóteles, cuja fama está completamente arruinada, e Malebranche, onde sua fama está limitada apenas a sua nação (HUME, 2004). No entanto, o filósofo nos aponta que a melhor forma de se conceber à natureza humana, está entre estas duas abordagens:

É de supor que o caráter mais perfeito está situado entre esses extremos, exibindo aptidão e gosto tanto pelos livros como pela convivência social e pelos negócios, revelando, na conversação, o discernimento e a delicadeza que brotam da familiaridade com as belas-letas, e, nos negócios, a integridade e exatidão que são o resultado natural de uma correta filosofia. Para difundir e cultivar um caráter assim excelente, nada pode ser mais adequado do que obras em gênero e estilo acessíveis, que não se afastem demasiado da vida, que não exijam excessiva concentração ou retraimento para serem compreendidas que devolvam o estudante ao convívio dos homens, cheio de sentimentos generosos e munido de sábios preceitos aplicáveis a todas as exigências da vida humana. (HUME, 2004, p. 22-23)

Entender que a melhor forma de fazer filosofia está entre esses extremos é não permitir uma rejeição total da *filosofia abstrusa* ou metafísica, embora Hume, de início, pareça rejeitá-la. Hume rejeita certo aspecto dela, o aspecto de tentar extrapolar qualquer limite natural e ascender a princípios hipotéticos extravagantes. “Podemos começar observando que uma vantagem considerável que resulta da filosofia exata e abstrata é o auxílio que oferece à filosofia simples e humana, a qual, sem a primeira, jamais poderia atingir um grau suficiente de exatidão em suas opiniões, preceitos e raciocínios.” (HUME, 2004, p.24). A *filosofia abstrusa* tem um caráter relevante em tentar buscar compreender os princípios explicativos da realidade, a questão é que, em certa medida, ela não se contenta com uma explicação geral e ascende à explicações ainda mais gerais que vão à causas últimas, não reconhecendo qualquer limite. Limitá-la possibilitaria um ganho em todos aspectos da vida prática, e assim o filósofo abstruso acabaria sendo útil à sociedade levando o seu espírito de exatidão a assuntos de interesses humanos, pois o homem, enquanto é um ser racional, precisa nutrir-se da ciência.

Podemos, além disso, observar que, em todos os ofícios e ocupações, mesmo naqueles que mais de perto se relacionam com a vida e a ação, um espírito de exatidão, não importa como adquirido, leva-os todos para mais perto de sua perfeição e torna-os mais úteis aos interesses da sociedade. E

embora um filósofo possa viver afastado dos assuntos práticos, o espírito característico da filosofia, se muitos o cultivarem cuidadosamente, não poderá deixar de se difundir gradualmente por toda a sociedade e conferir uma similar exatidão a todo ofício e vocação. O político adquirirá maior previdência e sutileza na subdivisão e balanço do poder, o causídico empregará princípios mais metódicos e refinados em seus arrazoados, e o general, mais regularidade em seus exercícios e mais cautela em seus planos e operações. A estabilidade dos governos modernos, em comparação aos antigos, e a precisão da moderna filosofia têm-se aperfeiçoado e provavelmente irão ainda se aperfeiçoar por gradações similares. (HUME, 2004, p.25).

Hume nos propõe abandonar o modelo binário de compreensão da natureza humana tomado até então, por um modelo misto, entendendo a natureza humana como um todo. A *ciência do homem*, desta maneira, tem como seu objeto a natureza humana pensada nesse aspecto. Fazer *ciência do homem* é tentar buscar os princípios que regem ou estão por trás da natureza humana, é entender o homem em sua vida comum, onde os princípios explicativos sejam inseparáveis da vida prática:

Parece, então, que a natureza estipulou uma espécie mista de vida como a mais adequada aos seres humanos, e secretamente os advertiu a não permitir que nenhuma dessas inclinações se imponha excessivamente, a ponto de incapacitá-los para outras ocupações e entretenimentos. "Satisfaz tua paixão pela ciência", diz ela, "mas cuida para que essa seja uma ciência humana, com direta relevância para a prática e a vida social. O pensamento abstruso e as investigações recônditas são por mim proibidos e severamente castigados com a pensativa tristeza que ensejam, com a infundável incerteza em que serás envolvido e com a fria recepção dedicada a tuas pretensas descobertas, quando comunicadas. Sê um filósofo, mas, em meio a toda tua filosofia, não deixes de ser um homem." (HUME, 2004, p.23).

Para que esse projeto de ciência seja possível será necessário fazer uma crítica às pretensões metafísicas da *filosofia abstrusa*, que insistem em impor explicações que extrapolam qualquer limite, só assim Hume possibilitará romper as barreiras que separam as duas espécies de filosofia.

O único método de livrar a instrução definitivamente dessas recônditas questões é investigar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, com base em uma análise exata de seus poderes e capacidades, que ele não está de modo algum apto a tratar de assuntos tão remotos e abstrusos (HUME, 2004, p. 27).

Hume dá o nome de *geografia mental* a esse primeiro momento de sua ciência, que nada mais é do que investigar a natureza do entendimento humano,

delimitando áreas e espaços mentais, com o intuito de frear as pretensões metafísicas da *filosofia abstrusa*, mostrando o que de fato podemos conhecer e o que temos que rejeitar, segundo as limitações inerentes ao entendimento humano. Dessa forma, a *geografia mental* é um momento fundamental para que se possa abandonar de vez essas pretensões e para que se possa marchar direto para natureza humana.

E se não pudermos ir mais além dessa geografia mental, ou delineamento das diferentes partes e poderes da mente, até lá já terá sido uma satisfação; e quanto mais óbvia essa ciência vier a parecer (e ela não é de modo algum óbvia), mais censurável ainda se deverá julgar seu desconhecimento por parte daqueles que aspiram ao saber e à filosofia (HUME, 2004, p. 28-29).

Além de reconhecer cientificidade em sua *geografia mental*, como dito na citação acima, o autor reconhece também que se não puder ir além em seu projeto, sua *geografia mental* já será de todo um ganho para filosofia, embora não pretenda parar em tal limite. “Mas não nos será lícito esperar que a filosofia [...] possa avançar ainda mais em suas pesquisas e revelar, pelo menos até certo ponto, os móveis e princípios ocultos que impulsionam a mente humana em suas ações?” (HUME, 2004, p. 29-30). Há um ar de otimismo no filósofo em que uma análise diligente e profunda possibilitaria ir além dessa *geografia mental*, ascendendo a princípios ocultos que expliquem a mente humana em suas ações. Desse modo, não devemos nos contentar, assim como fizeram os antigos astrônomos, em apenas descrever as ordens e magnitudes dos corpos celestes, mas devemos ir além, assim como Newton, e buscar os princípios ou leis que explicam o próprio movimento planetário.

Os astrônomos por muito tempo se contentaram em deduzir dos fenômenos visíveis os verdadeiros movimentos, ordem e magnitude dos corpos celestes, até surgir finalmente um filósofo que, pelos mais afortunados raciocínios, parece ter determinado também as leis e forças que governam e dirigem as revoluções dos planetas. Resultados semelhantes têm sido alcançados em outros domínios da natureza, e não há razão para não esperarmos um igual sucesso em nossas investigações acerca dos poderes e organização da mente, se levadas a cabo com a mesma competência e precaução. É provável que uma dada operação ou princípio da mente dependa de um outro, o qual, por sua vez, possa reduzir-se a um princípio ainda mais geral e universal, e não é fácil determinar exatamente, antes ou até mesmo depois de uma cuidadosa experimentação, até onde essas investigações podem ser levadas. (HUME, 2004, p.30).

Na citação acima está claro a semelhança entre as pretensões de Hume e as de Newton em buscar os princípios ocultos ou causas gerais que expliquem a natureza, no caso de Hume a natureza humana. Hume não quer ser apenas o Galileu da filosofia, mas sim o Newton. E é assim que se constitui a ciência da natureza humana ou, especificamente, a *ciência do homem*, sendo capaz, primeiramente, de fornecer limites ao entendimento humano e determinar, a partir disso, os princípios que regulam a ação humana, pondo fim ao confronto entre as duas espécies de filosofia. A união das duas espécies de filosofia possibilitaria assim uma nova compreensão da natureza humana, a partir do novo arranjo da *ciência do homem*. Eis o objetivo de Hume, fazer uma *física do homem*, inspirada no modelo de ciência newtoniano, que recusa a dar à metafísica algum estatuto de ciência. A ciência da natureza humana ou *ciência do homem* nada mais é do que a aplicação do método (experimental) newtoniano à natureza humana, rejeitando qualquer hipótese metafísica de explicação.

Apesar de comparar sua *ciência do homem* com a ciência newtoniana, Hume reconhece uma desvantagem da sua para com aquela. “[...] a filosofia moral tem uma desvantagem peculiar, que não se encontra na filosofia da natureza: ela não pode reunir experimentos de maneira deliberada e premeditada, a fim de esclarecer todas as dificuldades particulares que vão surgindo” (HUME, 2009, p. 24). Na filosofia da natureza os experimentos podem ser reproduzidos ou construídos deliberadamente, isto é, em laboratório, basta lembrarmos do plano inclinado feito por Galileu onde ele demonstrou, a partir de experimentos, que a velocidade de queda de um corpo não é proporcional a seu peso, mas proporcional ao tempo. A *ciência do homem* não possui essa mesma vantagem, isso poderia perturbar as operações naturais a ponto de comprometer toda a pesquisa. Dessa forma, o único laboratório possível para a *ciência do homem* é a vida comum. Todo e qualquer experimento proposto por essa ciência deve, necessariamente, está respaldada no homem em sociedade:

Portanto, nessa ciência, devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres. Sempre que experimentos dessa espécie forem criteriosamente reunidos e comparados, podemos esperar estabelecer, com base neles, uma ciência, que não será inferior em certeza, e será muito superior em utilidade, a qualquer outra que esteja ao alcance da compreensão humana (HUME, 2009, p.24).

Apesar dessa ressalva feita por Hume à sua ciência, em nada ela seria inferior em certeza das demais, ao contrário, ela é até mais útil já que se apresenta como o parâmetro das demais. Em suma, é assim que se estabelece o projeto científico humeano, sua *ciência do homem*, onde ele mesmo reconhece o seu caráter de absoluta originalidade e relevância:

O livro [TNH] pareceu-me ter tal ar de singularidade e de novidade como que clamando à atenção do público, especialmente, se fosse descoberto – como o autor parece insinuar – que, sendo sua filosofia aceita, devemos modificar a partir de seus fundamentos a maior parte das ciências. (HUME, 1975, p. 26.)

Podemos concluir com tudo que foi dito que a *ciência do homem* não se limita, como vimos, apenas à uma recusa dos aspectos metafísicos de explicação da natureza humana, isto é, não se limita apenas à uma *geografia mental*, (embora ele reconheça que isso já seria o suficiente), mas sim em buscar novas causas ou princípios que expliquem a natureza humana, usando a observação e a experiência como fundamento. Nos próximos capítulos veremos o esforço e o processo de construção de sua *ciência do homem*, assim como suas limitações e seus problemas.

Dar-nos-emos por felizes se pudermos unir as fronteiras das diferentes espécies de filosofia, reconciliando a investigação aprofundada com a clareza, e a verdade com a inovação. E por mais felizes ainda se, ao raciocinar dessa maneira descomplicada, formos capazes de minar as fundações de uma filosofia abstrusa que parece ter servido até agora apenas como abrigo para a superstição e como anteparo para o erro e a absurdidade. (HUME, 2004 p. 32).

O projeto filosófico humeano é um projeto de ciência; e esse projeto científico busca em Newton seu referencial metodológico, embora seu objeto de estudo seja completamente distinto, isto é, o objeto de investigação da ciência do homem é a natureza humana. E o que é esta natureza humana? Hume não diz precisamente o que ela é, apenas que existe duas maneiras diferentes de abordá-la, uma de forma especulativa, privilegiando os aspectos racionais do homem e o entendendo como um ser puramente racional, e a outra de forma prática, apontando e corrigindo as ações do homem no mundo, o entendendo como um ser social. Essas duas maneiras nos apontam para dois aspectos distintos da natureza que nem sempre

caminham em sintonia; e a busca de conciliação de tais aspectos é o objeto de sua *ciência do homem*. Por isso podemos compreender a natureza humana em Hume como um misto entre parte especulativa e parte prática. Quando o filósofo dá voz à Natureza ela parece denunciar a presunção de sua parte especulativa, parte essa que a nega; é como se a parte especulativa se perdesse em seus devaneios e esquecesse que antes de tudo ela é humana, guiada por paixões, por prazeres, por forças que, embora renegue, são as únicas que podem socorrê-la de suas tristezas e incertezas sem fim. Eis a relação precisa entre a ciência de Newton e a ciência de Hume: assim como Newton formulou as três leis da dinâmica, isto é, as leis que explicam a relação entre força e movimento, Hume buscará explicar as leis da natureza humana, isto é, as leis que regem o movimento humano a partir da força atuante da natureza humana.

## 2.7 CONCLUSÃO DO PRIMEIRO CAPÍTULO

Como vimos, a *revolução científica* possibilitou uma mudança paradigmática na compreensão do que até então se entendia por ciência, isto é, a ciência aristotélico-escolástica. E foi com Galileu, um de seus maiores representantes, que ela, a nova ciência, começou a se delinear, tornando-se cada vez mais distante das especulações metafísicas e teológicas, assim como possuidora de um método próprio: a *experiência* (ou experimento) e a *observação*. Galileu formulou, a partir de seu método, uma lei que explica a aceleração dos corpos em queda livre proporcionalmente ao tempo percorrido pelos mesmos. Isso possibilitou uma visão *mecanicista* da ciência, uma vez que a ciência anterior entendia o movimento como *movimento natural* próprio de um corpo entrelaçado por um tólos, ou seja, envolvidos de explicações metafísicas e teológicas.

Apesar de estar em comum acordo com Galileu sobre entender o mundo através de uma ótica científico-mecanicista, Descartes não reconhecia como fundamento para tal a *experiência*, já que ela não pode e nem poderia garantir um discurso verdadeiro sobre o mundo. Falta à nova ciência uma fundamentação maior, ou seja, falta um fundamento indubitável. Descartes, assim, retoma a metafísica abandonada por Galileu, mas a retoma com um novo olhar, partindo de uma *nova metafísica*, uma metafísica como epistemologia. O pensamento, substância

pensante e independente do corpo, que é pura extensão e, por conseguinte, substância extensa e não pensante, traz consigo o caráter indubitável, uma vez que na própria dúvida o pensamento se reconhece enquanto substância pensante. Dele, isto é, do pensamento como princípio indubitável, se chega a Deus, que é substância primeira, independente e imutável, responsável, mediante sua essência imutável, por garantir o movimento mecânico do mundo. Toda explicação mecânica do mundo propiciada pela nova ciência, em última instância, depende de Deus. Todas as leis da física, agora, se apresentam em bases sólidas.

Na explicação do movimento mecânico a partir de sua metafísica, Descartes acaba dividindo o movimento em dois, um universal (o movimento primeiro dado por Deus) e outro particular, que, embora derivado do primeiro, seu referencial é o *movimento contíguo*, que são as leis da natureza. Ao ler Descartes, Newton encontra alguns erros em sua física, pois o movimento do qual Descartes se refere não possui *força*, o que se mostra absurdo. Sendo assim, Newton retoma Galileu e dá um passo à frente em sua explicação, mostrando que embora Galileu estivesse certo em determinar a aceleração de um corpo em queda livre mediante a proporção do tempo, falta à sua explicação a causa do movimento e da aceleração, que seria a noção de força. As leis da física, assim, encontram sua explicação sistemática em Newton.

A crítica de Newton a Descartes levou a recusa dos empiristas ingleses em fundamentar o conhecimento científico mediante uma epistemologia metafísica, pois ao apontar o erro na física cartesiana, Newton apontou, ao mesmo tempo, para o erro e incongruência dos fundamentos da epistemologia cartesiana. Dessa forma, quando os empiristas retomam a questão da epistemologia, recusam qualquer preceito de cunho metafísico e limitam-na a experiência. Mesmo quando Berkeley fala de Deus, ele tem a experiência como horizonte. Os empiristas, assim, preocupados em fundamentar uma epistemologia a partir da experiência, buscam investigar a mente humana ou o entendimento humano mediante seus processos de aquisição de conhecimento. A diferença entre Hume e os demais empiristas é que os últimos se limitaram a uma atitude meramente descritiva da mente humana e de seus processos, não tomando a experiência como método científico, ou seja, como instrumento de descoberta de princípios, mas somente como pressuposto geral do conhecimento humano elementar. Hume, ao contrário, busca cientificidade, isto é,



busca superar a descrição de uma geografia mental e alcançar princípios ocultos da natureza humana, leis que a regem, ele quer ser o Newton da filosofia e não apenas o Galileu. A diferença, embora não tão evidente entre Hume e os demais empiristas, é radical, pois essa lei oculta buscada pelo filósofo, como veremos, condiciona a própria experiência e não é condicionada por ela.

De tudo que foi dito nesse capítulo podemos concluir que o caminho que leva a *ciência do homem* ou a *ciência da natureza humana* de Hume perpassa por uma mescla entre tradição científica newtoniana e tradição empirista britânica, ao mesmo tempo que se distancia de Newton por seu objeto de estudo e se distancia dos empiristas em suas pretensões e concepções, mostrando assim sua filosofia não como mera continuidade de uma tradição empirista, mas sim como uma correlação entre ciência/filosofia.

### 3 DA GEOGRAFIA MENTAL À CIÊNCIA DA NATUREZA HUMANA

#### 3.1 AS PERCEPÇÃO HUMANAS

Hume inicia suas investigações buscando compreender qual a fonte de onde brota todo conteúdo presente na mente humana. A escolha de iniciar por esse caminho não é nenhuma novidade, Locke e Berkeley, como vimos, assim o fizeram. Embora isso, o filósofo acaba se distanciando de Locke e se aproximando de Berkeley, concebendo às percepções como sendo as únicas fontes possíveis de todo conteúdo presente na mente humana; isso quer dizer que, assim como Berkeley, Hume não aceita a tese de que há qualidades primárias e um *mundo externo* anterior às percepções<sup>39</sup>, já que todo objeto é dado na percepção, se mostra nela, é inseparável dela, é percepção. Separar percepção do objeto percebido, é fazer com que o próprio objeto ou percepção desvaneça. A filosofia especulativa (metafísica, como vimos no capítulo anterior) se quer de fato ser útil e não perder tempo com disputas, sistemas e noções alheias às suas capacidades, deve mudar sua investigação de direção e não mais buscar respostas em perguntas que ela mesma não é capaz de responder; deve partir, assim, das percepções, que são os únicos conteúdos presentes na mente humana. Eis aqui a primeira limitação das pretensões da filosofia especulativa que se propõe extrapolar o campo da experiência e da observação e demonstrar a existência de um mundo *em si mesmo*. Sendo assim, ao invés de nos perguntarmos se há ou não um *mundo externo* anterior às percepções, deveríamos nos perguntar como, mediante às percepções, *supomos* à existência de um *mundo externo*; a busca dessa resposta não estaria para além de nossas capacidades, ela pode ser respondida se direcionarmos nosso olhar para a natureza humana em seus processos de construção de percepções.

---

<sup>39</sup> Embora Hume pareça ser adepto do princípio de Berkeley *ser é ser percebido*, ele o é com certas ressalvas. O filósofo concorda que não há como conceber um mundo fora das percepções, mas discorda de Berkeley que, ao estender esse princípio à mente, diz que não há um mundo fora da mente. A mente em Berkeley é portadora das percepções, diferenciando-se assim delas; já em Hume, a mente é uma coleção de percepções, um feixe delas, e não onde elas estão; por isso podemos conceber a partir de Hume, por mais estranho que possa parecer, um mundo fora da mente, mas não fora das percepções. Vale ressaltar que Hume usa a noção de mente de maneira indiscriminada ao longo do primeiro livro do *TNH* e nas *IEH*, apenas a reformulando no final de tais obras. Como não nos deteremos à noção de mente ou de *EU* em Hume neste escrito, nos limitaremos aqui apenas à observação.

Para que possamos nos guiar nessa empreitada e não esbarramos em noções demasiadamente especulativas que nos levariam para longe de nossa investigação, temos, dirá Hume, além de buscar compreender como as percepções nos levam a uma tal *suposição*, uma vez que elas (as percepções) são as únicas fontes de onde provém todo o conteúdo da mente humana, analisar como as percepções se mostram, se comportam, se relacionam etc. A análise das percepções, assim, é um momento fundamental na *ciência do homem* porque é a partir delas que entenderemos os processos da natureza humana responsáveis por nossa crença no conhecimento e no *mundo externo*<sup>40</sup>.

Distanciando-se de Berkeley, Hume divide as percepções humanas em duas espécies, *pelo grau de força e vivacidade*, a primeira ele chama de *impressões* e a segunda de *ideias*. As impressões são as percepções vivas, como quando estamos em contato imediato com o que percebemos; já as ideias são lembranças das impressões, quando recordamos uma impressão vivida, por isso são sempre mais fracas e pálidas. Uma coisa, de fato, é “[...] quando um homem sente a dor de um calor excessivo ou um prazer de uma tepidez moderada, e quando traz mais tarde essa sensação à sua memória, ou a antecipa pela imaginação”. (HUME, 2004, p.33). Embora pareça clara a distinção entre sentir e pensar, existem certos casos onde a ideia pode ganhar um grau de vivacidade tal que se confunde com as próprias impressões, como no caso da loucura ou do delírio febril. Isso só ocorre porque o que distingue impressões e ideias são apenas *força e vivacidade*, isto é, não há propriamente uma distinção de natureza, mas sim de graus. Dessa forma, se não houvesse distinção de graus entre as percepções, elas sequer poderiam ser distinguidas e, por conseguinte, postas em ordem. “Mas essa diferença decorre do modo como um tipo e outro de percepção aparece: as impressões são mais fortes e vívidas por serem justamente a “primeira aparição” do objeto”. (STIVAL, 2015, 29-30). E é assim que Hume determina, através dos modos de ocorrência da percepção, que as impressões sempre surgem primeiro na mente humana, em detrimento às ideias; e como as ideias representam sempre as impressões, pode-se concluir que as ideias são cópias das impressões.

---

<sup>40</sup> Este capítulo tratará apenas da crença no conhecimento e de alguns problemas derivados dela. Apenas no terceiro capítulo é que a crença no *mundo externo* será investigada, uma vez que é a partir de tal explicação que encontraremos os elementos da presente tese.

Apesar do que foi dito, existem certas ideias que não são cópias diretas das impressões, como no caso do cavalo-alado, sereia, montanha de ouro etc.; Hume explica que essas ideias são criadas pela *imaginação*, devido sua liberdade de unir e transformar as ideias como lhe bem aprouver, embora ainda limitada ao conteúdo das impressões, já que cavalo-alado, por exemplo, é uma junção da impressão de cavalo com a de asa.

Hume busca especificar cada vez mais essa relação buscando uma maior precisão e faz uma segunda distinção entre as percepções, dividindo-as em *percepções simples e complexas*. As *percepções simples* (tanto impressões como ideias) não permitem distinções, como no caso de uma cor específica ou um cheiro específico; as *percepções complexas* são junções ou coleções de percepções simples, como no caso de uma maçã, que comporta cor, cheiro e gosto específico<sup>41</sup>.

Percepções simples, sejam elas impressões ou ideias, são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação. As complexas são o contrário dessas, e podem ser distinguidas em partes. Embora uma cor, um sabor e um aroma particulares sejam todas qualidades unidas nesta maçã, é fácil perceber que elas não são a mesma coisa, sendo ao menos distinguíveis umas das outras. (HUME, 2009, p. 26).

Com essa distinção, Hume pretende precisar cada vez mais a correspondência entre as percepções, mostrando que se não há propriamente uma correspondência direta entre percepções complexas, já que não se observa um cavalo-alado no “mundo”, há uma dependência entre percepções simples, já que as complexas se fazem a partir das simples. Assim o filósofo levanta seu primeiro princípio da ciência do homem, que ficou conhecido como o Princípio da Cópia “[...] *todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhe correspondem e que elas representam com exatidão*” (HUME, 2009, p. 28). Aqui cabe uma observação importante sobre o *princípio da cópia*: esse princípio é desvelado ou descoberto pelo *método experimental*, isto é, pela experiência e observação, uma vez que “um cego não pode ter noção de cores, nem um surdo de sons” (HUME, 2009, p.36), mas se restituído os sentidos, tais noções

---

<sup>41</sup> As ideias da imaginação mencionadas anteriormente, como sereia, cavalo-alado, montanha de ouro etc., também são ideias complexas, já que são junções de ideias simples. A diferença entre a ideia complexa de maçã e a de sereia, por exemplo, é que a união das ideias simples feita pela última (sereia) é dada pela livre vontade da imaginação, enquanto a primeira (maçã) é relacionada por processos de associações de ideias. Isso ficará claro na próxima seção.

surgirão. Se observarmos mais de perto o *princípio da cópia* veremos que ele nada deve à indução<sup>42</sup>, pois não deriva da mera repetição passiva de uma experiência observada e generalizada, ao contrário, o *princípio da cópia* pressupõe sua descoberta mediante um método ativo de análise e fragmentação de uma síntese irrefletida, onde a observação direta é abandonada ao estabelecer a relação entre percepções apenas em seu caráter de simplicidade. Dessa forma, se o *princípio da cópia* derivasse da indução, Hume não poderia reduzir a correspondência entre impressões e ideias apenas entre percepções simples e nem mostrar que tudo que está na mente tem sua raiz nas impressões.

Mas isso não significa dizer que o princípio da cópia não esteja totalmente isento de problemas, há um contraexemplo singular que poderia mostrar que uma ideia simples pode surgir sem uma impressão simples correlata. Supomos alguém que tenha uma vasta experiência de ter observado todas as tonalidades da cor azul, exceto uma. Ao colocar todas as tonalidades de forma gradual a sua frente, deixando aquele espaço da tonalidade que falta, poderia o homem, sem ter tido a impressão correspondente, ter a ideia daquela tonalidade? Se sim, seria possível uma ideia simples surgir sem uma impressão que lhe corresponda.

Acredito que poucos negarão que isso seja possível, o que pode servir como prova de que as ideias simples nem sempre são, em todos os casos, derivadas das impressões correspondentes, embora esse exemplo seja tão singular que quase não vale a pena examiná-lo, e tampouco merece que, apenas por sua causa, venhamos a alterar nossa tese geral. (HUME, 2004, p.38).

Hume admite a possibilidade do contraexemplo e simplesmente o ignora como sendo tão singular que não afetaria o princípio já estabelecido, causando, assim, um burburinho entre os comentadores. Coventry faz um resumo interessante sobre isso:

Antony Flew adota esta posição: ele acha que a admissão de Hume, do contraexemplo, é “escandalosa” e que “qualquer generalização universal é decisivamente falsificada por, até mesmo, um único genuíno contraexemplo”. Bennett concorda, adotando a posição de que, “assim que [Hume] admite que a tese da cópia é falsa, e que as ideias podem ser formadas, pelo menos, de uma outra maneira, o jogo acabou”. [...] Stronud observa que o exemplo do tom ausente de azul é “hipotético” e que “não há sugestão alguma de que alguém o tenha, na realidade, visto, ou capaz de ainda vê-lo nesta posição. Agora, considerando que o Princípio da Cópia de

---

<sup>42</sup> Falaremos especificamente sobre indução na seção 2.7.

Hume é uma generalização contingente e empírica, o contraexemplo é somente um agravante se quisermos provar que é “absolutamente impossível” que a tese de Hume seja falsa. Mais ainda, se acontecer de “as possíveis exceções serem [...] raras e especiais, seria totalmente justificável ignorá-las e basear nossas investigações científicas no princípio geral”. (COVENTRY, 2007, p. 59-61)

O que tais comentadores não perceberam é que a negação de tal contraexemplo como sendo singular demais para afetar o princípio geral, só pode ser compreendido, rigorosamente, entendendo que o método científico experimental newtoniano, como vimos no capítulo anterior, é o modelo pelo qual Hume toma como base sua filosofia; e vale ressaltar o que disse Newton sobre isso: “Mas se qualquer tempo posterior, qualquer exceção decorrer dos experimentos, a conclusão pode então ser formulada com tais exceções que decorrem deles” (NEWTON, 1991, p.205). Dessa forma, levando em consideração o que disse Newton, a questão do contraexemplo da tonalidade da cor azul pode ser ignorado sem tantos problemas, mas, ainda seguindo Newton, as conclusões devem ser feitas tendo o contraexemplo posto, ou seja, tendo estabelecido o princípio *com* a exceção correspondente, coisa feita, precisamente, por Hume.

Tendo estabelecido a correspondência entre as percepções simples, exceto em raro caso, Hume mostra que não há nada que seja anterior às impressões simples ou que seja sua causa, fazendo delas, assim, o conteúdo único e primeiro do pensamento humano. Estabelecer as impressões simples como o conteúdo do pensamento é o mesmo que dizer que nada está na mente que não tenha sua raiz nas impressões. Em conclusão, a busca da “impressão original” se estabelece como um método de nos livrarmos de certas noções metafísicas que podem insistir em permear a investigação da *ciência do homem*; basta apenas nos perguntarmos: de que impressão deriva tal ideia?

### **3.2 ASSOCIAÇÃO, MEMÓRIA E IMAGINAÇÃO**

Como vimos, tudo que está na mente deriva de percepções simples ou, precisamente, de impressões simples. No entanto, quando as percepções surgem em nossa mente, elas nunca (ou raras vezes) se mostram em sua simplicidade, ao contrário, sempre aparecem “originalmente” de forma complexa. A concepção de sua simplicidade só é possível pelo poder da imaginação em separá-las. Ao

dissociar tais “percepções originais”, isto é, percepções que “aparecem originalmente complexas”, em percepções simples, a imaginação possibilita perceber que a composição das percepções complexas seguem a partir de princípios aos quais ela é condicionada originalmente por uma *força suave* que comumente prevalece. Quando Hume nos diz que é uma força suave que comumente prevalece ele quer dizer que não se trata de uma ordem necessária; que a *força* indica ou se inclina à determinada ordem, se as ideias fossem completamente soltas e desconexas, não haveria uniformidade nas percepções e muito menos em nossos pensamentos. É por isso que Hume diz:

Como a imaginação pode separar todas as ideias simples, e uni-las novamente de forma que bem lhe aprouver, nada seria mais inexplicável 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. Fossem as ideias inteiramente soltas e desconexas, apenas o acaso as juntaria; e seria impossível que as mesmas ideias simples se reunissem de maneira regular em ideias complexas (como normalmente fazem) se não houvesse algum laço de união entre elas, alguma qualidade associativa, pela qual uma ideia naturalmente introduz a outra. [...]. Devemos vê-lo apenas como uma foça suave [...]. (HUME, 2009, p.34).

Quando as percepções surgem em nossa mente, elas surgem associadas a partir de princípios de associação de ideias, a saber: *semelhança*, *contiguidade* e *causalidade*. Para ilustrar bem isso, imaginemos que estamos diante de uma impressão pela primeira vez, a impressão de maçã, por exemplo. Observamos sua textura e sua cor avermelhada que aparece juntamente com um cheiro determinado e um gosto específico. Essa percepção ou impressão original de maçã, embora aparentemente surja na mente de forma complexa, isto é, já “originalmente” conectadas por diversas impressões simples (como cheiro, gosto, sabor, cor, textura), a complexidade só se dá no campo das ideias e não no campo das impressões que temos dela. Se há algum grau de complexidade nas impressões<sup>43</sup>, esse grau é um amontoado de percepções simples. O fato é que o processo de associação de ideias é tão natural que confundimos a associação de ideias com o conteúdo associado, como se ele em si mesmo surgisse já carregado de tal

---

<sup>43</sup> Hume diz que há impressões complexas, mas em nenhum momento chega a exemplificar. Cita de forma vaga, nos levando a crer que se trata apenas de um aglomerado de percepções simples, pois as associações só são possíveis serem feitas no campo das ideias.

complexidade<sup>44</sup>. Por isso que dizemos que “originalmente” as percepções ou impressões surgem complexas.

Assim, ao separar ideias e distinguir o simples encontra-se não apenas qualidades, mas também alguns modos de relação constantes. Logo, há no inverso daquele movimento analítico um caráter sintético da experiência que estabelece a esfera do *associacionismo*. Se há um processo de análise possível é porque havia antes uma síntese. (STIVAL, 2015, p.73).

Sendo assim, essa conexão de percepções distintas é dada por associação, que no caso do exemplo, é de ordem contígua e causal. Em outro momento, ao observarmos uma segunda maçã, o princípio de semelhança atua sobre a percepção nos levando a recordar a impressão original, e ao mesmo tempo esperar que tal maçã semelhante a anterior também siga os efeitos semelhantes. Se não houvesse nada que possibilitasse uma associação, ou seja, se não houvesse algum princípio que as associassem na mente, apenas o acaso poderia fazê-lo, o que seria absurdo, e como bem percebeu Vergez “[...] não seria correto supor que, para Hume, o espírito fosse meramente passivo, uma <<tábula rasa>>, uma massa mole onde se inscreveriam mecanicamente os estímulos externos” (VERGEZ, 1984, p.18). Dessa forma, se não houvesse algum laço de união, alguma *força* que atuasse sobre as ideias, elas permaneceriam em inércia e um raciocínio seria impossível, já que ele pressupõe regularidade que a imaginação, *em si mesma*, não está sujeita. Eis mais uma relação da ciência humeana com a ciência newtoniana, o movimento das ideias na mente é explicado por uma *força* que atua sobre elas, e essa força é a natureza: “[...] pois a natureza de alguma forma aponta a cada um de nós as ideias simples mais apropriadas para serem unidas em ideias complexas (HUME, 2009, p.35). Se tais princípios compõem a força da natureza humana, então são em sua origem derivados dela; por isso, Hume nos diz:

Tais são, portanto, os princípios de união ou coesão entre nossas ideias simples, ocupando na imaginação o lugar daquela conexão inseparável que as une em nossa memória. Eis aqui uma espécie de ATRAÇÃO, cujos efeitos no mundo mental se revelarão tão extraordinários quanto os que produz no mundo natural, assumindo formas igualmente numerosas e variadas. Seus efeitos são manifestos em toda parte; quanto a suas causas, porém, estas são em sua maioria desconhecidas, **devendo ser reduzidas a**

---

<sup>44</sup> Aqui percebe-se a recusa de Hume à ideia de uma substância que conteria as qualidades do objeto como que um suporte. Veremos no capítulo 3 o porquê a mente confunde os processos de associação com o objeto associado.



**qualidades originais da natureza humana**, as quais não tenho a pretensão de explicar [negrito meu]. (HUME, 2009, p.36-37).

A referência acima com a *atração* não é por acaso, pois tem a ver com a força propiciada pela natureza. Hume atribui à natureza a origem de tais associações porque elas não são formuladas ou derivadas de uma capacidade racional. Como vimos no exemplo da maçã, fazemos a associação de forma natural, sem a reflexão que uma razão exigiria, embora a própria razão dependa dessa regularidade da natureza para fazer suas inferências (veremos isso no capítulo 3, quando falaremos sobre a probabilidade). Quando a razão quer buscar, em si mesma, o laço de união entre as percepções complexas, ela cairá num completo ceticismo, como veremos, e só sairá dele quando reconhecer que a força que determina a união entre ideias na mente é derivada da natureza e dos seus princípios.

Será fácil imaginar as consequências que esses princípios devem ter na ciência da natureza humana, se considerarmos que em relação ao espírito são os únicos laços que unem as partes do Universo entre si, ou nos unem com qualquer pessoa ou objetos que nos são exteriores. Desde que é apenas através do pensamento [ideia] que qualquer coisa age sobre nossas paixões, e visto que aqueles são os únicos laços de nosso pensamento, são realmente para nós o cimento do Universo, e todas as operações do espírito devem, em certa medida, depender deles. (HUME, 1975, p. 44).

Por haver princípios que associam ideias, vale ressaltar que as ideias simples podem existir separadamente, uma vez que o laço de sua conexão não depende delas e que a imaginação pode alterar a conexão como lhe bem aprouver. Além disso, a imaginação possibilita que tais princípios, cada vez mais, naturalize e facilite a regularidade de sua transição. Dessa forma, ao aparecer determinado objeto, a imaginação é levada por tais princípios ao seu objeto correlato, embora ela mesma não esteja limitada a tal transição.

A memória é o resultado do ordenamento das percepções a partir dos processos de associação, onde tais associações, funcionando como uma *força* suave que comumente prevalece, faz a imaginação representar um objeto de determinada maneira, a maneira pela qual ela é condicionada por essa *força* suave. “Tais são, portanto, os princípios de união ou coesão entre nossas ideias simples, ocupando na imaginação o lugar daquela **conexão inseparável que as une em nossa memória.**” [negrito meu] (HUME, 2009, p. 36-37). Portanto, a memória nada mais é do que a parte da imaginação regida por uma força suave (os princípios de

associação) que a condiciona a representar um objeto de determinada maneira, e essa representação é sentida de uma forma *viva* e *forte* pela imaginação porque há uma força que atua sobre ela. Quando essa *força* não atua sobre a imaginação, ela representa seus objetos com menos força e vivacidade e, conseqüentemente, com liberdade, tornando-se uma ideia da imaginação.

Podemos concluir disso tudo que a memória em Hume nada mais é do que a imaginação em sentido restrito, enquanto a imaginação o é em sentido geral. Não é à toa que Hume concluirá no final do livro 1 do *TNH* que a memória tem seu fundamento na imaginação ou na vividez de nossas ideias: “A memória, os sentidos e o entendimento<sup>45</sup> são todos, portanto, fundados na imaginação ou na vividez de nossas ideias” (HUME, 2009, p.296). Podemos concluir também, além dessa proximidade entre imaginação e memória, que a memória *não se trata apenas de um ordenamento em si mesmo de ideias, mas sim da força que certos princípios atuam sobre a imaginação gerando um determinado ordenamento*. Por isso Hume nos diz que a força e vivacidade de uma ideia na memória “[...] não consiste na natureza ou na ordem de nossas ideias, mas na maneira como as concebemos e como são sentidas” (HUME, 2009, p.127). Se o ordenamento por si só fosse capaz de dar a ideia força e vivacidade, não haveria distinção entre memória e imaginação, pois a imaginação, com sua liberdade, poderia, por si só, ordenar algumas ideias da forma que lhe bem aprouvesse e ser, assim, fonte de força e vivacidade; e como a imaginação, assim como os princípios de associação, pode criar ideias complexas, no entanto, somente as ideias complexas dessa última que é regido por força. O que diferencia uma ideia complexa da imaginação de uma ideia complexa da memória é a força atuante sobre essa última, caso contrário não haveria critério possível de distinção, já que as duas formam ideias complexas e possuem os mesmos conteúdos. É por isso que Hume limita o critério de distinção entre memória e imaginação a partir da *força e vivacidade*, já que a memória se constitui a partir da força dos princípios de associação na imaginação. “Como, portanto, a memória não é conhecida nem pela ordem de suas ideias *complexas* nem pela natureza de suas

---

<sup>45</sup> Os sentidos dependem da imaginação ou da vividez de nossas ideias uma vez que a imaginação é nossa faculdade de representação por excelência, se o conteúdo da mente deriva dos sentidos, então dependem da imaginação e de sua representação viva a partir de princípios. O entendimento depende da imaginação se pensarmos a partir dos princípios de associação, como veremos.

ideias simples, segue-se que a diferença entre ela e a imaginação está em sua força e vividez”. (HUME, 2009, p.113)<sup>46</sup>.

Em suma, a memória é a conservação da “ordem original” de nossas percepções, ordem essa derivada dos princípios associativos que fazem a imaginação representar um objeto de uma maneira mais viva e forte do que ela mesma, por si só, seria capaz.

Pela experiência vemos que, quando uma determinada impressão esteve presente na mente, ela ali reaparece sob a forma de uma ideia, o que pode se dar de duas maneiras diferentes: ou ela retém, em sua nova aparição, um grau considerável de sua vividez original, constituindo-se em uma espécie de intermediário entre impressão e uma ideia; ou perde inteiramente aquela vividez, tornando-se uma perfeita ideia. A faculdade pela qual repetimos nossas impressões da primeira maneira se chama MEMÓRIA, e a outra, IMAGINAÇÃO. É evidente, mesmo à primeira vista, que as ideias da memória são muito mais vivas e fortes que as da imaginação, e que a primeira faculdade pinta seus objetos em cores mais distintas que todas as que possam ser usadas pela última. Ao nos lembrarmos de um acontecimento passado, sua ideia invade nossa mente com força, ao passo que, na imaginação, a percepção é fraca e lânguida, e apenas com muita dificuldade pode ser conservada firme e uniforme pela mente durante um período considerável de tempo.

Há uma outra diferença, não menos evidente, entre esses dois tipos de ideias. Embora nem as ideias da memória nem as da imaginação, nem as ideias vívidas nem as fracas possam surgir na mente antes que impressões correspondentes tenham vindo abrir-lhes o caminho, a imaginação não se restringe a mesma ordem e formas das impressões originais, ao passo que a memória está de certa maneira amarrada quanto a esse aspecto, sem nenhum poder de variação. (HUME, 2009, p. 32-33).

### 3.3 IMAGINAÇÃO E REPRESENTAÇÃO

Seguindo o que disse Berkeley sobre a inexistência de ideias abstratas, como vimos no primeiro capítulo, Hume, como bem percebeu Cachel, “[...] acrescenta novos elementos às opiniões já esboçadas por Berkeley, na tentativa de fornecer uma explicação mais consistente àquilo que a filosofia berkeleyana pretendia ser

---

<sup>46</sup> Existe uma outra passagem que parece contradizer o que o próprio autor disse acima sobre a memória, quando ele afirma que “A principal função da memória não é preservar as ideias simples, mas sua ordem e posição”. (HUME, 2009, p. 33-34). Essa contradição é aparente por duas razões. A primeira é que nessa citação Hume está falando sobre a *função* da memória, não propriamente de sua relação ou distinção com a imaginação, que seria força e vivacidade. E a segunda é que a ordem e posição de nossas ideias frente aos princípios que lhe dão força e vivacidade, quase são a mesma coisa, a diferença está na perspectiva da abordagem da questão, isto é, se a abordarmos do ponto de vista apenas da ordem e posição das ideias, não há diferença frente as ideias da imaginação, pois ela também pode fazer o mesmo, mas se a abordarmos sobre o ponto de vista da força e vivacidade que dá ordem e posição determinada, então perceberemos uma dependência da ordem e posição para com a força e vivacidade.

resolvido pelo simples mecanismo da *atenção*” (CACHEL, 2009, p. 3). O interesse de Hume na crítica às ideias abstratas de Berkeley se dá porque se tais ideias forem aceitas não derivariam de impressões correspondentes, uma vez que elas não representam o particular, mas sim o universal abstrato. Dessa forma, Hume potencializará tal crítica. Isso desemboca também na negação de uma dualidade clássica onde a representação se dava de duas maneiras, ou pelo intelecto (com as ideias abstratas) ou pela imaginação (com as ideias particulares), como foi exposto ao decorrer do primeiro capítulo quando falamos sobre Berkeley. Ao negar a existência de ideias abstratas, nega-se, ao mesmo tempo, o papel do intelecto em formulá-las, legando à imaginação todo o processo de representação. Sendo assim, toda ideia da mente acaba sendo uma representação da/e na imaginação. Todos os processos, sejam da faculdade da memória e do entendimento, por exemplo, se darão, assim, dependentes da imaginação. Berkeley fez uma distinção entre abstração e generalização, dizendo que o uso geral de uma ideia não implica o processo de abstração da mesma. Hume potencializa essa crítica.

O objetivo da abordagem humeana é mostrar como se torna possível que uma ideia particular represente uma universalidade – e em consequência, a base que permite à linguagem estender a significação desta ideia – sem que tenhamos, ainda, todas as ideias dessa espécie na mente (CACHEL, 2009, p.3).

Hume começa dizendo que há duas formas ou maneiras de se pensar as ideias abstratas<sup>47</sup>: representando todos os tamanhos e qualidades possíveis ou não representando nenhuma quantidade ou qualidade particular. Como a primeira é impossível, devido à limitação humana, julga-se poder à segunda. No entanto, Hume provará, como ele mesmo o diz, que a segunda proposição é tão absurda quanto a primeira.

[...] *em primeiro lugar*, provando que é inteiramente impossível conceber qualquer quantidade ou qualidade sem formar uma noção precisa de seus *graus*; e, *em segundo lugar*, mostrando que, muito embora a capacidade da mente não seja infinita, podemos formar de uma só vez uma noção de todos os graus possíveis de quantidade e qualidade, de uma maneira tal que, embora imperfeita, possa ao menos servir a todos os propósitos da reflexão e do diálogo (HUME, 2009, p.42).

---

<sup>47</sup> Muitas das formulações do que seria ideia abstrata não deriva propriamente de Berkeley; Hume faz suas próprias considerações, dentro de sua filosofia.

Hume divide a primeira prova em três argumentos. O *primeiro argumento* é baseado na imaginação. A imaginação tem o poder, como já foi dito, de transpor e transformar as ideias como lhe bem aprouver. Ela transforma e muda as ideias porque elas são diferentes entre si, isto é, toda vez que a imaginação observa ideias distintas ela pode separar ou juntar a outras por seu livre poder; por exemplo, a imaginação pode conceber um fogo frio, uma vez que a ideia de fogo e de calor são diferentes, tais não estão de forma *a priori* juntas. A imaginação não separa o igual, por exemplo, todo círculo é redondo ou todo triângulo possui três lados, a imaginação não consegue representar um círculo diferente do redondo ou um triângulo obtendo dois lados, isto é, a imaginação tem seu limite na contradição. Sendo assim, Hume analisa a abstração sobre este prisma “[...] todas as circunstâncias de que fazemos abstração em nossas ideias gerais são distinguíveis e diferentes daquelas que retemos como partes essenciais dessas ideias” (HUME, 2009, p.42-43). O que Hume quer dizer, a bem da verdade, é que a ideia abstrata não pode ser separada de seus particulares, ou seja, as ideias abstratas não podem ser separadas de seus graus de quantidade e qualidade. O movimento, por exemplo, não pode ser concebido sem a representação de algo se movendo, desta forma, não se pode separar uma ideia da outra como propõe os adeptos de tais ideias.

Ora, é imediatamente evidente que o comprimento preciso de uma linha não é diferente nem distinguível da própria linha, assim como o grau preciso de uma quantidade qualquer tampouco é distinguível dessa qualidade. Essas ideias, portanto, não são mais suscetíveis de separação que de distinção e diferença. Consequentemente, estão sempre conjugadas na concepção. (HUME, 2009, p.43).

O *segundo argumento* está dentro de sua teoria da percepção. Tudo que está na mente advém de uma impressão. E toda impressão tem graus de quantidade e qualidade. E como as ideias são cópias das impressões, elas estão limitadas a graus de quantidade e qualidade também. “[...] todas as ideias são derivadas de impressões, e não são mais que cópias e representações destas, tudo aquilo que é verdade de umas deve ser aceito a respeito das outras. Impressão e ideias diferem apenas em força e vividez” (HUME, 2009, p.43).

O *terceiro argumento* é o da analogia. Assim como na natureza tudo é individual e também que é absurdo um triângulo sem uma proporção precisa entre seus lados e ângulos, o mesmo absurdo ocorre no âmbito das ideias, uma vez que:

“[...] formar a ideia de um objeto é o mesmo que simplesmente formar uma ideia – pois a referência da ideia a um objeto é uma denominação extrínseca, da qual não há nenhuma marca ou sinal na própria ideia. Ora como é impossível formar a ideia de um objeto que possua quantidade e qualidade, mas que não possua um grau preciso de nenhuma das duas, segue-se que é igualmente impossível formar uma ideia que não seja limitada e determinada em ambos os aspectos. As ideias abstratas são, portanto, individuais em si mesmas, embora possam se tornar gerais pelo que representam. A imagem na mente é apenas a de um objeto particular, ainda que a apliquemos em nosso raciocínio exatamente como se ela fosse universal” (HUME, 2009, p. 44).

Com o fim do terceiro argumento, Hume encerra a primeira prova, ou seja, que a mente é incapaz de formar ou representar uma ideia ou noção sem a precisão de seus graus de quantidade e qualidade. A segunda prova, diferentemente da primeira, tem mais originalidade, uma vez que acrescenta novos argumentos à defesa da crítica às ideias abstratas<sup>48</sup>, argumentando que embora a mente seja incapaz de formular todos os graus de quantidade e qualidade possíveis à uma ideia, ela, de forma imperfeita, é capaz de atender aos propósitos da vida.

Quando encontramos uma semelhança entre diversos objetos que se apresentam a nós com frequência, aplicamos a todos eles o mesmo nome, não obstante as diferenças que possamos observar em seus graus de quantidade e qualidade, e não obstante quaisquer outras diferenças que possam surgir entre eles. Após termos adquirido tal costume, a mera menção desse nome desperta a ideia de um desses objetos, fazendo que a imaginação o conceba com todas as suas circunstâncias e proporções particulares. Mas como, por hipótese, a mesma palavra foi com frequência aplicada a outros indivíduos, que diferem em muitos aspectos da ideia imediatamente presente à mente, e como essa palavra não é capaz de despertar a ideia de todos esses indivíduos, ela apenas toca a alma (se posso me exprimir assim) e desperta o costume que adquirimos ao observá-los. Esses indivíduos não estão realmente e de fato presentes na mente, mas apenas potencialmente; tampouco os representamos todos de modo distinto na imaginação, mas mantemo-nos prontos a considerar qualquer um deles, conforme sejam impelidos por um objetivo ou necessidade presente (HUME, 2009, p.44-45).

O costume ou hábito age sobre os particulares semelhantes os fazendo serem representados por um nome específico. Quando observado um novo

---

<sup>48</sup> A primeira prova tem sua originalidade também, já que o próprio Hume se utiliza de preceitos de sua própria filosofia, como a imaginação e as impressões, onde não se encontra em Berkeley.

particular com a mesma semelhança, o costume leva a imaginação ao reconhecimento dos demais na memória, mesmo que não concebamos todos os particulares semelhantes de tal ideia. Somente a partir do costume ou hábito<sup>49</sup> que podemos formular uma ideia geral com um número finito de particulares, substituindo a impossibilidade através de números infinitos. Assim, Hume substitui de vez a tese das ideias abstratas pela tese berkeleyana de ideias gerais e ao mesmo tempo limitando todo conteúdo da mente humana à imaginação, uma vez que toda ideia seria derivada de uma impressão<sup>50</sup>.

### 3.4 PARA ALÉM DA MEMÓRIA E OBSERVAÇÃO: A CAUSALIDADE E SUA NOTORIEDADE

Entre os princípios associativos existe um em especial que possui mais notoriedade, a saber: *causa e efeito*. Sua notoriedade se dá porque é através desse princípio que justificamos ou fundamentamos nossos raciocínios ou inferência sobre os fatos. Ele nos possibilita perceber uma *verdadeira conexão* entre percepções, nos levando para além de uma mera associação, isto é, nos levando para além da memória e da observação.

Dentre as três relações acima mencionadas, a causalidade é a de maior extensão. Dois objetos podem ser considerados como estando inseridos nessa relação, seja quando um deles é causa de qualquer ação ou movimento do outro, seja quando o primeiro é causa da existência do segundo. (HUME, 2009, p.36).

Não é à toa que se olharmos para história da filosofia ou da ciência (uma vez que elas se confundem), esse princípio sempre foi pressuposto como necessário para todo e qualquer raciocínio científico. O próprio Aristóteles estabeleceu que só conhecemos alguma coisa cientificamente quando conhecemos a causa pela qual a coisa é como é.

Dado que, em todos os estudos nos quais há princípios (ou causas, ou elementos), sabemos (isto é, conhecemos cientificamente) quando reconhecemos estes últimos (pois julgamos compreender cada coisa

---

<sup>49</sup> Veremos esse conceito com maior precisão nos próximos capítulos.

<sup>50</sup> Deleuze, em *Empirismo e Subjetividade*, aponta para esse caráter de semelhança entre ideia, representação e imaginação (DELEUZE, 2001).

quando reconhecemos suas causas primeiras e seus primeiros princípios, bem como seus elementos) [...]. (ARISTÓTELES, 2009, p.23).

Aristóteles ainda dividiu a causa em quatro tipos dependentes entre si: material, formal, eficiente e final, que são diferentes modos de responder à pergunta “por que...?”. Para ilustrarmos bem isso, vejamos um exemplo da construção de uma casa. A *causa material* de uma casa é constituída pelos ingredientes utilizados na sua construção, que já existiam antes dela, e que continuam a existir nela: tijolo, cimento etc. A *causa formal* é a estrutura da casa, que não existia antes e passou a existir, é também o que caracteriza o resultado, ou seja, a definição de sua essência, o que faz a casa ser uma casa e não um apartamento. A *causa eficiente* é aquilo que produz a mudança – neste caso, o construtor que fez a casa a partir de um projeto (causa formal) e dos ingredientes (causa material). A *causa final* é o objetivo para o qual foi feita, ou seja, proteger e abrigar pessoas.

Na modernidade apenas a causa eficiente foi considerada como uma causa digna de investigação, uma vez que as descobertas da ciência moderna abandonaram a ideia de movimento natural pela de movimento mecânico. Seguindo parcialmente Aristóteles, Tomás de Aquino, em sua segunda prova da existência de Deus (também na primeira), usa o raciocínio causal como mecanismo de prova.

A segunda prova é a da natureza da causa eficiente. No mundo dos sentidos, percebemos haver uma ordem de causas eficientes. Não há nenhum caso conhecido (e nem é, de fato, possível) no qual uma coisa seja causa eficiente em si mesma; já que assim ela seria anterior a si mesma, o que é impossível. Nem é possível que, no que diz respeito à causa eficiente, regressemos infinitamente; pois há uma ordem dessas causas, a primeira é a causa da intermediária, e a intermediária é a causa da última, seja a intermediária apenas uma ou várias causas. Retirar a causa é retirar o efeito. Portanto, se não houver uma primeira causa entre as causas eficientes, não haverá nem última, nem intermediárias. [...] Portanto, é necessário admitir uma primeira causa eficiente, à qual todos chamamos de Deus. (AQUINO, 1973, p. 12-13).

Descartes, para legitimar sua metafísica, busca provar a existência de Deus, como vimos no primeiro capítulo, utilizando uma prova que também envolve raciocínios causais. Esta passagem mostra bem o que Descartes entende por causa:

Agora, é coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta



causa lha comunicar se não tivesse em si mesma? (DESCARTES, 2010, p.157).

Até mesmo o próprio Newton faz uso da causalidade como força motora que imprime a um corpo e que compele a se mover de forma diferente, isso fica bem evidente nas suas famosas três leis:

Todo corpo permanece em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em linha reta a menos que seja obrigado a mudar seu estado por força impressa nele. [...] A mudança do movimento é proporcional à força motriz impressa, e se faz segundo a linha reta pela qual se imprime essa força. [...]. A uma ação sempre se opõe uma reação igual, ou seja, as ações de dois corpos um sobre o outro sempre são iguais e se dirigem a partes contrárias. (NEWTON, 1991, p.162).

Sendo assim, a causalidade, inegavelmente, é o princípio de maior notoriedade entre os demais, pois além de possibilitar uma associação na mente ela é “[...] a única que remete para além de nossos sentidos, e nos informa acerca de existências e objetos que não vemos ou tocamos [...]” (HUME, 2009, p.102-103). Resta então a Hume analisar esse princípio detalhadamente e buscar compreender de que maneira ele nos leva a um raciocínio tão extraordinário.

É importante ressaltar, antes de adentrarmos propriamente na investigação sobre *causa e efeito*, que há dois aspectos ou sentidos de causalidade em Hume. Ter em mente essa distinção é importante porque influenciará de forma decisiva a compreensão da investigação que se seguirá. Há a causalidade enquanto *associação de ideias* e há a causalidade enquanto *questões de fato* ou *raciocínio sobre os fatos*. A primeira *não* nos conduz a supor *conexão necessária*, isto é, podemos fazer uma relação causal por *conjunção frequente*<sup>51</sup>, mediante uma *força suave* que comumente prevalece; trata-se do que o filósofo posteriormente chamará de *probabilidade*. Hume cita um exemplo dessa causalidade quando pensamos num ferimento e nos remetemos à dor que se segue. A relação causal aqui *não* nos leva à *supor* necessidade alguma entre ferimento e dor, pois além de ser reconhecido que nem sempre essa relação é feita, ela não nos leva para além da memória e da observação. Já a segunda noção de causalidade, diferentemente da primeira, nos leva à *supor* uma *conexão necessária*, por isso se mostra como conhecimento ou

---

<sup>51</sup> Voltaremos à falar sobre essa questão no terceiro capítulo, aqui apenas nos limitaremos a apontar para essa distinção.

raciocínio sobre os fatos e como uma força não mais suave, mas sim colossal que sempre prevalece. Que a água sufoca e que o fogo queima, são exemplos de raciocínios que *supõem conexão necessária* e que nos levam para além da memória e da observação, nos fazendo, assim, assentir um princípio geral: *todo fogo queima, toda água sufoca*. Dessa forma, quando Hume busca compreender os raciocínios causais, ele tem em mente compreender qual a evidência que nos assegura frente essa segunda noção de causalidade, não à primeira. Por isso o filósofo diz que a causalidade, em seu primeiro sentido, deriva da natureza humana, já que é feita por processos de associação de ideias; e a causalidade, em seu segundo sentido, deriva da “experiência”, porque deixa de ser uma associação e se mostra como *uma verdadeira conexão intrínseca aos objetos independentemente da associação que fazemos ou atribuímos a eles*. A grosso modo, podemos dizer que a primeira relação causal se mostra como interna (derivada da natureza humana) e a segunda como externa (vinda de fora), ou seja, a primeira está ligada às ideias (são associações de ideias) e a segunda aos fatos (questões de fato). Isso coloca à investigação da segunda relação causal no âmbito da dependência de uma *suposição* de um *mundo externo*, contínuo e independente, para além das percepções. Assim sendo, a ideia de *conexão necessária* atribuída a segunda relação causal só será devidamente compreendida mediante a *investigação da crença no mundo externo*, investigação essa que seguirá posterior à *investigação causal*. Essa ordem de exposição escolhida pelo filósofo, isto é, de iniciar pela *investigação causal* e só posteriormente investigar à *crença no mundo externo*, deixará alguns problemas que poderiam ter sido evitados na inversão da ordem dessa exposição, como, por exemplo, entender o *hábito* como dependente da indução e a origem da causalidade como derivada da experiência. No terceiro capítulo veremos isso.

### 3.5 TIPOS DE RACIOCÍNIO

Hume nos diz que há dois tipos de investigação ou raciocínio nas ciências. As primeiras, ele chama de *relações de ideias* e as segundas, de *questões de fato*<sup>52</sup>. As *relações de ideias* são raciocínios que são **demonstrativamente verdadeiros**: “*Que o quadrado da hipotenusa é igual ao quadrado dos dois lados* é uma proposição que

---

<sup>52</sup> No *TNH* Hume deu outros dois nomes, chamou-as de *conhecimento e probabilidade*.

expressa uma relação entre essas grandezas. *Que três vezes cinco é igual à metade de trinta* expressa uma relação entre esses números” (HUME, 2004, p.53). Todas essas proposições são intuitivamente verdadeiras e implicam absoluta necessidade, já que seu contrário leva a uma contradição, basta apenas uma inspeção no espírito (independentemente dos fatos) para constatar sua veracidade. Diferentemente das *relações de ideias*, os raciocínios sobre *questões de fato* dependem dos fatos para que se possa estabelecer a verdade de suas proposições, já que não implicam qualquer necessidade, o contrário de um fato pode sempre ser concebido como possível: “*Que o sol não nascerá amanhã* não é uma proposição menos inteligível nem implica mais contradição que a afirmação *que ele nascerá*; e seria vão, portanto, tentar **demonstrar** sua falsidade [negrito meu]” (HUME, 2004, p.54). Demonstração implica necessidade matemático-geométrica (lógica), coisa que não se encontra nos fatos, fazendo os raciocínios sobre os fatos (*questões de fato*), assim, serem distintos dos demonstrativos (*relação de ideias*).

Embora os raciocínios sobre os fatos sejam nitidamente distintos dos raciocínios demonstrativos, já que tais não trabalham com necessidade, uma questão chama a atenção de Hume. Concebemos os raciocínios sobre os fatos de tal maneira que os equiparamos aos demonstrativos, isto é, temos tanta certeza que o sol nascerá amanhã quanto 2 e 2 são 4.

Assim, pode ser um assunto digno de interesse investigar qual é a **natureza dessa evidência** que nos dá garantias quanto a qualquer existência real de coisas e qualquer questão de fato, para além do testemunho presente de nossos sentidos ou dos registros de nossa memória [negrito meu] (HUME, 2004, p.54).

Noutras palavras, a questão a ser indagada por Hume na citação acima é a seguinte: qual o fundamento da evidência que nos assegura quanto aos raciocínios sobre os fatos, uma vez que eles (os fatos) não trabalham com demonstrações? O que nos faz *supor* nos fatos uma necessidade que equipara-se ao grau de certeza e segurança de uma demonstração? Hume inicia a investigação à essa questão buscando compreender em quais processos se dão as *questões de fato*, isto é, o que está em jogo nos raciocínios sobre os fatos, qual sua natureza. E ele chegará à conclusão que eles dependem da relação de causa e efeito.

Um homem que encontre um relógio ou qualquer outra máquina em uma ilha deserta concluirá que homens estiveram anteriormente nessa ilha. Todos os nossos raciocínios relativos a fatos são da mesma natureza. E aqui se supõe invariavelmente que há uma conexão entre o fato presente e o fato que dele se infere. Se nada houvesse que os ligasse, a inferência seria completamente incerta. Por que a audição de uma voz articulada e de um discurso com sentido na escuridão nos assegura da presença de alguma pessoa? Porque esses são os efeitos da constituição e do feitio do ser humano, e estão intimamente conectados a ele. Se dissecarmos todos os outros raciocínios dessa natureza, descobriremos que eles se fundam na relação de causa e efeito, e que essa relação se apresenta como próxima ou remota, direta ou colateral. Calor e luz são efeitos colaterais do fogo, e um dos efeitos pode ser legitimamente inferido do outro. (HUME, 2004, p. 54).

Os raciocínios sobre os fatos baseiam-se, assim, na relação de causa e efeito, uma vez que esse tipo de raciocínio *supõe* uma *conexão intrínseca* entre duas percepções distintas, o fato presente e o que dele se infere; se não *supormos* uma conexão, a certeza que evidencia e assegura a inferência causal seria impossível. Se observo o fogo, infiro que, ao me aproximar, sentirei calor; antecipo o efeito pela causa antes mesmo que ele se manifeste, já que ambos se mostram conectados por uma relação estreita de causa e efeito.

Tendo por conclusão que os raciocínios baseados nos fatos dependem da relação de causa e efeito, o segundo passo tomado por Hume é investigar como chegamos a evidência dessa relação, isto é, qual o fundamento de todos nossos raciocínios e conclusões acerca dessa relação: “Assim, se quisermos nos convencer quanto à natureza desta evidência que nos assegura quanto às questões de fato, devemos investigar **como chegamos ao conhecimento de causas e efeitos** [negrito meu]” (HUME, 2004, p.55). Notemos que a causalidade investigada é distinta da causalidade por associação devido à evidência que a assegura enquanto conhecimento, ou seja, não trata-se da origem da causalidade em si, já que tal deriva da natureza humana, mas da evidência que a faz não mais ser entendida como associação (limitada à memória e à observação) e sim como um conhecimento sobre o mundo para além da memória e da observação.

O filósofo começa investigando se o fundamento dessa evidência pode estar na razão, mas logo conclui que não, uma vez que ela não garante que uma relação causal possa se dar *a priori*. Se a razão fosse capaz de ser responsável por um tal raciocínio, de um só fato poderíamos inferir, necessariamente, o outro:

Ora, parece evidente que, se essa fosse uma conclusão alcançada pela razão, ela já seria tão perfeita desde o início, e com base em um único exemplo, quanto depois de um transcurso da experiência tão longo quanto se queira; mas, de fato, as coisas correm de modo bem diferente (HUME, 2004, p.66).

É somente pela experiência, diz o filósofo, que evidenciamos uma a inferência acerca dos fatos, já que é através dela que constatamos que certas ideias acompanham outras que são distintas das mesmas e das quais dependem sua existência. Hume se esforçará para mostrar que as evidências propiciadas pela relação causal dependem da experiência e que é um erro pensar que inferências causais possam ter seu fundamento na razão ou em qualquer raciocínio *a priori*.

Nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, nem as causas que o produziram, nem os efeitos que dele provirão; e tampouco nossa razão é capaz de extrair, sem auxílio da experiência, qualquer conclusão referente à existência efetiva de coisas ou questões de fato. (HUME, 2004, p. 56).

O sentido de experiência atribuído na citação acima nada tem em comum com o *método experimental*, a experiência aqui é indutiva, pois a evidência da inferência que fazemos como *toda água sufoca* está, pelo menos neste primeiro momento da investigação, na observação passiva de uma repetição causal constante<sup>53</sup>. A experiência mostra que objeto se conecta casualmente com outro; se não tivéssemos a experiência para nos apontar que certos objetos seguem outros em conjunção constante (seja como causa seja como efeito), estaríamos no campo da pura especulação *a priori*, uma vez que “O mais atento exame e escrutínio não permite à mente encontrar o efeito na suposta causa, pois o efeito é totalmente diferente da causa e não pode, conseqüentemente, revelar-se nela” (HUME, 2004, p. 58). Adão, diz Hume, mesmo com suas faculdades racionais inteiramente perfeitas, jamais poderia inferir, por qualquer raciocínio *a priori*, que a fluidez e transparência da água o sufocaria. E é apenas e somente pela experiência que ele constataria e inferiria a partir desta relação causal. “Seria muito sagaz o homem capaz de descobrir pelo simples raciocínio que o cristal é o efeito do calor e o gelo o

---

<sup>53</sup> Embora possamos dizer que a *evidência* causa sobre o conhecimento dos fatos nesse momento da exposição derive da indução, não podemos dizer o mesmo da conclusão como um todo, ou seja, a constatação que “*a evidência causal deriva da indução*” não é indutiva, pois para se chegar a tal conclusão exclui-se metodicamente a razão como fundamento dessa evidência; mostrando assim, mais uma vez, que o método da ciência de Hume não é indutivo

efeito do frio, sem estar previamente familiarizado com as operações dessas qualidades” (HUME, 2004, p. 61). Portanto, a experiência se mostra como o fundamento das evidências nas inferências causais e sem ela (a experiência) vaguearíamos num mundo de possibilidades arbitrárias.

Limitar todas as nossas evidências causais à experiência implica numa de suas mais famosas críticas à metafísica. Se somos limitados à experiência quando se trata de evidências causais, todos os raciocínios que se propõem a desvendar causas últimas ou primeiras onde extrapolem o campo da experiência, isto é, causas de tipo metafísica, devem ser completamente rejeitadas; em outras palavras, se a experiência é a única responsável por me indicar que tipo de fato segue do outro, como poderíamos saber de causas como Deus, por exemplo, ou até mesmo da causa de onde derivam nossas percepções, já que extrapolam o limite do observável? Com razão, seguindo esse raciocínio, Hume diz que a metafísica é uma pseudociência que serve de lugar ao erro e a superstição e que nenhum filósofo sério pretendeu indicar em sua filosofia causas últimas.

Podemos, a partir disso, identificar a razão pela qual nenhum filósofo razoável e comedido jamais pretendeu indicar a causa última de qualquer operação natural, ou exibir precisamente a ação do poder que produz qualquer um dos efeitos particulares no universo. (HUME, 2004, p.59).

O que se pode fazer, no mais, é chegar às causas gerais que expliquem os fenômenos baseados sempre na observação, assim como fez Newton com a gravidade e como se propõe fazer Hume como a natureza humana.

Reconhece-se que a suprema conquista da razão humana é reduzir os princípios produtivos dos fenômenos naturais a uma maior simplicidade, e subordinar os múltiplos efeitos particulares a algumas poucas causas gerais, por meio de raciocínios baseados na analogia, experiência e observação. Quanto às causas dessas causas gerais, entretanto, será em vão que procuraremos descobri-las; e nenhuma explicação particular delas será jamais capaz de nos satisfazer. (HUME, 2004, p59)

Uma vez que nossos raciocínios sobre os fatos baseiam-se na evidência da relação de causa e efeito e essa evidência não deriva da razão, mas da experiência, já que ela mostra uma conjunção constante ou repetição entre duas percepções distintas, sendo uma causa da existência da outra, resta agora buscar compreender como a experiência pode assegurar um tal raciocínio, isto é, como a experiência

pode garantir que a repetição sempre se sucederá, evidenciando e legitimando uma inferência causal para o futuro.

Quanto à experiência passada, pode-se admitir que ela provê informação imediata e segura apenas acerca dos precisos objetos que lhe foram dados, e apenas durante aquele preciso período de tempo; mas por que se deveria estender essa experiência ao tempo futuro ou a outros objetos que, por tudo que sabemos, podem ser semelhantes apenas em aparência? [...] O pão que comi anteriormente alimentou-me, isto é, um corpo de tais e tais qualidades sensíveis esteve, naquela ocasião, dotado de tais e tais poderes secretos, mas segue-se porventura disso que outro pão deva igualmente alimentar-me em outra ocasião, e que qualidades sensíveis semelhantes devam estar sempre acompanhadas de poderes secretos semelhantes? Essa consequência não parece de nenhum modo necessária. (HUME, 2004, p. 63).

A resposta a essa questão, como vimos na citação acima, é negativa, já que a experiência não pode assegurar os raciocínios sobre os fatos ou apontar para qualquer *conexão necessária* entre eles, ela apenas mostra que certos fatos seguiram de outros (no passado), mas não que eles sempre seguirão, pois “[...] não é contraditório que o curso da natureza possa mudar, e que um objeto aparentemente semelhante aos de que tivemos experiência possa vir acompanhado de efeitos diferentes ou contrários”. (HUME, 2004, p. 65). Se nem a razão, como vimos, e nem a experiência pode assegurar uma inferência causal, por que assim a concebemos? De fato, como afirma Hume, as proposições seguintes estão longe de serem a mesma: “Constatarei que tal objeto sempre esteve acompanhado de tal efeito e prevejo que outros objetos, de aparência semelhante, estarão acompanhados de efeitos semelhantes.” (HUME, 2004, p. 63-64, grifos do autor). Falta aqui o princípio de inferência, ou seja, o princípio que explica esse salto, o que Hume chama de “termo médio”: “Requer-se aqui um termo médio que possibilite à mente realizar uma tal inferência, se é que ela é de fato realizada por meio de algum raciocínio ou argumento”. (HUME, 2004, p. 64); “[...] em que passos argumentativos funda-se essa inferência? Onde está o termo médio, as ideias interpostas que ligam proposições tão distantes umas das outras?” (HUME, 2004, p.67). Onde está a conexão intrínseca ou necessária que nos assegure um tamanho raciocínio? De que impressão derivaria tal conexão? Da razão? Não! Da experiência? Não! “Eis aqui, portanto, nosso estado natural de ignorância quanto aos poderes e a influência de todos os objetos”. (HUME, 2004, p.67).

Devemos aqui confessar nossa completa ignorância e desespero. Não existe nada nos fatos que nos assegure qualquer inferência causal, nem a repetição nem a razão o podem assim garantir. Eis, então, nas palavras de Hume, o eco desse desespero:

Por mais regular que se admita ter sido até agora o curso das coisas, isso, isoladamente, sem algum novo argumento ou inferência, não prova que, no futuro, ele continuará a sê-lo. É fútil alegar que conhecemos a natureza dos corpos com base na experiência passada; sua natureza secreta e, conseqüentemente, todos seus efeitos e influências podem modificar-se sem que suas qualidades sensíveis alterem-se minimamente. Isso ocorre algumas vezes, e com relação a algum objetos; por que não poderia ocorrer sempre e com relação a todos? Qual lógica, qual sequência de argumentos nos garante contra essa suposição? (HUME, 2009, p. 68-69)

Esse ceticismo que aponta para nossa incapacidade de justificarmos nossas inferências causais a partir da experiência, ficou conhecido na história da filosofia como *o problema de Hume* ou *o problema da indução*, nos deteremos mais à adiante (seção 2.7) a importantes considerações sobre este.

### **3.6 A CIÊNCIA DO HOMEM E O PRINCÍPIO DA NATUREZA HUMANA**

A *ciência do homem* não se encerra nos estreitos limites do ceticismo posto acima, ao contrário, ela visa superá-lo. O ceticismo é apenas um artifício dessa ciência, seu primeiro momento, o que havia outrora denominado de *geografia* mental, tendo por objetivo limitar o horizonte das pretensões de uma razão vaidosa que se enxerga como autossuficiente e que renega sua própria natureza humana. Se ela quiser obter algum êxito em suas investigações e não ficar fadada a um completo ceticismo, ela deve abandonar essas recônditas questões, reconhecer seus limites e direcionar seu olhar para assuntos que lhe convém, isto é, para a compreensão de sua própria natureza humana.

Uma vez confessada a completa ignorância racional na justificativa de nossas inferências causais (seja *a priori* ou seja baseada na experiência), uma reconciliação com a natureza torna-se possível, pois trata-se aqui, ao mesmo tempo, de um confessar da razão de que tais inferências não são concebidas por nenhum raciocínio ou argumento (racional) e que a única causa possível da explicação delas só pode estar fundada em algum princípio que prescindia de razão, um princípio derivado da natureza humana.



Se não é um argumento que obriga a mente a dar este passo, ela deve estar sendo conduzida por algum outro princípio de igual peso e autoridade, e esse princípio preservará sua influência por todo o tempo em que a natureza humana permanecer a mesma. Descobrir qual é esse princípio pode muito bem recompensar todas as dificuldades da investigação (HUME, 2004, p.73)

Eis aqui a mudança na perspectiva da investigação propiciada pela *ciência do homem*: abandona-se a velha investigação tediosa dos fatos, isto é, a busca pela *conexão intrínseca* ou *necessária* entre causa e efeito que poderia garantir uma tal inferência, e adota-se uma nova investigação que se volta para dentro, para o centro, para a natureza humana, isto é, para a busca do porquê de **acreditarmos** que exista uma tal *conexão causal necessária* que nos asseguraria uma inferência sobre os fatos. A **crença**, dessa forma, sendo uma concepção da natureza, é o objeto de explicação da *ciência do homem*. Uma vez que a razão não é capaz de justificar uma inferência causal, ela deve, ao menos, buscar identificar o princípio que fundamenta sua crença, ou seja, a **crença causal**. Só assim poderemos compreender o que possibilita a mente transcender o campo do observado.

Embora a investigação filosófica não nos tenha facultado qualquer impressão original de causalidade, é um facto que todos nós acreditamos na causa, na conexão necessária, no poder eficaz. É, pois, a nossa crença que é preciso explicar. Se não temos a experiência de qualquer força eficaz imanente a qualquer fenómeno, porque acreditamos que este fenómeno será necessariamente seguido de outro? Não se trata de fundamentar racionalmente o princípio da causalidade; trata-se de explicarmos a nossa crença. (VERGEZ, 1984, p. 23).

Voltando as observações anteriores, agora com um novo olhar e direção, isto é, não mais voltando-se à observação direta dos fatos mas sim à observação interna da natureza humana, observemos como a crença causal surge, só assim poderemos alcançar algum princípio que possibilite a explicação da questão deixada. Mas antes de prosseguirmos, devemos estabelecer o que Hume entende por *crença* e diferenciá-la de *ficção*. *Crença*, diz Hume, “nada mais é que uma concepção de um objeto mais vívida, vigorosa, enérgica, firme e constante do que jamais seria possível obter **apenas pela imaginação** [negrito meu]” (HUME, 2004, p.82). Já a *ficção* seria uma concepção de percepções dada pela imaginação ao seu bel-prazer, isto é, sem algum princípio que impere sobre ela fazendo-a relacionar uma

percepção à outra correlata, por isso seria fraca e pálida em suas concepções<sup>54</sup>. Podemos, por exemplo, diz Hume: “juntar a cabeça de um homem ao corpo de um cavalo, mas não está em nosso poder acreditar que um tal animal tenha alguma vez realmente existido” (HUME, 2004, p.80). A imaginação pode criar cenários e personagens que nunca existiram ou até mesmo inventar um acontecimento que tem toda uma aparência de verdade, devido sua liberdade de compor e transformar ideias como lhe bem aprouver, no entanto, ela, por si só, não tem o poder de levar-nos à *crença* em tais concepções.

A imaginação tem o comando sobre todas as suas ideias e pode juntá-las, misturá-las e modificá-las de todas as maneiras possíveis. Pode conceber objetos fictícios com todas as circunstâncias de tempo e lugar. Pode dispô-los, por assim dizer, diante de nossos olhos em suas verdadeiras cores, exatamente como poderiam ter existido. Mas, como **é impossível que essa faculdade da imaginação possa, por si só, alcançar a crença**, torna-se evidente que a crença não consiste na natureza particular ou ordem específica de nossas ideias, mas na *maneira* como são concebidas e no *sentimento* que trazem à mente [negrito meu] (HUME, 2004, 82).

Segundo a citação acima, Hume conclui que a diferença propriamente dita entre *crença* e *ficção* está relacionada mais à *maneira* e *sentimento* que concebemos uma percepção do que à percepção em si mesma; isto é, como toda *questão de fato* pode ser concebida de forma diferente do que se apresenta, já que o contrário de um fato pode sempre ser tido como possível pela imaginação e pela razão, o que diferenciaria *ficção* de *crença* estaria na maneira e no sentimento de como concebemos tais fatos na mente. A crença é um sentimento vivo e forte: “Ela lhes dá mais peso e influência, faz que se mostrem mais importantes, impõe-nas à consideração da mente e torna-as o princípio diretor de nossas ações” (HUME, 2004, p.83).

Não podemos deixar de notar aqui uma relação entre a noção de *crença* com as *ideias da memória*. As ideias da memória se diferenciam das ideias da imaginação pela maneira e sentimento que são concebidas, isto é, as ideias da memória são concebidas de forma viva e forte, diferente das ideias da imaginação, que são pálidas e fracas. E também as ideias da memória tiram sua força de princípios da natureza humana que as ordenam e fazem a imaginação concebê-las

---

<sup>54</sup> Veremos, no capítulo terceiro, que uma ficção pode ganhar força e vivacidade a ponto de se tornar uma crença. Dessa forma, a relação entre ambas é bastante tênue.

de determinada maneira. A crença nas *questões de fato* segue a mesma lógica, trata-se de uma concepção mais viva e forte do que a imaginação poderia fazê-lo por si só quando concebe outros cenários imagéticos (ou fictícios), ao mesmo tempo que precisa de um princípio que explique a atuação dessa força geradora de crença na imaginação fazendo-a conceber um cenário de determinada maneira. Dessa forma, o princípio que atua sobre a imaginação e propicia crença causal sobre *questões de fato* segue a mesma lógica dos princípios associativos quando atuam sobre a imaginação e geram ideias da memória. Poderia aqui tratar-se dos mesmos princípios e que as ideias da memória são também crenças? Hume assume que as ideias da memória podem ser entendidas como crenças, mas com certas ressalvas:

Vemos, assim, que a *crença* ou *assentimento* que sempre acompanha a memória e os sentidos não consiste senão na vividez das percepções que ambos apresentam, e que somente isso os distingue da imaginação. Crer, nesse caso, é sentir uma impressão imediata dos sentidos, ou uma repetição dessa impressão na memória. (HUME, 2009, p. 115).

Na citação acima Hume limita a crença referente à memória apenas à impressão imediata e a sua repetição na mente, isto é, ao presente e ao passado. Sendo assim, trata-se de uma crença diferente da crença causal, já que essa possibilita ultrapassar o campo da memória e da observação nos fazendo assentir a uma inferência em relação ao futuro. Por isso que o princípio responsável pela crença causal não pode ser os mesmos princípios das associações, já que tais se limitam apenas à memória e à observação e à construção de nossas percepções. O princípio que está em jogo na crença causal não é uma *força suave* que comumente prevalece, ao contrário, é uma *força colossal* que sempre prevalece e que nenhum raciocínio ou artimanha da razão e da imaginação pode freá-lo. Um exemplo disso é que mesmo frente a um completo ceticismo sobre a evidência das questões fato, em nenhum momento somos capazes de deixarmos de *crer* nelas. Não é à toa que Hume dirá que esse princípio é o “[...] grande guia da vida humana” (HUME, 2004, p.77).

Como chegamos a esse princípio? Experiência e observação, o método científico já consolidado. Mas a experiência e a observação ganham uma nova direção na *ciência do homem*, elas são voltadas às reações ou respostas dadas pelo observador frente ao que é observado. Aplica-se aqui o método à própria natureza humana, onde sua aplicação revelará um princípio interno oculto. O método

experimental aqui não é passivo, não é resultado de uma observação ingênua de uma mera repetição, ao contrário, ele é direcionado para um alvo, para um objeto, tem uma intencionalidade, quer descobrir algo oculto que falta à investigação. É importante destacar que quando Galileu e Newton aplicaram o método experimental eles revelaram uma lei mecânica oculta no/do mundo, lei essa que é desvelada pelo método experimental. De forma semelhante Hume faz com a natureza humana. Uma vez que a evidência na inferência causal não é derivada da razão, a razão, mediante o método experimental, desvela a lei “mecânica” que a prescinde, que a condiciona, que a guia em suas inferências sobre os fatos. Embora extensa, vejamos uma passagem onde Hume ilustra bem isso.

Suponha-se que seja trazida de súbito a este mundo uma pessoa dotada, não obstante, das mais poderosas faculdades da razão e reflexão. É verdade que ela observaria imediatamente uma contínua sucessão de objetos, e um acontecimento seguindo-se a outro, mas não conseguiria descobrir mais nada além disso. **Ela não seria, no início, capaz de apreender, por meio de nenhum raciocínio, a ideia de causa e efeito, já que os poderes específicos pelos quais se realizam todas as operações naturais jamais se manifestam aos sentidos,** e não é razoável concluir, meramente porque em uma certa ocasião um acontecimento precede outro, que o primeiro é então a causa, e o outro o efeito. Sua conjunção pode ser arbitrária e casual; pode não haver razão para inferir a existência de um do aparecimento do outro; e, em uma palavra, tal pessoa, sem experiência adicional, jamais poderia conjeturar ou raciocinar acerca de qualquer questão de fato, ou estar segura de qualquer coisa além do que estivesse imediatamente presente à sua memória e sensação [negrito meu].

Suponhamos agora que ela tenha adquirido mais experiência e vivido no mundo o bastante para observar que objetos ou acontecimentos semelhantes estão constantemente unidos uns aos outros. Qual é o resultado dessa experiência? O resultado é que essa pessoa passa a inferir imediatamente a existência de um objeto a partir do aparecimento do outro. E, no entanto, com toda sua experiência, ela não terá adquirido nenhuma ideia ou conhecimento do poder secreto pelo qual o primeiro objeto produz o segundo, e não é nenhum processo de raciocínio que a leva a realizar essa inferência. Ainda assim, ela se vê determinada a realizá-la; **e, mesmo que viesse a se convencer de que o entendimento não toma parte na operação, seu pensamento continuaria a fazer o mesmo percurso. Há aqui algum outro princípio que a faz chegar a essa conclusão.** [negrito meu]

Esse princípio é o *hábito* ou *costume*. (HUME, 2004, p. 73-74)

Eis o princípio da natureza humana: o *hábito*. Na experiência e observação (mesmo a citação acima tratando-se de uma suposição<sup>55</sup>) o princípio é revelado. Ele

---

<sup>55</sup> Galileu e Newton propuseram seus experimentos a partir de suposição também, como, por exemplo, supor o movimento no vácuo.

se mostra como o único princípio capaz de responder a seguinte questão: “por que extraímos de mil casos uma inferência que não somos capazes de extrair de um único caso, que deles não difere em nenhum aspecto?” (HUME, 2004, p.75). A razão *a priori* é incapaz de dar uma resposta a essa questão, pois, se assim o fosse, inferiria de um único caso a conexão necessária, então: “Todas as inferências da experiência são, pois, efeitos do hábito, não do raciocínio” (HUME, 2004, p75). O hábito, sendo assim, é o que nos guia em nossas vidas, fazendo da experiência passada algo útil para o futuro.

O hábito é, assim, o grande guia da vida humana. É só esse princípio que torna nossa experiência útil para nós, e faz-nos esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhante às que ocorreram no passado. Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos. Jamais saberíamos como adequar meios afins, nem como empregar nossos poderes naturais para produzir um efeito qualquer. Pôr-se-ia de imediato um fim a toda ação, bem como à parte principal da especulação. (HUME, 2004, p.77).

O hábito, por não derivar da razão, mas sim da natureza, é uma espécie de instinto: “Todas essas operações são uma espécie de instintos naturais que nenhum raciocínio ou processo do pensamento ou entendimento é capaz de produzir ou evitar.” (HUME, 2004, p.79). “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.” (HUME, 2004, p.89-90). E por analogia, o filósofo nos diz que esse instinto é o mesmo que impera nos demais animais da natureza, pois o “[...] hábito que leva os animais a inferirem, de cada objeto que impressiona seus sentidos, seu acompanhante usual, e faz que, ao aparecer o primeiro, sua imaginação conceba o segundo daquela maneira particular que denominamos *crença*”. (HUME, 2004, p.150). O hábito, como procuraremos mostrar mais detalhadamente no próximo capítulo, é um princípio inato, nada deve à indução ou ficção, além de ser o responsável por nossa crença causal e pela necessidade que atribuímos aos objetos. A experiência e a observação, enquanto método, o revela, o alcança, o identifica, mas não o funda, não é a causa de sua existência.

Uma vez identificado o princípio responsável pela inferência causal, partindo da investigação acerca da *crença causal*, cabe agora nos determos, antes

propriamente de passarmos para a investigação da crença no mundo externo, a algumas interpretações sobre a filosofia de Hume que entram em desacordo com a interpretação aqui adotada. Tais interpretações se dividem em duas: a primeira (Popper e Russell), que entende Hume como um cético radical destruidor da possibilidade da ciência; e a segunda (Monteiro), que embora considere o hábito não derivado da indução e traga uma resposta às acusações de cético radical deixadas pela primeira, cai em outros problemas quando considerada a investigação sobre o *mundo externo*.

### 3.7 CETICISMO E CIÊNCIA EM HUME

Como vimos (seção 2.5), a repetição de experiência não garante as inferências sobre os fatos e isso ficou conhecido como o *problema da indução* ou *problema de Hume*. Assim Bertrand Russell ilustra esse problema:

O ceticismo de Hume baseia-se inteiramente em sua rejeição do princípio de indução. O princípio de indução, tal como se aplica à causalidade, diz que, se A foi encontrada com muita frequência acompanhada ou seguida de B, e se não há nenhum exemplo de A que não haja estado acompanhada ou seguida de B, então é provável que, na próxima ocasião em que A seja observada, será ela acompanhada ou seguida de B. (RUSSELL, 2008, p.215-216)

Na interpretação de Russell, quando Hume rejeita o método indutivo ele, ao mesmo tempo, rejeita a própria possibilidade da ciência. Dessa forma, a filosofia humeana se limitaria a uma denúncia da incapacidade racional de fazermos ciência, isto é, ela se limitaria a um ceticismo radical frente o conhecimento sobre os fatos:

Os grandes escândalos na filosofia da ciência desde a época de Hume tem sido causalidade e indução. [...] Hume deixou transparecer que nossa crença é uma fé cega a qual não se pode atribuir qualquer fundamento racional. Dr. Whitehead acredita que sua filosofia oferece uma resposta para Hume. Kant fez o mesmo. Sinto-me incapaz de aceitar ambas as respostas. [...] Devemos esperar que uma resposta seja encontrada; porém, sinto-me incapaz de acreditar que isso já tenha ocorrido. (RUSSELL, 2008, p. 44).

Esse tipo de interpretação também é adotado por um outro grande pensador da ciência, Karl Popper:

As respostas dadas por Hume aos problemas lógicos e psicológicos da indução levam a uma conclusão irracionalista. De acordo com ele, nosso conhecimento, em especial o científico, é só hábito ou costume irracional, sendo indefensável em termos racionais. [...]. Hume pensava nisso como uma forma de ceticismo. (POPPER, 2010, p. 107-108).

Embora Popper tenha a mesma leitura que Russell sobre o problema da indução atribuído a Hume, assim como suas consequências céticas frente à ciência, vale ressaltar que esse não era o problema central da filosofia de Popper. O que lhe interessava era o problema da demarcação que, em certa medida, perpassava o problema da indução solucionando-o. A questão da demarcação está relacionada a querela de Popper com o Círculo de Viena, onde para esse último o caráter científico de uma proposição está no método de sua verificação, já para Popper estaria em sua falseabilidade. Entretanto, o que nos interessa aqui não é a concepção de Popper sobre sua solução do problema da indução ou sobre a questão da demarcação, mas sim destacar sua leitura sobre Hume, leitura essa que virou lugar comum nas interpretações posteriores, o entendendo, nas palavras do próprio Popper, como: “[...] cético e, ao mesmo tempo, crente: crente numa epistemologia irracionalista” (POPPER, 1975, p.16).

Diante disso, a questão que se sobrepõe é a seguinte: pode Hume ter sido culpado de ter uma postura negativista da ciência? Hume realmente acreditou que a ciência não tem qualquer fundamento racional? Como poderia Hume negar a validade da ciência e ter como projeto filosófico construir uma ciência? E mais, uma ciência, diga-se de passagem, comparável à de Newton. De duas uma, ou a interpretação acima tomada não condiz com o pensamento do filósofo ou há uma incoerência no projeto filosófico de Hume e podemos concluir juntamente com Kemp Smith:

[...] seus argumentos considerados isoladamente, são, em geral, admiravelmente lúcidos, mas às implicações de cada um desses argumentos em relação a todos os outros, e em relação às posições centrais que eles se destinam a sustentar, não o são. (SMITH, 1964, p.79).

Se observarmos, seja o *TNH* seja as *IEH*, notaremos que não se encontram neles qualquer menção a um ceticismo voltado à ciência, ao contrário, o valor da ciência sempre foi acentuado: “O homem é um ser racional e, como tal, recebe da ciência seu adequado alimento e nutrição” (HUME, 2004, p.23); “Satisfaz tua paixão

pela ciência", diz ela [a natureza humana], "mas cuida para que essa seja uma ciência humana, com direta relevância para a prática e a vida social" (HUME, 2004, p.23); "O caminho mais agradável e pacífico da vida segue pelas avenidas da ciência e da instrução [...]". (HUME, 2004, p.26); sem contar os elogios feitos à ciência newtoniana, como vimos no decorrer do capítulo primeiro. No geral, quando o ceticismo é mencionado em sua filosofia sempre está relacionado aos raciocínios metafísicos, questionando o seu valor de cientificidade; isso o coloca, como foi mostrado no capítulo um, numa tradição que já vinha sendo delineada desde a revolução científica, rejeitando a metafísica como significativa para explicação dos fenômenos físicos, assim como fez Galileu e Newton<sup>56</sup>.

O que se objeta, porém, à obscuridade da filosofia profunda e abstrata não é simplesmente que seja penosa e fatigante, mas que seja fonte inevitável de erro e incerteza. Aqui, de fato, repousa a objeção mais justa e plausível a uma parte considerável dos estudos metafísicos: que eles não são propriamente uma ciência, mas provêm ou dos esforços frustrados da vaidade humana, que desejaria penetrar em assuntos completamente inacessíveis ao entendimento, ou da astúcia das superstições populares que, incapazes de se defender em campo aberto, cultivam essas sarças espinhosas impenetráveis para dar cobertura e proteção à suas fraquezas. (HUME, 2004, p.26).

Por isso a necessidade do ceticismo como método ou meio de limitar as pretensões humanas, mostrando até onde, de fato, podemos falar com evidência e até onde temos que abandonar nossas presunções. As especulações metafísicas extrapolam qualquer campo possível de observação ou proporção, levando o pensamento a lugares completamente alheios às suas capacidades.

O único método de livrar a instrução definitivamente dessas recônditas questões é investigar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, com base em uma análise exata de seus poderes e capacidades, que ele não está de modo algum apto a tratar de assuntos tão remotos e abstrusos. (HUME, 2004, p.27).

Embora se busque limitar o conhecimento humano, não se pode duvidar de certas verdades ao ponto de subverter completamente a ciência, questionando sua validade; sendo assim, o limite deve estar tanto nas pretensões da razão como nas dúvidas céticas.

---

<sup>56</sup> Diferentemente de Galileu e de Newton que apenas negavam a superioridade das causas primeiras como ciência, sem propriamente recusá-la, colocando-a dependente das causas segundas (como vimos), Hume nega-a completamente, embora se veja fazendo parte dessa tradição.



Tampouco pode restar alguma suspeita de que essa ciência seja incerta ou quimérica, a menos que alimentemos um ceticismo tão completo que subverta inteiramente toda especulação e, mais ainda, toda a ação. Não se pode pôr em dúvida que a mente está dotada de vários poderes e faculdades, que esses poderes são distintos uns dos outros, que aquilo que se apresenta como realmente distinto à percepção imediata pode ser distinguido pela reflexão, e, conseqüentemente, que existe verdade e falsidade em todas as proposições acerca deste assunto, e uma verdade e uma falsidade que não estão fora do âmbito do entendimento humano. (HUME, 2004, p. 29).

Mesmo nos tópicos ou seções onde Hume se detém exclusivamente ao ceticismo, uma crítica cética à ciência não se faz presente, ao contrário, ele se mostra um verdadeiro crítico a todo e qualquer ceticismo excessivo, isto é, o ceticismo que acabe com toda possibilidade de conhecimento e que nos coloque em plena *epoché*. Ele atribui esse tipo de ceticismo aos filósofos pirrônicos:

Um seguidor de Copérnico, ou um de Ptolomeu, defendendo cada qual seu diferente sistema de astronomia, pode esperar produzir em sua audiência uma convicção que permanecerá constante e duradoura. Um estóico ou um epicurista expõem princípios que não apenas podem ser duradouros, mas também têm uma influência na conduta e nas maneiras. Mas um pirrônico não pode esperar que sua filosofia venha a ter alguma influência constante na mente humana; ou, se tiver, que essa influência seja benéfica para a sociedade. Ao contrário, ele deverá reconhecer - se puder reconhecer alguma coisa - que toda vida humana seria aniquilada se seus princípios fossem adotados de forma constante e universal. Todo discurso e toda ação cessariam de imediato, e as pessoas mergulhariam em completa letargia, até que as necessidades naturais insatisfeitas pusessem fim à sua miserável existência. (HUME, 2004, p.216).

E é um ceticismo *mitigado* ou moderado que o filósofo tem em mente, tal é atribuído à corrente cética *acadêmica*. Os céticos acadêmicos limitavam suas dúvidas à probabilidade, um critério razoável para a dúvida e um remédio para o ceticismo excessivo.

Existe, com efeito, um ceticismo mais *mitigado*, ou filosofia *acadêmica*, que pode ser tanto útil quanto duradouro, e que pode ser em parte o resultado desse pirronismo, ou ceticismo *excessivo*, quando suas dúvidas indiscriminadas são em certa medida corrigidas pelo senso comum e a reflexão. (HUME, 2004, p.217).

Para que não reste qualquer dúvida sobre esse assunto, esta citação mostra claramente a posição de Hume frente ao ceticismo radical:

Se me perguntassem se concordo sinceramente com esse argumento, que pareço esforçar-me tanto para estabelecer, e se sou realmente um desses céticos que sustentam que tudo é incerto e que nosso juízo não possui *nenhuma* medida da verdade ou falsidade de *nada*, responderia que essa questão é inteiramente supérflua, e nem eu nem qualquer outra pessoa jamais esposou sinceramente e constantemente tal opinião (HUME, 2009, p.216).

Dessa forma, pode-se concluir que Hume não nega a validade da ciência e que seu ceticismo não a atinge, como poderia pensar Popper e Russell. O erro dessa interpretação, como apontou Monteiro em uma feliz distinção, está em confundir a teoria da ciência de Hume com sua teoria da inferência causal (indução): “Se a teoria humeana da inferência causal fosse também sua teoria da ciência, sem dúvida essa interpretação seria indiscutível” (MONTEIRO, 2009, p.26). A teoria da inferência causal faz parte da teoria da ciência de Hume (ou ciência do homem), mas não é ela mesma, diz Monteiro<sup>57</sup>. Essa distinção além de possibilitar resolver o problema na interpretação de um Hume cético destruidor da ciência e de sua possibilidade, abre espaço para entender o princípio da *ciência do homem* (hábito) como **não** indutivo, já que ele se propõe a explicar os processos de indução. De fato, como poderia Hume explicar a indução pela indução? Se assim o fosse, Hume estaria andando em círculo, não explicando absolutamente nada. Vejamos as razões que levaram Monteiro a conceber o hábito como um princípio não indutivo, para que depois possamos levantar algumas questões a tal interpretação e propor outra..

O hábito, como vimos, é o princípio responsável por explicar nossas crenças causais, ou seja, como a inferência causal não é assegurada pela razão *a priori* nem pela experiência, a crença causal é que deve então ser explicada e o hábito é o seu princípio explicativo. A repetição, por si só, não pode gerar ou ser a causa da crença causal porque ela só nos mostra o passado e o presente, a inferência para o futuro, que sai propriamente do campo experiência observada, só pode ser gerada por algum princípio que não é observado nem gerado pela repetição, apesar da repetição ser fundamental para o seu reconhecimento e manifestação. Se a *ciência do homem* derivasse o hábito simplesmente da repetição de experiência, ele não poderia ser entendido como um princípio *da natureza humana*, isto é, *gerado e germinado pela própria natureza*, mas sim como uma espécie de digestão de

---

<sup>57</sup> Isso foi mostrado na seção anterior, apesar de, como veremos, não ser essa a mesma resposta de Monteiro. É importante destacar que essa distinção proposta pelo comentador é fundamental porque dá uma nova direção para os estudos humanos, não limitando o hábito a mera indução.

repetição, além de não se diferenciar de qualquer outro hábito em sentido vulgar. “Em si mesmo, o hábito não é observável – em certo sentido, só a repetição pode ser assim caracterizada” (MONTEIRO, 2009, p.38). O hábito, segundo Monteiro, é um princípio inobservável. “Tudo isso significa que não existe uma conjunção constante observável entre a inferência, considerada um efeito, e a repetição, considerada sua causa.” (MONTEIRO, 2009, p.39). O hábito, desta maneira, não poderia ser observado e nem derivado de qualquer raciocínio indutivo.

E sem dúvida ele seria um filósofo assaz incoerente se tivesse anunciado que sua ciência da natureza humana se restringiria a generalizações tiradas da observação ou se tivesse sustentado que a ciência em geral não passa de uma coleção de inferências causais. Fosse esse o caso, haveria simplesmente uma contradição entre a teoria da ciência e a maneira como Hume constrói sua própria ciência. (MONTEIRO, 2009, p. 46).

Poderíamos aqui relutarmos e dizer que Hume é claro quando diz: “Assim como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, **assim também o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na experiência e na observação** [negrito meu]”. (HUME, 2001, p.22). Bem, a experiência e a observação, de modo geral, servem tanto para assentir uma inferência geral, como para validar uma hipótese ou um princípio de explicação. Sendo assim, ela pode ser considerada fundamento de uma ciência em dois sentidos<sup>58</sup>; no primeiro, para chegar ou alcançar alguma regra geral (indução); e no segundo, para corroborar com alguma hipótese ou princípio (hipotético-dedutivo). Galileu e Newton utilizaram a experiência e a observação no segundo sentido quando criaram experimentos para validar seus princípios, e ambos afirmaram que sua ciência segue o método experimental. Dessa forma, podemos concluir com Monteiro que a ciência humeana toma seu princípio (hábito) por hipótese:

Mas, afinal, por que deveríamos esperar que essa descoberta de Hume tivesse uma base inferencial desse tipo? Hume diz claramente que se trata de uma hipótese. Além de o afirmar explicitamente, a maneira como argumenta em favor dessa sua proposição central revela claramente seu caráter conjectural. (MONTEIRO, 2009, p.43).

---

<sup>58</sup> Calvente, em seu texto intitulado “Contra una Interpretación Reduccionista del Método Experimental de David Hume”, já aponta para o caráter amplo que tem o sentido de *método experimental* na modernidade (CALVENTE, 2022).

Se observarmos o uso que Hume faz do termo *ciência*, observaremos que entra em completo acordo com a proposta de Monteiro: “A superstição é certamente muito mais audaz em seus sistemas e hipóteses que a filosofia; enquanto esta se contenta em atribuir **novas causas e princípios** aos fenômenos que aparecem no mundo visível [...] [negrito meu]” (HUME, 2009, p.303). Ciência é a descoberta de novas causas e princípios que expliquem os fenômenos visíveis. Mas o que seriam essas *novas causas*? Certamente não poderiam ser causas de tipo indutivas, uma vez que a inferência dada pela indução nada mais é do que uma generalização de causas já observadas e em nada poderiam se aproximar ao que Hume indica como *novas causas*, mostrando, mais uma vez, a impossibilidade da ciência humeana ser uma ciência indutiva. Em outra passagem do *TNH*, quando ele se refere a sua própria ciência, isso fica ainda mais evidente: “É impossível explicar as causas últimas de nossas ações mentais. Basta sermos capazes de dar uma explicação satisfatória dessas ações com base na experiência e por analogia” (HUME, 2009, p.47). Uma *explicação satisfatória* não implica, necessariamente, em ser uma explicação de tipo indutiva, mas sim quando a explicação é dada tendo a experiência como medidora, isto é, as *novas causas* devem guardar uma proporção com a experiência. Essas *novas causas que explicam os fenômenos* são causas inobserváveis, embora limitadas proporcionalmente à experiência.

A causa deve guardar proporção ao efeito, e, se estabelecermos essa proporção de forma exata e precisa, jamais encontraremos na causa outras qualidades que apontem para mais além, ou que sustentem uma inferência acerca de qualquer outro desígnio ou realização. Qualidades como essas, necessariamente, conteriam algo mais que o simplesmente requerido para produzir o efeito que inspecionamos. (HUME, 2004, p. 188-189).

Enquanto a causa dessas causas, o que ele chama de causas últimas, extrapolaria qualquer experiência demarcadora possível. “E qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica” (HUME, 2009, p.23). Por isso o esforço maior da racionalidade humana está, para Hume, em buscar explicações de princípios ou causas gerais que deem conta dos fenômenos, no caso de Hume, dos fenômenos mentais.

Reconhece-se que a suprema conquista da razão humana é reduzir os princípios produtivos dos fenômenos naturais a uma maior simplicidade, e

subordinar os múltiplos efeitos particulares a algumas poucas causas gerais, por meio de raciocínios baseados na analogia, experiência e observação. Quanto às causas dessas causas gerais, entretanto, será em vão que procuraremos descobri-las; e nenhuma explicação particular delas será jamais capaz de nos satisfazer. Esses móveis princípios fundamentais estão totalmente vedados à curiosidade e à investigação humanas. Elasticidade, gravidade, coesão de partes, comunicação de movimento por impulso - essas são provavelmente as últimas causas e princípios que nos será dado descobrir na natureza, e devemos nos dar por satisfeitos se, por meio de um cuidadoso raciocínio e investigação, pudermos reportar os fenômenos particulares a esses princípios gerais, ou aproximá-los deles. (HUME, 2004, p. 59-60).

Há ainda passagens que apontam de maneira direta para o caráter inobservável do hábito, como:

E embora ninguém senão um insensato ou louco jamais pretendesse pôr em questão a autoridade da experiência ou rejeitar essa grande condutora da vida humana, **pode-se certamente permitir a um filósofo que sua curiosidade seja ampla o bastante para pelo menos levá-lo a examinar o princípio da natureza humana que outorga à experiência essa enorme autoridade** e nos faz tirar proveito dessa semelhança que a natureza estabeleceu entre os diversos objetos. [negrito meu] (HUME, 2004, p.66).

O princípio na citação acima *outorga a experiência autoridade*, isto é, a experiência, por ela mesma, não é capaz de nos levar à crença causal, o princípio (o hábito) consente a experiência tal poder e não é outorgado por ela. Uma outra passagem deixa isso ainda mais evidente:

Dizer que é experimental é supor resolvida a própria questão que se investiga, pois todas as inferências a partir da experiência supõem, como seu fundamento, que o futuro irá assemelhar-se ao passado, e que poderes semelhantes estarão associados a qualidades sensíveis semelhantes. [...]. **É, portanto, impossível que algum argumento a partir da experiência possa provar essa semelhança do passado com o futuro, dado que todos esses argumentos estão fundados na pressuposição dessa mesma semelhança** [negrito meu] (HUME, 2004, p. 68).

Pela experiência não conseguimos alcançar o princípio da natureza humana, ou seja, o hábito só pode ser reconhecido por hipótese, uma vez que é inobservável. Eis então a *ciência do homem* levando o pensamento para além da observação e da experiência, embora este “para além” só o seja enquanto dependente proporcionalmente da observação e da experiência.

Monteiro faz também algumas considerações importantes sobre a indução em Hume, dizendo que “[...] sua teoria é uma tentativa de oferecer uma explicação

apenas e estritamente das inferências *causais*, e não uma tentativa de dar conta das inferências indutivas em geral” (MONTEIRO, 2003, p.102); ou seja, a indução ao qual Hume se propõe explicar é a causal e não a indução de modo geral, como acreditava Popper e Russell: “[...] Hume discute apenas uma forma de inferência indutiva, a saber, a inferência *causal*” (MONTEIRO, 2003, p.104). Em exemplos como “todos os corvos são pretos”, “todos os cisnes são brancos” etc., não há qualquer inferência de tipo causal envolvida, a inferência nos exemplos citados é de qualidades sensíveis. Dessa forma, Hume não seria o fundador do *problema da indução* (em geral), mas sim do *problema da causação* ou da indução causal (específica). Podemos assim concluir, seguindo Monteiro, que o princípio da *ciência do homem* não é indutivo e que a indução é restrita apenas às inferências causais (indução causal) que, por sua vez, fazem parte da *ciência do homem* como fenômeno a ser explicado.

Tendo essa questão sido exposta, o presente texto concorda com Monteiro em que o hábito não é um princípio indutivo, uma vez que não deriva da indução, mas reluta em acordar que tais razões apresentadas, embora importantes, sejam o principal motivo para assumirmos sua conclusão de que o hábito é um princípio hipotético inobservável. No próximo capítulo veremos que se o hábito for uma hipótese inobservável, ele se apresentará como uma ficção e assim não poderá ser compreendido como um *princípio da natureza humana*, mas como um princípio da imaginação. E também que essa questão nos levará a outra central no presente texto, a saber: que Hume só poderia ter concluído que o hábito é um princípio da natureza humana depois da investigação sobre o *mundo externo*.

### 3.8 CONCLUSÃO

De tudo que foi dito podemos concluir que a busca da *conexão necessária* que garantiria os raciocínios sobre os fatos ou inferências causais, encerra na impossibilidade de sua realização frente à razão e à experiência. Isso legou à posteridade um Hume cético frente à ciência e à sua possibilidade, o que ficou conhecido como o *problema da indução* ou o *problema de Hume*. Mas é nos limites de tais pretensões que a *ciência do homem* surge, ela toma como seu objeto de estudo a *crença*. Para além da força e da vivacidade que a caracteriza, uma crença

é um assentimento que nos guia prescindindo de razão ou entendimento. Ela é um elemento natural constituinte do comportamento e da ação do homem no mundo, faz parte de sua natureza. O entendimento, em suas inferências sobre os fatos, quando se afasta da crença, ignorando-a ou resistindo à sua força, cai em um completo ceticismo, pois as ideias são deixadas em si mesmas, ou seja, sem uma força que as ponham em movimento e ordem uma em relação à outra, levando o pensamento a completa inércia. Por isso, a crença é entendida como uma força maior e mais poderosa do que seria qualquer processo do entendimento ou mesmo qualquer dúvida cética.

Uma vez que Newton buscou estabelecer os princípios do movimento dos corpos a partir da noção de força, Hume busca estabelecer os princípios do movimento humano a partir da *força da natureza*, representada na noção de *crença*. O hábito é o princípio constitutivo maior do movimento propiciado por essa força; e é a partir dele que podemos fazer da experiência passada algo útil para nossas vidas. “A experiência é um princípio que me instrui sobre as diversas conjunções de objetos no passado. O hábito é um outro princípio, que me determina a esperar o mesmo para o futuro.” (HUME, 2009, p.297). No próximo capítulo, veremos a concepção de *hábito* e *inferência causal* frente o problema do *mundo externo*, seus processos, suas dependências e contribuições para tal noção. A investigação sobre o *mundo externo* possibilitará compreender os elementos fundamentais que levaram o *hábito* a ser entendido por Hume como um princípio da natureza humana.

## 4 A CIÊNCIA DO HOMEM E A FICÇÃO DO MUNDO EXTERNO

### 4.1 SOBRE A EXISTÊNCIA DOS CORPOS - O MUNDO EXTERNO

Estabelecido que a *ciência do homem* tem por finalidade o estudo das crenças (naturais) e que as crenças nas questões de fato derivam do hábito, resta explicar a crença nos corpos, isto é, a crença de que há um mundo distinto das percepções, o *mundo externo*. “Podemos perfeitamente perguntar *que causas nos induzem a crer na existência dos corpos*. Mas é inútil perguntar *se existem ou não corpos*” (HUME, 2009, p. 220). Hume parte da demarcação já feita por sua ciência frente ao que de fato deve ser investigado por ela, a saber, a *crença*: “O tema de nossa investigação presente, portanto, diz respeito às *causas* que nos induzem a crer na existência dos corpos” (HUME, 2009, p.220). Uma vez que o único acesso que temos ao mundo é a partir das percepções, já que, como diz Baier “Não podemos checar diretamente o mundo para dizer se ele é o mesmo” (BAIER, 1991, p. 103), devemos buscar, nas percepções, a causa da crença no mundo externo. É importante destacar que essa é uma questão também enfrentada por Berkeley, na verdade é Berkeley que originalmente a coloca, já que ao limitar sua filosofia às percepções, inevitavelmente esse problema surge. Sendo assim, não é de se espantar que todo o referencial da investigação humeana sobre esse assunto se mostre a partir de Berkeley.

Vale a pena refletir um pouco enquanto isso sobre os motivos que induziram os homens a supor a existência da substância material, a fim de que, uma vez observadas a gradual suspensão e a extinção daqueles motivos e razões, possamos, na mesma medida, remover o nosso assentimento que está baseado neles. (BERKELEY, 2010, p.105)

Hume inicia dividindo a questão sobre a crença na existência de um mundo externo em duas outras que contribuirão à resposta almejada e que estão estreitamente conectadas, sendo a resposta de uma a resposta da outra: “Por que atribuímos uma existência CONTÍNUA aos objetos, mesmo quando não estão presentes aos sentidos? E por que supomos que possuem uma existência



DISTINTA da mente e da percepção?”<sup>59</sup> (HUME, 2009, p.221). Investigar por que supomos existência distinta e contínua será a chave da busca de Hume em compreender as causas da crença no mundo externo. Hume aponta para três possíveis origens de tais ideias: *os sentidos, a razão e a imaginação*, embora as duas primeiras sejam deixadas de lado sem grandes esforços por parte do filósofo, como veremos a seguir<sup>60</sup>.

Hume já descarta a possibilidade dos sentidos serem responsáveis pela origem da noção de existência contínua, uma vez que “Isso seria uma contradição em termos; seria supor que os sentidos continuam a operar, mesmo após terem cessado qualquer tipo de operação.” (HUME, 2009, p.221). E descarta também que eles seriam responsáveis pela ideia de existência distinta, pois eles nos transmitem uma percepção particular ou singular, não transmitindo nada além disso. “Uma percepção singular nunca poderia produzir a ideia de uma dupla existência, a não ser por meio de alguma inferência da razão ou da imaginação.” (HUME, 2009, p.222). Dessa maneira, Hume conclui que os sentidos são incapazes de gerar as noções de existência distinta e de existência contínua. Cabe agora buscar saber se a razão, de algum modo, poderia ser capaz de gerá-las.

Se a razão fosse responsável por tais ideias, diz Hume, ela teria que, por algum argumento ou reflexão, deduzi-las. No entanto, o que observamos é o contrário, crianças e camponeses, por exemplo, chegam a tais noções sem qualquer inferência racional:

De fato, por mais convincentes que sejam os argumentos que os filósofos imaginam poder produzir para estabelecer a crença nos objetos independentes da mente, é obvio que tais argumentos são conhecidos por muito poucas pessoas, e que não é por meio deles que crianças, camponeses e a maior parte da humanidade são induzidos a atribuir objetos a algumas impressões, e negá-los a outras. [...]. Essa opinião, portanto, por ser inteiramente irracional, tem que proceder de uma outra faculdade que não o entendimento. (HUME, 2009, p.226).

---

<sup>59</sup> Berkeley também apontará, embora de forma vaga e indistinta, para essas duas questões que, como bem percebeu Hume, estão implicadas no problema do mundo externo.

<sup>60</sup> Berkeley também investiga se os sentidos e a razão são capazes de serem os responsáveis por tamanha suposição, e, assim como Hume, rapidamente aponta para suas impossibilidades. Dessa forma, o que é original na investigação humeana será o acréscimo da imaginação como responsável pela crença no mundo externo. Isso é importante ser mencionado porque o acréscimo da imaginação na investigação feita por Hume faz com que percebamos que Berkeley lega a crença no mundo externo a meras noções falsas que devem ser abandonadas, enquanto Hume a tomará como uma *crença natural* derivada de processos da *natureza humana*.

A razão também não poderia inferir uma existência contínua ou distinta porque o único acesso que temos são as percepções; como poderia ela (a razão) inferir uma existência tal a partir delas, se não há aqui uma relação causal, já que não podemos sequer conceber seu objeto (causal) correlato?<sup>61</sup> Resta assim a imaginação como última alternativa para explicação da noção de existência contínua e distinta dos corpos. Vale ressaltar que não é pela pura e simples eliminação das outras hipóteses que Hume chega à imaginação como responsável por tais ideias, mas sim por certas qualidades de algumas impressões que, ligadas a ela, são capazes de explicar esse fenômeno. Vejamos a justificativa de Hume:

Como todas as impressões são existências internas e percíveis, e aparecem como tais, a noção de sua existência distinta e contínua tem de surgir da concorrência de algumas de suas qualidades com aquelas da imaginação; e como essas noções não se estende a todas elas, deve vir de certas qualidades peculiares a algumas impressões. Portanto, será fácil descobrir essas qualidades se compararmos as impressões a que atribuímos uma existência distinta e contínua com aquelas que vemos como internas e percíveis. (HUME, 2009, p.227)

A imaginação, como vimos no capítulo anterior, tem o poder de transformar nossas ideias como lhe bem aprouver, dessa forma, seus processos, ligados à certas impressões que supomos terem existência contínua e distinta, abrem espaço para pensarmos uma resposta possível. Resta buscar saber, seguindo a citação acima, quais são as qualidades que atribuímos à certas impressões que julgamos existirem de forma contínua e distinta. Sem grandes dificuldades, Hume nos diz que: “[...] a opinião da existência contínua<sup>62</sup> dos corpos depende da COERÊNCIA e da CONSTÂNCIA de certas impressões [...]” (HUME, 2009, p.228)<sup>63</sup>. Vejamos como o filósofo inicialmente apresenta essas duas qualidades das impressões para que,

---

<sup>61</sup> Vanazzi, em um texto intitulado: “A justificação da Crença no Mundo Externo em David Hume”, aponta para que quando há a recusa racional da crença no mundo externo, Hume mostra, ao mesmo tempo, sua impossibilidade de justificá-lo racionalmente, sendo isso um ataque cético à razão. (VANAZZI, 2021).

<sup>62</sup> Hume passa a investigar apenas a existência contínua, deixando a existência distinta dependente dela. Não devemos aqui nos espantar porque, de fato, ele havia dito que uma ideia levaria a outra “As duas questões, concernentes à existência contínua e distinta dos corpos, estão estreitamente conectadas. Porque se os objetos de nossos sentidos continuam a existir mesmo quando não são mais percebidos, é claro que sua existência é independente e distinta da percepção; e vice-versa, se sua existência é independente e distinta da percepção, eles têm de continuar existindo, mesmo quando não são percebidos. A resposta a uma questão responde também à outra.” (HUME, 2009, p.221).

<sup>63</sup> Berkeley também apontou para coerência e constância em nossas percepções, apesar de remeter à Mente Divina sua causa.

posteriormente, possamos nos deter a cada uma em particular. Começemos pela constância:

Após um breve exame, descobriremos que todos os objetos a que atribuímos uma existência contínua possuem uma *constância* peculiar, que os distingue das impressões cuja existência depende de nossa percepção. Essas montanhas, casas e árvores que estão agora diante de meus olhos sempre me apareceram na mesma ordem; e se as perco de vista, ao fechar os olhos ou virar a cabeça, logo depois vejo que retornam a mim sem a menor alteração. Minha cama e minha mesa, meus livros e papéis se apresentam da mesma maneira uniforme, e não mudam quando interrompo meu ato de ver ou percebê-los. Isso se passa com todas as impressões cujos objetos supomos ter uma existência externa; e não se passa com nenhuma outra impressão, suave ou violenta, voluntária ou involuntária. (HUME, 2009, p.227-228).

Hume caracteriza a ideia de *constância* de forma semelhante como ela se caracteriza na física, invariabilidade ao longo do tempo, ausência de mudança. São as percepções que se encontram na mesma ordem, sem alterações ou transformações e que são uniformes. É a partir da *constância* de nossas percepções, juntamente com os processos da imaginação, como veremos, que o filósofo explicará a noção de *identidade*, noção essa fundamental para explicação da crença no mundo. Diferentemente da *constância*, a *coerência* não se caracteriza da mesma maneira, pois ela comporta mudança regular.

Tal constância, entretanto, não é tão perfeita a ponto de não admitir exceções bastante consideráveis. Os corpos frequentemente mudam sua posição e qualidades e, após uma pequena ausência ou interrupção, podem se tornar quase irreconhecíveis. Mas observemos que, mesmo com essas mudanças, eles preservam uma coerência, e mantêm uma dependência regular uns em relação aos outros. **Isso serve de fundamento a uma espécie de raciocínio causal, produzindo a opinião de sua existência contínua.** Quando retorno a meu aposento após dele me ausentar por uma hora, não encontro o fogo de minha lareira na mesma situação em que o deixara; mas, afinal, estou acostumado a ver, em outros exemplos, uma alteração semelhante produzir-se em um intervalo de tempo semelhante, esteja eu presente ou ausente, próximo ou distante. Essa coerência em suas mudanças, portanto, é uma das características dos objetos externos, ao lado de sua constância<sup>64</sup> [negrito meu]. (HUME, 2009, p.228).

---

<sup>64</sup> Em uma carta a Berkeley, Samuel Johnson, seu amigo, o fez uma objeção citando o mesmo exemplo da lareira, o que nos leva à pensar que Hume aqui o retoma. Johnson aponta para relação causal suposta no exemplo, isto é, mesmo que não exista uma mente para perceber, a relação causal se dá como suposta para inteligibilidade do fenômeno, nos levando assim a acreditar em um mundo contínuo e distinto das percepções ou do seu ser percebido: “Acendo um fogo e o deixo; nenhuma mente criada o vê; retorno novamente e encontro uma grande alteração no combustível; não se produziu, durante minha ausência, por todo esse tempo, essa gradual alteração do arquétipo de minha ideia de lenha, da qual eu não teria tido a ideia se tivesse estado presente?” (BERLKELEY, 2008, p.259). Os raciocínios baseados na coerência supõem o mundo externo, assim como relações

Essa regularidade na mudança entre as percepções que comportam *coerência*, serve, como dito acima, de fundamento a uma espécie de raciocínio causal, mas esse fundamento só se apresenta de forma indireta e oblíqua, pois veremos que Hume dissociará o hábito, assim como a inferência causal resultante, de qualquer dependência ou suposição da noção de mundo externo. Na citação acima Hume também chega a fazer uma comparação entre as impressões “externas” e internas, dizendo que as duas comportam *coerência*, mas de formas diferentes. A *coerência* das impressões internas (embora sejam fugazes e perecíveis) não necessitam de qualquer suposição de sua continuidade depois de deixarem de ser percebidas; não supomos, por exemplo, que uma dor exista ou continue existindo quando não mais percebemos. Já a regularidade da *coerência* das impressões “externas” não funciona da mesma forma, tais requerem a suposição de uma existência contínua em suas operações e realizações. Essa distinção é importante porque mostra que embora as percepções tenham a mesma natureza, como vimos no capítulo anterior, é somente por meio de algumas delas (as ditas impressões “externas”) que somos levados à crença em um mundo contínuo, juntamente com outros processos da imaginação, como veremos.

Depois de inicialmente apresentada as duas qualidades em certas impressões que nos levam a suposição de uma existência contínua, Hume detalha cada vez mais ambas e cita um exemplo importante para suas compreensões. Ele inverte a exposição e começa pela *coerência*. (A citação a seguir, embora extensa, deve ser citada na íntegra porque ela será fundamental para a questão deixada no capítulo anterior).

Aqui estou, sentado em meu quarto, com o rosto voltado para a lareira; e todos os objetos que tocam meus sentidos estão contidos dentro de algumas jardas a meu redor. É certo que minha memória me informa da existência de muitos objetos, mas essa informação não se estende além de sua existência passada; nem meus sentidos, nem minha memória me fornecem qualquer testemunho da continuação de seu ser. Estando assim sentado, portanto, remoendo esses pensamentos, ouço de repente um barulho como que de uma porta girando sobre seus gonzos; pouco depois, vejo um mensageiro que vem em minha direção. Isso dá ocasião à várias

---

causais independentes, da mesma maneira que indicou Johnson no exemplo acima. Desta forma, se todos os raciocínios sobre questões de fato tomam a coerência como referencial, como veremos, eles dependem da crença no mundo externo. Entretanto, Hume mostrará que a relação causal, assim como o hábito, se baseados na coerência, só se mostrarão de forma indireta, pois a causalidade e o hábito, como também o é para Berkeley, não derivam nem supõem mundo externo.

novas reflexões e raciocínios. Primeiramente, jamais observei que esse barulho pudesse proceder de alguma coisa que não fosse o movimento de uma porta; e, portanto, concluo que o presente fenômeno contradiz toda a experiência passada, a menos que a porta que me recordo ter estado no outro lado do quarto ainda exista. Novamente, sempre observei que o corpo humano possuía a qualidade que chamo de gravidade, a qual o impede de subir no ar - como este mensageiro teria de ter feito para chegar até meu quarto, a menos que a escada de que me lembro não tenha sido aniquilada por minha ausência. Mas isso não é tudo. Recebo uma carta e, ao abri-la, percebo pela letra e pela assinatura ter sido enviada por um amigo, que diz estar a duzentas léguas de distância. É evidente que eu não poderia dar conta desse fenômeno de maneira conforme à minha experiência de outros casos, sem desdobrar em minha mente todo o mar e o continente que nos separam, e sem supor os efeitos e a existência contínua dos correios e barcas, de acordo com minha memória e observação. Considerados de um certo ângulo, esses fenômenos do mensageiro e da carta constituem **contradições em relação à experiência corrente, e podem ser vistos como objeções àquelas máximas que formamos sobre as conexões de causas e efeitos.** Estou acostumado a ouvir tal som, e a ver ao mesmo tempo tal objeto em movimento. Neste caso particular, não obtive essas duas percepções. Essas observações são contrárias, a não ser que eu suponha que a porta ainda permanece, e que foi aberta sem que eu o percebesse. E tal suposição, a princípio inteiramente arbitrária e hipotética, adquire força e evidência por ser a única que me permite resolver essas contradições. Não há quase nenhum momento em minha vida em que não se me apresente um exemplo similar, e em que eu não tenha a ocasião de supor a existência contínua de certos objetos, a fim de conectar suas aparições passadas e presentes, produzindo entre elas uma união que a experiência passada me mostrou ser adequada a suas naturezas e circunstâncias particulares. Aqui, portanto, sou levado a ver o mundo como algo real e duradouro, que preserva sua existência mesmo quando não mais presente à minha percepção [negrito meu] (HUME, 2009, p. 228-230).

Na citação acima Hume começa limitando o poder ou capacidade da memória e dos sentidos, mostrando que os sentidos nos informam sobre o presente e a memória sobre o passado (já vimos isso no capítulo anterior). O filósofo inicia com essa distinção porque ela é condição para entender todo o exemplo. Quando escutado os gonzos, supõe-se uma existência contínua da porta e de seu movimento, que são seus objetos correlatos, já que, caso contrário, sem tal suposição, cair-se-ia em uma contradição. A contradição se dá porque a memória apenas nos relata que tais ideias estavam conjugadas no passado, mas ela não é capaz de mostrar que as mesmas continuem existindo no presente, isto é, que tenham uma existência contínua. E como nesse caso não estamos diante da porta e de seu movimento, mas apenas do som dos gonzos, os sentidos contribuem para essa contradição. O mesmo acontece com o mensageiro e a carta, onde para que se possa dar conta de tal fenômeno é inevitável a suposição de uma existência contínua; a carta supõe a existência contínua do amigo que o escreveu, o mensageiro supõe a existência de uma instituição e dos meios que possibilitaram a

entrega, como a viagem de barco de um continente a outro, as cidades percorridas em terra, etc. O que é mais curioso e ao mesmo tempo importante na citação acima é que Hume diz que tais exemplos podem ser vistos como uma objeção às máximas até então formuladas sobre as conexões de causa e efeito. Ele diz isso porque o raciocínio causal apresentado no exemplo poderia ser derivado da suposição de uma *existência contínua*, isto é, o que conectaria causa e efeito, neste caso, seria a crença na existência de um mundo onde tais relações se dão insensivelmente e independentemente das percepções que teríamos. Dessa forma, essa noção seria uma objeção ao que Hume havia formulado em toda sua filosofia, porque *a conexão entre causa e efeito que possibilita uma inferência causal deriva e depende do hábito e não de qualquer existência contínua* para suas realizações; e uma vez que só temos acesso às percepções, elas são suas condições de possibilidade. O hábito, assim, não supõe a existência de um mundo externo independente das percepções<sup>65</sup>. E é exatamente isso que o filósofo dirá logo após a exposição do exemplo acima citado, afastando qualquer interpretação que derive e conduza o hábito e a inferência causal de uma existência contínua:

Ao examiná-la, entretanto, veremos que esses dois tipos de raciocínios são, no fundo, consideravelmente diferentes, e que a **inferência baseada na coerência** só resulta do entendimento e do costume de maneira indireta e oblíqua. Pois admitir-se-á sem dificuldade que, como nada jamais está realmente presente à mente além de suas percepções, é impossível não apenas adquirirmos um hábito de outra forma que não seja pela sucessão regular dessas percepções, como também que qualquer hábito jamais exceda tal grau de regularidade. [...]. **Ora, é evidente que, sempre que inferimos a existência contínua dos objetos dos sentidos partindo de sua coerência e da frequência de sua união, é com o objetivo de atribuir aos objetos uma regularidade maior que a observada em nossas meras percepções.** Notamos uma conexão entre dois tipos de objetos em suas aparições passadas aos sentidos, mas não somos capazes de observar se essa conexão é perfeitamente constante, já que, ao simplesmente virarmos a cabeça ou fecharmos os olhos, ela pode se interromper. **O que supomos neste caso, portanto, senão que esses objetos mantêm sua conexão usual apesar de sua aparente descontinuidade, e que as aparições irregulares são unidas por alguma coisa a que somos insensíveis?** Mas como todos os raciocínios sobre questões de fato surgem unicamente do costume, e como o costume só pode resultar de percepções repetidas, a extensão do costume e do raciocínio para além das percepções nunca poderia ser um efeito direto e natural da repetição e da conexão constantes, devendo antes surgir da cooperação de alguns outros princípios. [negrito meu] (HUME, 2009, p.230-231)

---

<sup>65</sup> Na seção 3.4 nos deteremos especificamente a essa questão.

As condições de possibilidade de realização ou manifestação do *hábito*, assim como da inferência causal que é sua consequência, se dão a partir da repetição de *percepções* e não de uma *existência contínua*, pois como bem percebeu Monteiro, apesar de não ter levado às últimas consequências esta sua própria observação: “As relações causais dão-nos informações que vai além do que está registrado nos sentidos e na memória, mas apenas o observado é assim transcendido, não o observável” (MONTEIRO, 2009, p.31). A *existência contínua*, assim, se mostra como *transcendendo o observável*, isto é, ela é inobservável; por isso, o hábito além de não poder derivar de uma existência contínua, já que ele se revela mediante percepções, a existência contínua não deriva do hábito, mas de algum outro princípio (a imaginação), já que ele (o hábito) não leva a uma transcendência do observável, mas apenas do observado. Aqui surge uma objeção ao que disse Monteiro sobre o *hábito* ser um princípio *inobservável*, pois o mundo externo também o é; ambos têm as mesmas características, são *proporcionais* aos fenômenos que visam explicar, já que tal noção resolve a contradição inerente ao exemplo do mensageiro; *conectam causa e efeito*, uma vez que a carta escrita por um amigo e entregue pelo mensageiro supõe uma cadeia de conexão causal contínua; se mostram como *hipóteses inobserváveis*, pois não se observa o *mundo externo*; e são *corroboradas pela experiência*, a experiência nos mostra vários casos se repetirem; seria o hábito, então, uma ficção, assim como veremos ser o mundo externo? Esse problema parece ter escapado a argumentação de Monteiro. Veremos que se ignorada à investigação da *crença no mundo externo*, onde Hume irá desvincular o *hábito* e a inferência causal de sua dependência, acaba-se inevitavelmente supondo a existência de um mundo externo na explicação do hábito, derivando e dependendo o hábito de uma *ficção*<sup>66</sup>, tomando seu referencial mediante um mundo invertido<sup>67</sup>.

A imaginação, diz Hume, é o princípio que transcende o observável e não o hábito (que transcende o observado), pois ela tende a dar continuidade à percepções que estão envolvidas em cadeias de pensamento, mesmo quando o

---

<sup>66</sup> Uma vez que a imaginação é a responsável pela crença no mundo externo, Hume o entenderá, como veremos, como uma ficção.

<sup>67</sup> Essa é a razão de Hume dizer que os raciocínios causais tomados a partir da coerência, isto é, aqueles que supõem o mundo externo, se apresentam de forma indireta e obliqua.

objeto falta<sup>68</sup>. Dessa forma, para que exista uma regularidade ainda maior no pensamento, supõe-se uma existência contínua, unindo as diversas percepções fragmentadas: “[...] a imaginação, quando envolvida em uma cadeia de pensamentos, tende a dar continuidade a ela, mesmo na falta de seu objeto; e, como uma galera posta em movimento pelos remos, segue seu curso sem qualquer novo impulso.” (HUME, 2009, p.231). Se a imaginação é a responsável por tal suposição, então, o mundo externo trata-se de uma ideia da imaginação, ou seja, uma ficção.

Para mostrar de forma mais completa como a imaginação leva à suposição de uma existência contínua, Hume retoma a noção de *constância*, pois é a partir dela que derivará a ideia de *identidade*, ideia essa a principal responsável por nos conduzir a uma tamanha crença. “[...] para explicar satisfatoriamente essa opinião, deveremos juntar, à *coerência*, à *constância* de sua aparição.” (HUME, 2009, 231).

Quando nos habituamos a observar uma constância em certas impressões; quando constatamos, por exemplo, que a percepção do sol ou do oceano retorna a nós, após uma ausência ou aniquilação, com partes semelhantes e numa ordem semelhante à de sua primeira aparição, temos uma tendência a não considerar essas percepções intermitentes como diferentes (o que na verdade são), mas, ao contrário, como numericamente idênticas, em virtude de sua semelhança. Mas como essa descontinuidade de sua existência é contrária à sua perfeita identidade, e nos faz ver a primeira impressão como tendo sido aniquilada e a segunda como se fosse uma nova criação, encontramos-nos de certo modo perdidos e envolvidos em uma espécie de contradição. Para nos livrar dessa dificuldade, disfarçamos a descontinuidade tanto quanto possível, ou antes, eliminamo-la inteiramente, supondo que essas percepções intermitentes estão conectadas por uma existência real, à qual somos insensíveis. Tal suposição ou ideia de existência contínua adquire força e vividez pela memória dessas impressões fragmentadas, e pela propensão que estas nos dão a supor que são uma mesma coisa. Ora, de acordo com o raciocínio anterior, a essência mesma da crença consiste na força e vividez da concepção. (HUME, 2009, p.232).

Hume divide em quatro partes a explicação da citação acima, sendo a *primeira* relativa a natureza da ideia de identidade; a *segunda*, a razão pela qual a semelhança de nossas percepções fragmentadas e descontínuas nos leva a atribuí-lhes uma identidade; a *terceira*, explica a propensão a unir essas aparições

---

<sup>68</sup> Poderíamos aqui lembrar do exemplo da tonalidade da cor azul e pensarmos até mesmo numa possível resposta. A imaginação seria, nesse caso específico, responsável por suprir a carência de tal tonalidade mediante a cadeia de raciocínio. Mas Hume não retoma tal exemplo, embora ele abra uma possibilidade para responder esse problema ou até mesmo suscitar outros.



fragmentadas em uma existência contínua; e a *quarta* e última explica a força e a vivacidade resultante dessa propensão. Sigamos cada uma em sua ordem.

Na *primeira* explicação Hume buscará compreender como surge a ideia de *identidade* ou *mesmidade* que atribuímos aos objetos; vale ressaltar que nesse primeiro momento ele se refere, especificamente, a atribuição que fazemos aos objetos de uma *identidade numérica*<sup>69</sup>, por isso ele a define como: *um objeto é o mesmo que ele próprio*. Ao se perguntar de onde surge tal ideia, ele diz que não poderia ser dos sentidos “Um objeto isolado transmite a ideia de unidade, não a de identidade.” (HUME, 2009, p.233), muito menos poderia surgir da ideia de multiplicidade: “A mente decreta sempre que um não é o outro, e considera-os como formando dois, três ou qualquer número determinado de objetos, com existências inteiramente distintas e independentes.” (HUME, 2009, p.233). Dessa forma, dirá Hume, tal ideia deverá estar entre um e outro.

Dizer que um objeto é o mesmo que ele próprio é não dizer absolutamente nada; se a ideia de “objeto” não se distingue da ideia de “ele próprio”, tal proposição não faz sentido. Ao observar um objeto, temos a ideia de unidade; quando depois de um intervalo voltamos a observá-lo, temos a ideia de multiplicidade (já que é uma segunda percepção). A ideia de identidade relacionada aos objetos só fará sentido se acrescentarmos a noção de tempo (duração) e imutabilidade (imaginação), ou seja, que um objeto existente em um determinado momento é o mesmo que ele próprio em outro momento, dessa forma, tal ideia estaria entre unidade e multiplicidade. E só podemos conceber uma tal noção, dirá Hume: “[...] graças a uma ficção da imaginação, pela qual supomos que o objeto imutável participa das mudanças dos objetos coexistentes, em particular de nossas percepções.” (HUME, 2009, p.233). A imaginação, sendo assim, é a responsável pela ideia de identidade que atribuímos aos objetos, e que se trata de uma ficção.

Tal ficção da imaginação ocorre quase sem exceção. É por meio dela que um objeto singular, situado diante de nós e observado durante um certo tempo sem que nele descubramos nenhuma interrupção ou variação, é capaz de nos dar uma noção de identidade. (HUME, 2009, p.233-234).

Uma vez que a ideia de identidade é uma ideia da imaginação, isto é, que ela é uma ficção, resta prosseguir na investigação da *segunda explicação* e buscar

---

<sup>69</sup> Há um outro tipo de identidade, a *identidade específica*. Falaremos dela na seção 3.3.

compreender o porquê de atribuirmos uma tal ficção à nossas percepções *constantes*, ou seja, como a *constância* de nossas percepções nos leva a conceber uma identidade numérica, mesmo elas tendo um longo intervalo entre suas aparições, em outras palavras, como naturalmente somos levados a acreditar que há identidade entre nossas percepções. E é na relação de *semelhança* onde o filósofo encontra sua resposta. Algumas vezes, a relação de semelhança nos leva a uma confusão e a um engano em suas associações, e é por meio dessa confusão e engano que Hume explicará a ficção de uma identidade referente aos objetos. Um exemplo disso, poderia ser quando estamos em algum lugar e observamos alguém de longe e pensamos ser uma pessoa conhecida, como um tio. Ao nos aproximarmos, com a plena certeza de sê-lo, logo observamos que havíamos nos enganado. A semelhança é tal que a imaginação atribui identidade ou mesmidade naturalmente a uma percepção. Nesse caso específico, isto é, quando o referencial é a *associação de semelhança*, a imaginação logo observa a diferença e não toma mais o objeto como o mesmo, mas apenas como semelhante. A associação por semelhança embora possa algumas vezes nos levar ao engano, como mostrado no exemplo acima, não é por ela mesma, propriamente falando, que concebemos as percepções semelhantes como sendo as mesmas, ou seja, não é por associação que atribuímos uma identidade numérica, já que a identidade numérica, enquanto é uma ficção, transcende o observável e, por conseguinte, transcende qualquer associação. É a imaginação que transcende a associação, uma vez que em si mesma a associação não é capaz de transcender-se.

A ideia de identidade numérica referente aos objetos (ou melhor seria dizer: *as percepções*) surge de uma sucessão constante de percepções semelhantes as quais aparecem na mente sem (nos darmos conta ou sem identificarmos) qualquer variação ou interrupção. Por exemplo, quando diariamente saímos de nossa casa e retornamos após breves intervalos, não concebemos as percepções de nossa casa, quando retornamos, como sendo novas percepções, mas sim como *a mesma*. A sucessão de percepções semelhantes que se mostram “invariáveis” e “ininterruptas” (constantes) leva à imaginação a atribuir uma ficção de identidade numérica, e essa ficção é tal que sequer a mente concebe uma próxima percepção como sendo outra, mas sim como a mesma numericamente, “*atualizando*” a percepção anterior. A mente acaba confundindo seu ato de relacionar percepções semelhantes e

sucessivas que se apresentam “invariáveis” e “ininterruptas” (constantes) com (ou por) uma fictícia ideia que as relacionaria, isto é, a ideia de identidade. Portanto, a ficção de uma identidade acaba “substituindo” ou ocultando o ato do pensamento que é o verdadeiro responsável pela relação.

Descobrimos pela experiência que existe uma tal constância em quase todas as impressões dos sentidos, que sua interrupção não produz nelas nenhuma alteração, nem as impede de retornar iguais, em aparência e situação, ao que eram em sua primeira existência. Examinei a mobília contida em meu aposento; fecho os olhos, abro-os logo depois, e constato que as novas percepções se assemelham perfeitamente àquelas que antes atingiam meus sentidos. Essa semelhança é observada em milhares de casos, e naturalmente conecta nossas ideias dessas percepções intermitentes pela mais forte relação, conduzindo a mente por uma transição fácil de uma a outra. (HUME, 2009, p.237).

A imaginação atribui aos objetos a *ficção* de identidade numérica para dar mais regularidade em nossos pensamentos do que qualquer associação poderia fazê-lo, transcendendo qualquer limite observável e nos conduzindo à *ficção* de uma *continuidade existencial*, isto é, nos levando à ficção de uma *existência contínua*. A ficção de uma existência contínua acaba gerando uma propensão a sempre tomarmos as percepções ou objetos constantes como idênticos numericamente, como uma espécie de dinâmica entre ficções, uma levando e sustentando a outra. Depois dessa exposição, Hume fala a seguir, de forma sucinta e vaga, da *identidade específica*<sup>70</sup>, e diz que o ato da mente em formulá-la é quase igual ao da identidade numérica e é natural nos confundirmos. A identidade específica é um conceito importante para a questão deixada no capítulo anterior e, por isso, será melhor formulada numa outra seção desse capítulo.

Na *terceira* explicação Hume falará dessa propensão produzida pela ficção de uma existência contínua a unir essas aparições fragmentadas numa identidade. A descontinuidade da aparição de tais percepções nos leva, segundo Hume, à uma contradição, pois concebemos identidade à percepções apenas semelhantes. A

---

<sup>70</sup> Nesse momento específico no TNH (livro 1, parte 4 e seção 2) Hume apenas indica vagamente que há uma outra formulação de identidade que segue processos distintos da identidade numérica embora suas formulações se deem quase da mesma maneira, sendo natural as confundirmos. Numa seção posterior (seção 8 do mesmo livro e parte) ele a denomina de identidade específica. Essa distinção nesse momento do TNH, por ser breve, pode passar despercebida, já que após sua vaga indicação ele diz “Posteriormente, veremos vários exemplos dessa tendência da relação a nos fazer atribuir uma identidade a objetos diferentes; mas, por enquanto, iremos nos limitar ao presente tema.” (HUME, 2009, p.237).

ficção de uma existência contínua surge para superar essa contradição, dando a (ficção da) ideia de identidade um solo para se apoiar.

Ora, como existe aqui uma oposição entre a noção da identidade de percepções semelhantes e as interrupções em sua aparição, a mente deve se sentir desconfortável nessa situação e, naturalmente, procura obter alívio do desconforto. E uma vez que esse desconforto nasce da oposição entre dois princípios contrários, o alívio deverá ser buscado no sacrifício de um princípio em benefício do outro. (HUME, 2009, p.239).

Frente à contradição, a mente se inclina à opinião mais confortável e conforme sua natureza, a que melhor se harmoniza com ela e à qual lhe traz satisfação. A natureza sempre tende à harmonia, ao equilíbrio, ao fluxo fácil, à passagem suave do pensamento. Por isso que a ficção de uma existência contínua é mais preferível do que percepções fragmentadas. Tal ficção gera uma propensão que uni as ideias de uma forma fluida e natural na imaginação. Essa propensão também gera força e vivacidade, que nos leva a acreditar que há de fato um mundo externo e contínuo.

Na *quarta* e última explicação Hume passa a analisar de onde deriva essa força e vivacidade da ficção, isto é, de onde surge a *crença* numa existência contínua, uma vez que a ficção, por ser derivada da imaginação, não pode tirar sua força e vivacidade de si mesma, como já vimos no capítulo anterior. Sem delongas o filósofo atribui tal crença à memória: “Temos aqui, portanto, uma propensão a fantasiar a existência contínua de todos os objetos sensíveis; e como essa propensão deriva de certas impressões vívidas da memória, ela concede uma vividez a tal ficção”. (HUME, 2009, p. 242). A memória representa um grande número de percepções semelhantes entre si e que retornam em diferentes intervalos; e como ela conserva certa força e vividez da impressão original, como vimos no capítulo anterior, é dela que provem a força e vividez da *crença* numa existência contínua. E é assim que Hume sintetiza toda sua formulação até aqui:

Ora, segundo tal pressuposição, é falsa a opinião de que qualquer um de nossos objetos, ou percepções, seja numericamente idêntico após uma interrupção. Consequentemente, a opinião de sua identidade jamais poderia surgir da razão, devendo antes ser derivada da imaginação. A imaginação só se vê atraída a uma tal opinião em virtude da semelhança de certas percepções, pois constatamos que as únicas percepções que tendemos a considerar as mesmas são as semelhantes. Essa inclinação a atribuir identidade a nossas percepções semelhantes produz a ficção de uma existência contínua; pois essa ficção, assim como a identidade, é na

verdade falsa (como reconhecem todos os filósofos), e não tem outro efeito senão remediar a descontinuidade de nossas percepções, única circunstância contrária à sua identidade. Em último lugar, essa inclinação causa a crença por meio das impressões presentes da memória; pois é claro que, sem a lembrança de sensações anteriores, nunca depositaríamos uma crença na existência contínua dos corpos. Assim, ao examinar todas essas partes, vemos que cada uma delas é sustentada pelas provas mais fortes, e que todas juntas formam um sistema consistente e perfeitamente convincente. (HUME, 2009, p.242-243).

#### 4.2 A DUPLA EXISTÊNCIA<sup>71</sup>

A consequência natural de tudo que foi dito na seção anterior deveria ser a seguinte “[...] que nossas percepções não possuem nem uma existência contínua, nem uma existência independente.” (HUME, 2009, p. 244). No entanto, inconformados com tais conclusões, embora as considerem como consequências diretas da argumentação, os filósofos passaram a distinguir *percepções* e *objetos*; uma tentativa de responder as conclusões e consequências do sistema anteriormente exposto, nos diz Hume. Reservaram a descontinuidade e variabilidade das aparições ao âmbito das *percepções*; e a identidade, preservando uma existência contínua e ininterrupta, aos *objetos*. Mas, como veremos, Hume nos dirá que essa doutrina da dupla existência apenas é um paliativo da anterior, tirando sua autoridade dela e comportando as mesmas dificuldades. “Nenhum princípio, seja do entendimento, seja da fantasia, leva-nos diretamente a adotar essa opinião da dupla existência, das percepções e dos objetos”, e ele continua, “só podemos chegar até ela passando pela hipótese comum da identidade e continuidade de nossas percepções descontínuas.” (HUME, 2009, p.244). Para que isso fique claro, Hume irá mostrar porque a noção da dupla existência não pode derivar da razão e muito menos da imaginação.

Não pode ser a razão a causa de uma tal noção porque só temos acesso às percepções, com isso “[...] segue-se que podemos observar uma conjunção ou uma relação de causa e efeito entre diferentes percepções, mas nunca podemos observá-la entre percepções e objetos.” (HUME, 2009, p. 245). Dessa forma, não podemos conceber uma existência para além do seu ser percebido por alguma

---

<sup>71</sup> A questão da dupla existência também fora posta por Berkeley “[...] fomos levados a erros muito perigosos ao supor uma dupla existência dos objetos dos sentidos: uma *inteligível* ou na mente, outra *real* ou fora da mente [...]” (BERKELEY, 2010, p.113). Embora isso, Hume dá outro diagnóstico para sua causa.

inferência da razão. A razão, quando se volta para imaginação, nos mostra, como vimos, percepções fragmentadas unidas através do princípio de semelhança e nunca poderia nos levar a ideia de uma dupla existência. Já a imaginação nos leva à uma existência contínua e ininterrupta. Hume concluirá que a noção da dupla existência deriva da razão e da imaginação frente a seu antagonismo.

A noção de dupla existência se baseia na contradição entre as percepções fragmentadas e a ficção de uma identidade, ou seja, entre a não passividade da razão em aceitar a deliberação da imaginação na crença de uma ficção. A razão, não se deixando conformar com a ficção de uma identidade imagética, não aceita, sem relutar, a força da natureza.

Trata-se da hipótese filosófica da dupla existência, das percepções e dos objetos, que satisfaz nossa razão, ao admitir que nossas percepções dependentes são descontínuas e diferentes; e, ao mesmo tempo, é agradável para a imaginação, por atribuir uma existência contínua a outra coisa, a que chamamos *objetos*. Esse sistema filosófico, portanto, é o fruto monstruoso de dois princípios contrários, que são abraçados ao mesmo tempo pela mente, um não sendo capaz de destruir o outro. A imaginação nos diz que nossas percepções semelhantes têm uma existência contínua e ininterrupta, e que não são aniquiladas quando estão ausentes. A reflexão nos diz que mesmo nossas percepções semelhantes são diferentes umas das outras e possuem uma existência descontínua. A contradição entre essas opiniões, nós a eludimos por meio de uma nova ficção, conforme tanto a hipótese da reflexão quanto a da fantasia, atribuindo essas qualidades contrárias a existências diferentes: a *descontinuidade* às percepções, e a *continuidade* aos objetos. (HUME, 2009, p. 248).

A dupla existência é, como dito acima, um “fruto monstruoso” entre duas forças: razão e imaginação (ou natureza). Ela surge como uma *nova ficção* para dar conta de reconciliar essas duas antagonistas. A ficção de uma identidade leva à ficção de uma existência contínua, que por sua vez leva os filósofos a construir uma ficção de uma dupla existência para tentar superar as contradições postas nas ficções anteriores.

### 4.3 IDENTIDADE NUMÉRIA E IDENTIDADE ESPECÍFICA

Vimos na primeira seção deste capítulo que a atribuição de uma identidade numérica aos objetos é uma ficção feita pela imaginação e que essa ficção encobre o ato da mente de relacionar percepções semelhantes e constantes (“invariáveis” e “ininterruptas”), que é o verdadeiro responsável por esse fenômeno. A razão pela

qual a imaginação cria uma tal ficção é sua tendência natural em facilitar cada vez mais a relação, dessa forma, a ficção de um mundo contínuo surge como o solo propenso ao qual essa ficção se apoiará. Apesar disso, existe um outro tipo de identidade que segue processos parecidos e que, segundo Hume, costumamos confundi-la com a anterior atribuindo-lhe mesmidade numérica. O filósofo intitula essa identidade de *identidade específica* ou até mesmo de *identidade imperfeita*. Tal identidade, embora tome seu objeto como o mesmo numericamente, o toma de maneira imprópria, pois ele (o objeto) não se apresenta tão “invariável” e “ininterrupto”, ao contrário, é manifestadamente variável e intermitente. Esse tipo de identidade é a que designamos as plantas e animais<sup>72</sup>. Hume cita um exemplo que mostra de maneira clara como se dá a passagem da identidade numérica para específica, assim como os processos do pensamento que estão envolvidos nessa transição:

Para isso, suponhamos diante de nós uma massa de matéria, cujas partes são contíguas e conectadas. É claro que iremos atribuir uma perfeita identidade a essa massa, contanto que todas as suas partes continuem ininterrupta e invariavelmente as mesmas, apesar de qualquer movimento ou mudança de lugar que possamos observar no todo ou em alguma de suas partes. Suponhamos, porém, que uma parte muito pequena ou insignificante seja adicionada à massa, ou dela subtraída. A rigor, isso destrói por completo a identidade do todo; entretanto, como nunca pensamos de maneira tão precisa, sempre que encontramos uma alteração tão insignificante não hesitamos em afirmar que a massa de matéria é a mesma. A passagem do pensamento, do objeto antes da mudança para o objeto depois da mudança, é tão suave e fácil, que quase não percebemos a transição, e tendemos a imaginar que se trata apenas do exame contínuo de um mesmo objeto. (HUME, 2009, p. 288).

Quando há variação e intermitência em um objeto, mesmo tais sendo manifestas, podemos atribuir-lhe identidade, desde que a mente não sinta que essas transformações sejam suficientes para que possamos conceber o objeto de forma diversa. Uma mudança nas partes de um navio, por exemplo, não alteraria sua identidade. A mente se torna insensível à variação e à intermitência, uma vez que a imaginação cria a ficção de uma existência contínua para se livrar da contradição e o absurdo de tais percepções aparecerem variáveis e intermitentes. Quanto mais insensíveis ficamos frente às transformações e mudanças nos objetos, mais os concebemos como idênticos. Hume mostrar bem isso acerca de objetos que perdem

---

<sup>72</sup> Não só a plantas e animais, mas a todas as percepções que assim se apresentem e que possam ser tomadas como participando desse tipo de identidade. Hume atribui esse tipo de identidade ao *EU*.

completamente sua identidade numérica frente a uma mudança gradual. Quando, por exemplo, observamos gradualmente nossos filhos crescerem e, embora cheguem à idade adulta, dizemos que se trata da mesma criança que outrora segurávamos em nossos braços. Quando a transformação não é abrupta, mas sim gradual, acabamos ficando insensíveis à mudança.

A alteração de uma parte considerável de um corpo destrói sua identidade; mas é de se notar que, quando a alteração se produz de forma *gradual e insensível*, nossa tendência a atribuir a ela esse mesmo efeito é menor. É claro que a razão disso só pode ser o fato de que a mente, ao acompanhar as mudanças sucessivas do corpo, sente uma facilidade em passar da consideração de sua condição em um momento para a observação de sua condição em outro momento; por isso, em nenhum instante em particular, percebe uma interrupção em suas ações. É em decorrência dessa percepção contínua que a mente atribui ao objeto uma existência contínua e uma identidade. (HUME, 2009, p.289).

Apesar da distinção entre identidade numérica e identidade específica ser evidente, as duas são ficções da imaginação e supõem um mundo contínuo; e assim como ocorre na identidade numérica, a identidade específica confunde e encobre o ato da mente de relacionar percepções (que é o que de fato ocorre) por uma fictícia ideia de identidade que as relacionaria, devido os processos do pensamento, em ambas, serem quase iguais, como nos diz Hume: “Uma transição ou passagem fácil da imaginação ao longo das ideias dessas percepções diferentes e descontínuas é uma disposição mental quase igual àquela pela qual consideramos uma percepção constante e ininterrupta.” (HUME, 2009, p.238).

Embora tudo que foi dito, o que temos, de fato, são percepções relacionadas por princípios associativos, onde a imaginação, por sua tendência natural a facilitar cada vez mais a transição, cria uma ficção de identidade (seja numérica seja específica) e de mundo contínuo, fugindo assim das contradições inerentes aos processos de construção das percepções. Há uma passagem importante no *TNH* que, além de resumir bem tudo que foi dito, mostra de forma clara essa dinâmica entre associações, imaginação e identidade:

Pois daí se segue evidentemente, que a identidade não é alguma coisa que pertença realmente a essas diferentes percepções e que as una umas às outras; é apenas uma qualidade que lhes atribuímos quando refletimos sobre elas, em virtude da união de suas ideias na imaginação. Ora, as únicas qualidades que podem dar às ideias uma união na imaginação são as três relações antes mencionadas. Essas relações são os princípios de união do mundo ideal, e sem elas todo objeto distinto é separável pela



mente, pode ser considerado separadamente, e não parece ter mais conexão com nenhum outro objeto do que se ambos estivessem separados pela maior diferença e distância. Portanto, é de uma ou mais dentre essas três relações (de semelhança, contiguidade e causalidade) que a identidade depende. (HUME, 2009, p.292.)

A citação acima nos aponta para uma questão importante. Uma vez que as associações de ideias contribuem para ficção de uma identidade, já que a imaginação parte e excede suas regularidades (as regularidades das associações) segundo sua tendência natural, como a causalidade contribui para uma tal ficção, visto que ela também é uma associação? A questão não é de difícil resposta, quando a mudança no objeto pressupõe algum fim, isto é, alguma causa final, a causalidade acaba contribuindo para noção de identidade: “Outro artifício, no entanto, permite-nos induzir a imaginação a avançar mais um passo: produzir uma referência das partes umas às outras, e uma combinação tendo em vista algum *fim* ou propósito *comum*.” (HUME, 2009, p.289). Hume faz referência a esse tipo de relação quando atribuímos identidade aos animais e as plantas: “Esse é o caso de todos os animais e vegetais, cujas diversas partes não apenas se referem a um propósito geral, mas também apresentam uma mútua dependência ou conexão.” (HUME, 2009, p.289-290). Dessa forma, apesar da semelhança ser a principal relação que envolve à imaginação na formulação da noção de identidade, a causalidade também pode contribuir a partir da ideia de causa final.

Outra questão importante que deve ser destacada é que ambas noções de identidade estão ligadas à qualidade **constante** das percepções “externas” e não à sua qualidade **coerente**. Isso nos leva a indagar sobre quais foram os motivos que levaram Hume a não ter linkado ou relacionado *identidade específica* à *coerência* das percepções, já que ambas se caracterizam a partir da mudança nas percepções<sup>73</sup>. Mas essa questão também não é de difícil resposta. Ainda que a *identidade específica* trabalhe com mudança, sua mudança tem como referencial o todo de um objeto que concebemos como *o mesmo*, dessa forma, o objeto ainda se apresenta *constante*, mesmo em sua mudança. Já a *coerência* não toma como referencial a *mesmidade* do objeto, mas sim sua mudança e situação, tendo a ver mais com a adversidade com que um objeto se apresenta. Embora não tomemos o

---

<sup>73</sup> Peter Carruthers, em seu artigo intitulado: *Introducing Persons: Theories and Arguments in the Philosophy of Mind*, chega a fazer essa relação, embora veremos que ela é problemática já que, além de Hume não mencioná-la, a *coerência* não toma seu referencial na *mesmidade do objeto* (CARRUTHERS, 1986).

objeto como o mesmo na *coerência*, acabamos remediando sua mudança e descontinuidade com a experiência passada de casos semelhantes e a ficção de um mundo contínuo, uma vez que tal ficção propicia uma transição fácil do pensamento mesmo quando a *constância* falta. Podemos observar bem isso quando Hume inicia a explicação acerca da *coerência* de nossas percepções citando o exemplo da mudança de um fogo na lareira após um intervalo de uma hora, onde ele atribui a explicação de tal mudança tanto a fogos semelhantes que anteriormente tiveram efeitos semelhantes, quanto a existência contínua; não é à toa que o filósofo faz menção à inferência causal nesse exemplo, pois se o referencial fosse o *mesmo* objeto, não haveria inferência causal alguma.

A noção de *identidade* é importante porque ela leva a uma continuidade existencial ou existência contínua a partir de um objeto, isto é, o objeto sempre permanece “*idêntico a si*”, mesmo quando há mudanças. Se não houvesse a noção de identidade, nada poderia nos levar a uma tal suposição de continuidade existencial, mesmo acerca da *coerência*, e o mundo se apresentaria sempre como percepções descontínuas e fragmentadas, que é como de fato ele se mostra quando tirado o véu das ficções. A noção de *mundo externo* depende, assim, da noção de *identidade*, porque ela conserva uma mesmidade na mudança.

De tudo que foi dito até aqui podemos concluir que o mundo externo em Hume se mostra como uma ficção, assim como a identidade que atribuímos aos objetos. E essas ficções são ideias da imaginação, surgem a partir de seus processos. Podemos concluir também que essas ficções não se apresentam ao acaso, ao contrário, elas visam remediar as descontinuidades e as mudanças em nossas percepções, trazendo ao pensamento uma maior regularidade que ele, por si só, jamais o poderia. A regularidade propiciada por essas ficções é tal que sequer sentimos a transição do pensamento, e confundimos assim o ato do pensamento em relacionar percepções, que é seu verdadeiro responsável, por uma fictícia ideia que as relacionaria.

#### 4.4 DA FICÇÃO AO HÁBITO DO HÁBITO À FICÇÃO

Vimos na primeira seção desse capítulo que tanto o *hábito* quanto a *inferência causal* (que é seu resultado) não derivam da noção de mundo externo e

muito menos conduzem a ela. Em que pese a justificativa dada pelo filósofo que para suas realizações basta apenas a repetição de percepções, se assim não o fosse, ambas seriam consequências de ficções e, por sua vez, também assim seriam. No entanto, diversas são as passagens, seja no *TNH* seja nas *IEH*, que parecem contradizer isso: “Mas é inútil perguntar se existem ou não corpos. **Esse é um ponto que devemos dar por suposto em todos os nossos raciocínios.**” [negrito meu] (HUME, 2009, p. 220). Dizer que todos os nossos raciocínios supõem corpos ou mundo externo, é o mesmo que dizer que tais dependem, para sua constituição, de uma ficção, contradizendo assim as distinções que acima destacamos e que outrora apontado. Em outra passagem Hume trata o mundo como se houvesse uma dupla existência “[...] constatamos que nossos pensamentos e concepções seguiram o mesmo caminho das demais obras da natureza.” (HUME, 2004, p.88-89). Como isso seria possível, se já de início Hume limita todo conteúdo da mente às percepções, fazendo delas os únicos materiais do pensamento? O filósofo chega até mesmo a declarar, em uma nota de rodapé das *IEH* e também no *Sumário do TNH*, que as impressões são inatas devido seu conteúdo original “[...] entendendo por inato aquilo que é original, ou que não é copiado de nenhuma impressão precedente, então podemos asseverar que todas as nossas impressões são inatas e nossas ideias não o são.” (HUME, 2004, p.40). Como resolver essa questão, segundo o que foi exposto? A resposta à essa pergunta se encontra na maneira adotada pelo filósofo de exposição de suas questões, isto é, enquanto Hume não demorar em deter-se propriamente acerca de uma determinada noção ou não investigá-la de forma suficiente ao decorrer de sua obra, ele usa essa noção indiscriminadamente<sup>74</sup>. Podemos observar bem isso numa passagem onde ele se pergunta sobre a causa última de nossas impressões dos sentidos, antes de se propor a buscar investigar à crença que nos leva a supor um mundo externo:

---

<sup>74</sup> Talvez o maior exemplo disso esteja na noção de *mente*. Hume no final do livro 1 do *TNH* dirá que a *mente* nada mais é que um feixe de percepções, um teatro sem palco. “A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto.” (HUME, 2009, p.285). No entanto, em todo o *TNH*, antes de tal formulação, ele tratou a *mente* de forma indiscriminada. Se observarmos já no início do *TNH*, quando o filósofo faz a distinção entre impressões e ideias, veremos que a *mente* é vista como algo distinto das percepções: “A diferença entre estas consiste nos graus de força e vivacidade com que atingem a mente [...]”. (HUME, 2009, p.25). Smith também atesta isso: “Vários comentadores levantaram dificuldades que se devem à linguagem empregada pelo filósofo e é comum dizer-se que as frases de Hume, se tomadas isoladamente, são claras e transparentes, mas, se tomadas em conjunto, contradizem umas às outras, provocando confusão e obscuridade” (SMITH, 1995, p. 14).

Quanto às *impressões* provenientes dos *sentidos*, sua causa última é, em minha opinião, inteiramente inexplicável pela razão humana, e será para sempre impossível decidir com certeza se elas surgem imediatamente do objeto, se são produzidas pelo poder criativo da mente, ou ainda se derivam do autor de nosso ser. **Tal questão, diga-se de passagem, não tem nenhuma importância para nosso propósito presente. Podemos sempre fazer inferências partindo da COERÊNCIA de nossas percepções, sejam estas verdadeiras ou falsas, representem elas a natureza de maneira correta ou sejam meras ilusões dos sentidos** [caixa alta e negrito meu]. (HUME, 2009, p. 113).

Segundo a citação acima, não importa se há uma causa de nossas impressões externas ou não, isto é, não importa se há um mundo de fato ou não, se há o objeto em si ou não, e, por consequência, não importa, nesse momento do *TNH* parte 3, livro 1 (investigação sobre a inferência causal), se o mundo externo se mostra ou se mostrará como uma ficção ou não, podendo-se prosseguir à investigação da inferência causal prescindindo de tais distinções ou noções, bastando a ela partir da **COERÊNCIA** de nossas percepções. Notemos que quando Hume diz que basta à investigação acerca da inferência causal partir da **COERÊNCIA** de nossas percepções, a noção de **COERÊNCIA** aqui não é explicada, só a sendo muitas páginas e capítulos depois, numa outra investigação, a saber, na investigação da parte 4 do livro 1 do *TNH* (a investigação da *crença no mundo externo*); e embora as inferências causais tomadas a partir da **COERÊNCIA** de nossas percepções suponham, como já sabemos, *um mundo externo*, sua não explicação devida nesse momento do *TNH* nos leva a conceber o âmbito da investigação causal humeana a partir da *ficção de um mundo externo*<sup>75</sup>: “[...] sempre que inferimos a existência contínua dos objetos dos sentidos a partir de sua **coerência** e da frequência de sua união, é com o objetivo de atribuir aos objetos uma regularidade maior que a observada em nossas meras percepções.” [negrito meu] (HUME, 2009, p.230). Dessa forma, é natural atribuirmos ao final da investigação sobre à inferência causal uma derivação do hábito da qual ele prescinde completamente. Já quando o filósofo deixa à *investigação da inferência causal* e passa à *investigação das causas da crença no mundo externo*, as distinções que na citação destacada acima não se apresentam como relevantes, agora, de certo modo, passam a sê-las, pois se se quer compreender a *crença no*

---

<sup>75</sup> Isso possibilitou Hume, por exemplo, a fazer uma analogia do *hábito* com os animais.

mundo, antes, *supõe-se*, que ele exista. **A explicação de tal *suposição* que, por sua vez, leva à explicação de tal crença, aponta tanto para os elementos fundamentais responsáveis por conduzir sua formulação e dependência, como para os que não os são. E é essa distinção, que não foi feita na investigação anterior, que possibilitou Hume prescindir qualquer dependência e formulação do hábito e da inferência causal frente a noção de mundo externo, ao mesmo tempo que tomou suas condições de possibilidade nos liames das percepções.** Caso não tivermos essa distinção em mente, o hábito se apresentará como uma ficção, sempre dependente da suposição de um mundo externo.

Vejamos isso que foi dito voltando nosso olhar à análise das *inferências causais*, arrancando-lhe o véu das *ficções* que a encobre, limitando-nos apenas às percepções. Iniciemos a partir de uma distinção importante entre *conhecimento*, *probabilidade* e *prova* feita pelo filósofo:

Entendo por conhecimento a certeza resultante da comparação de ideias. Por provas, os argumentos derivados da relação de causa e efeito, e que estão inteiramente livres de dúvidas e incertezas. Por probabilidade, a evidência que ainda se faz acompanhar de incerteza (HUME, 2009, p.157).

*Conhecimento* tem a ver com as relações de ideias, isto é, com raciocínios demonstrativos *a priori*, como vimos no capítulo anterior. *Prova* e *probabilidade* têm a ver com raciocínios que implicam relações causais e dependem das conjunções de percepções passadas ou experiência<sup>76</sup> para suas formulações. Retomemos o exemplo da maçã do capítulo anterior para ilustrar bem a diferença entre *prova* e *probabilidade*. Imaginemos que temos a impressão de maçã pela primeira vez; fazemos uma associação de suas partes simples (como cheiro, gosto, textura, formato) no pensamento, unindo-as em uma ideia complexa. Embora possamos observar os processos de associação na construção de tal percepção, não há aqui propriamente um raciocínio ou inferência. Depois de algumas poucas repetições de percepções semelhantes de maçã corroboradas pela ideia complexa de maçã que

---

<sup>76</sup> Aqui talvez seja importante esclarecer a noção de experiência em Hume, pois ela depende das percepções, na verdade ela é o resultado do ordenamento das percepções passadas; e é por isso que Hume a toma como um princípio instrutivo: “A experiência é um princípio que me instrui sobre as diversas conjunções de objetos no passado” (HUME, 2009, p.297). Dessa forma, a concepção de experiência em Hume distancia-se da concepção de Locke, que vê na experiência uma duplicidade entre qualidades primárias e secundárias, ao mesmo tempo que se aproxima da concepção de Berkeley, limitando-as as percepções.

tivemos impressão pela primeira vez, ao observarmos uma próxima maçã ou uma nova percepção de maçã, esperamos que ela siga tais efeitos semelhantes das maçãs semelhantes anteriormente percebidas. Aqui já fazemos uma inferência causal por *conjunção frequente* de percepções semelhantes, uma vez que a repetição nos leva a uma *convicção* ou *crença suave* antecipando o efeito antes mesmo que ele se mostre, mas ainda não temos o que Hume chama de *prova*, a saber: uma *certeza* ou *crença forte* que supera qualquer convicção “Se alguém dissesse que é apenas provável que o sol nasça amanhã, ou que todos os homens devem morrer, pareceria ridículo” (HUME, 2009, p. 157). Agora digamos de uma próxima ou nova percepção de maçã cuja textura e cor, embora semelhantes as anteriores, seja diferente em seu cheiro e gosto. Uma impressão contrária nos faz hesitar em nossa crescente crença e, por conseguinte, em nossas inferências sobre as maçãs semelhantes que posteriormente surjam. Apesar de serem poucas as percepções contrárias que venham surgindo, a *convicção* que tínhamos diminui e não mais se eleva. Estamos diante do que Hume chama de *probabilidade*, isto é, uma inferência causal que fazemos mesmo quando não há evidência de sua *certeza*.

Quando há *conjunção constate* (e não frequente) de percepções causais semelhantes, a repetição nos leva a uma *prova* ou *certeza* em nossas inferências causais, já que não há exceções; e essa certeza nos faz imaginar uma espécie de *conexão necessária* entre causa e efeito que as garantiriam ou assegurariam. A *ficção de um mundo externo*, embora ainda não investigada nesse momento do TNH, está subentendida na argumentação como o solo no qual essa *conexão necessária* se apoia, isso não apenas porque o âmbito da investigação causal, como vimos, se mostra a partir da *coerência*, mas sim porque, caso contrário, se assumíssemos, como Hume o fará na investigação posterior a essa, que a conexão causal depende das percepções e não da ficção de um mundo contínuo, ao deixarmos de percebê-la ela deixaria de existir, mostrando-se sempre intermitente e fragmentada em suas aparições, e, portanto, não suportamos uma tal necessidade. E isso nos leva a entender a *conexão necessária* como uma ficção da imaginação responsável por transcender a conjunção constante de percepções causais semelhantes buscando atribuir-lhe uma maior regularidade que ela, por si só, não o poderia. Dessa forma, assim como a repetição constante de percepções

semelhantes leva a imaginação a criar uma ficção de uma *identidade*, a repetição constante de percepções *causais* semelhantes leva a imaginação a criar uma ficção de uma *conexão necessária*, e, da mesma maneira, confundimos a ação da mente em relacionar percepções com (ou por) uma fictícia ideia que as relacionaria. Hume aponta para essa relação entre *conexão necessária* e *identidade* já no início da *investigação causal* no *TNH*, embora só devidamente entendida se presumirmos a explicação da *investigação posterior*, nos deixando à mercê de uma leitura indiscriminada.

Não há nada em nenhum objeto capaz de nos persuadir de que ele está sempre *distante* de outro ou que os dois sejam sempre *contíguos*. E quando, pela observação e experiência, descobrimos que essa sua relação é **invariável**, sempre concluímos haver alguma **causa secreta** que os separa ou une. **O mesmo raciocínio aplica-se à identidade**. Estamos sempre prontos a **supor** que um objeto pode continuar sendo numericamente idêntico, ainda que se ausente e se reapresente diversas vezes perante os sentidos. Apesar da descontinuidade da percepção, atribuímos a ele uma identidade sempre que concluímos que, caso o tivéssemos mantido constantemente ao alcance de nosso olhar ou sob nossa mão, ele teria transmitido uma percepção invariável e ininterrupta. [negrito meu] (HUME, 2009, p.102)

Como mostra na citação acima, os mesmos processos que levam à ficção de uma identidade são os que levam à *conexão necessária*, fazendo dessa última também uma ficção. Por isso, quando Hume buscou na investigação causal a *conexão necessária* mediante **os fatos** (questões de fato), onde se supõe o mundo externo, não a encontrou, voltando-se sua investigação para natureza humana e seus processos. A experiência e observação, como método, se direcionada para os fatos, nada o revelarão, a não ser a completa ignorância e ceticismo<sup>77</sup>. Ao direcionar-se à natureza humana, Hume chega a identificar tal ideia de *conexão necessária* como sendo o *hábito* seu responsável: “[...] o costume *determina* a mente a considerar aquele que usualmente o acompanha [...]. Portanto, é essa impressão ou *determinação* que me fornecesse a ideia de necessidade.” (HUME, 2009, p.188-189). A razão de tal identificação é que a ideia de *conexão necessária* não é totalmente uma ficção, pois necessidade existe nas *relações de ideias* ou nas *demonstrações*, como já vimos. Dessa forma, nos diz Hume:

---

<sup>77</sup> Essa consequência já foi sentida anteriormente por Berkeley, isto é, a investigação que busca suas respostas no mundo externo cairá em pleno ceticismo: “Todo esse ceticismo decorre de supormos uma diferença entre *coisa* e *ideia*, e que as primeiras têm uma substância fora da mente, ou impercebida.” (BERKELEY, 2010, p.114).

[...] a necessidade é algo que existe na mente, e não nos objetos. E jamais poderemos formar a menor ideia dela se a considerarmos uma qualidade dos corpos. Ou 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.

Assim como a necessidade que faz com que dois multiplicado por dois seja igual a quatro ou que a soma dos três ângulos de um triângulo seja igual a dois retos encontra-se unicamente no ato do entendimento pelo qual consideramos e comparamos essas ideias, assim também a necessidade ou poder que une causas e efeitos está na determinação da mente a passar daquelas a estes ou reciprocamente. 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. (HUME, 2009, p.199-200).

Caso não tivermos aqui em mente a distinção feita pelo filósofo, onde o mesmo prescindir o hábito da dependência de um mundo externo, a identificação da ideia de *conexão necessária* com o *hábito* feita acima parecerá apenas uma adequação de coerência com um significado já existente, não alterando propriamente a questão, ou seja, Hume parecerá caracterizar a ficção. O *hábito*, assim, seria o nome da *ficção* que atribuímos *necessidade* aos objetos denominados *causa e efeito* e, por ser um processo da imaginação, se encontra no pensamento como uma união propiciada por ela mediante a repetição de conjunções constantes. Há até uma passagem que corroboraria com isso, apontando para relação entre imaginação e hábito:

Essa conexão, portanto, que nós *sentimos* na mente, essa transição habitual **da imaginação** que passa de um objeto para seu acompanhante usual, é o sentimento ou impressão a partir da qual formamos a ideia de poder ou conexão necessária. [negrito meu] (HUME, 2004, p. 112-113)

Prescindir o *hábito* e a *inferência causal* da suposição de mundo externo possibilitará, ao mesmo tempo, entendê-los como anteriores e independentes de qualquer ficção e, por conseguinte, entender que a identificação feita por Hume entre *conexão necessária* e *hábito* não se trata de uma adequação de coerência a um significado já existente, trata-se de uma identificação bem mais profunda, uma identificação com um verdadeiro princípio da natureza humana. E uma vez que toda necessidade está na mente, como vimos, e o hábito é a impressão ou causa dessa ideia de necessidade na conexão, o hábito não pode ter outra origem a não ser



derivada da própria natureza, nada devendo à qualquer ficção ou mesmo a qualquer indução, pois se o problema da indução atribuído a Hume surge quando se reconhece a incapacidade da razão e da experiência em encontrar e justificar nos objetos externos a conexão necessária entre causa e efeito que garantiria à inferência causal, a indução, assim, é pensada em sua filosofia a partir da conexão que supõe a ficção de um mundo externo.

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. [...]. 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 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. Mas, embora essa seja a única explicação razoável. [negrito meu] (HUME, 2009, p. 200-201).

A *conexão necessária* é uma atribuição do pensamento à observação ou repetição, já que não se encontra nela qualquer necessidade, dessa forma, é do pensamento para observação e não da observação para o pensamento, e o hábito, como sua causa, jamais poderia ser derivado da indução ou de qualquer mundo externo. Sua condição de possibilidade enquanto atribuição de necessidade depende da repetição de percepções causais semelhantes, mas não sua condição de existência como princípio da natureza humana, esta não deve a qualquer repetição, indução ou ficção. Resgatando uma feliz analogia de Monteiro acerca disso, podemos dizer que sua paternidade pode derivar da repetição, mas não sua maternidade (MONTEIRO, 2009).

Poderíamos aqui nos perguntarmos: como o hábito poderia fazer uma inferência sem supor o mundo externo? Essa resposta está na relação entre *probabilidade* e *prova*. Hume diz que toda *prova*, antes de se mostrar como tal, se apresenta, primeiramente, como *probabilidade*, uma vez que a ideia de *conexão necessária* não é concebida imediatamente, mas apenas depois de uma conjunção constante.

Antes de atingir tal grau de perfeição, porém, passa por diversos graus inferiores; e em todos eles deve ser considerado apenas uma suposição ou probabilidade. Portanto, a gradação que vai de probabilidades a provas é, em muitos casos, insensível; e a diferença entre esses tipos de evidência é

mais facilmente percebida nos graus mais afastados que naqueles mais próximos ou contíguos. (HUME, 2009, p. 163-164).

A *probabilidade*, antes de se tornar uma *prova*, não requer, propriamente, uma contrariedade<sup>78</sup>. Se a contrariedade surgir, a *probabilidade* continua como tal em suas inferências, não se mostrando como necessária; mas se não, ela se transforma em *prova*, chegando a uma *verdadeira conexão*, uma “*conexão necessária*”. Dessa forma, se toda *prova* anteriormente foi uma *probabilidade*, ou em outras palavras, se toda “*conexão necessária*” antes não foi concebida como *necessária*, a inferência causal em ambas é a mesma, se diferenciando apenas pela necessidade atribuída. Por exemplo, uma inferência que fazemos pela *conjunção frequente* (probabilidade), como “o fogo que observamos, caso nos aproximemos, nos queimará”, é a mesma inferência que faremos quando a *conjunção se mostrar constante* (prova). Não há diferença entre a primeira vez que fazemos uma tal inferência da milésima vez que a fazemos, a não ser acerca da *necessidade* que supomos a esta última, indo de mera convicção à evidência de uma certeza.

Notemos que supomos ou atribuímos *conexão necessária* à causa e efeito não pela continuidade existencial, isto é, não porque supomos um mundo contínuo ou externo que traria uma conexão dada em si e por si mesmo, mas sim pela repetição de percepções passadas, isso quer dizer que não precisamos supor que ao deixarmos de perceber a *conjunção constante* ela continue a se dar, ela pode muito bem deixar de existir, que é o que de fato ocorre quando assumimos que só temos acesso às percepções. E quando surgir uma nova impressão semelhante as anteriores, inferimos a partir das percepções passadas, juntamente com a atribuição de *necessidade* feita pelo *hábito*, sem supor, necessariamente, um mundo contínuo. Assim o hábito prescinde completamente da suposição de um mundo externo,

---

<sup>78</sup> A contrariedade não é, propriamente falando, o que caracteriza a *probabilidade*. O que a caracteriza é o princípio ao qual sua inferência depende, a saber: o *entendimento*. “Estou convencido, porém, de que um exame adequado mostrará **não ser** esse princípio [o hábito] que mais comumente influencia a mente nessa espécie de raciocínio [negrito meu]” (HUME, 2009, p.166). O entendimento é o responsável pelos raciocínios probabilísticos porque há um exercício racional envolvido em seus processos, não dependendo assim estritamente do hábito. Assim como a contrariedade possibilita à inferência probabilística um labor racional nas inferências causais futuras, já que quando inferimos a partir da probabilidade as percepções passadas ou experiências nos são apresentadas como um todo, ou seja, juntamente com suas contrariedades, não reproduzindo apenas a parte de maior frequência, as inferências feitas por poucas repetições também exigem um esforço racional para serem concebidas. A repetição constante, mediante o hábito, naturaliza a coisa; mas isso não significa dizer que o que é repetido é o que é natural; o princípio que naturaliza (o hábito) que é natural, isto é, derivado da natureza humana, não o que é naturalizado.

tomando seus liames nas percepções e sendo identificado mediante a experiência e a observação voltadas à própria natureza humana em seus processos naturais. Hume chega a citar essas conclusões colocando-as na boca de um interlocutor que as trata com desdém devido seu contrassenso:

Mas, embora essa seja a única explicação razoável que se pode fornecer da necessidade, a noção contrária está tão enraizada na mente em razão dos princípios acima mencionados, que não duvido que muitos tratarão minhas ideias como extravagantes e ridículas. O quê? A eficácia das causas está na determinação da mente? Como se as causas não operassem de modo inteiramente independente da mente, e não fossem continuar sua operação mesmo que não existisse nenhuma mente para as contemplar ou para raciocinar a seu respeito. O pensamento pode bem depender das causas para sua operação, mas não as causas do pensamento. Isso é inverter a ordem da natureza, tomando como secundário o que na realidade é primário. Para cada operação existe um poder proporcional; e esse poder tem de estar situado no corpo que opera. Se retiramos o poder de uma causa, temos de atribuí-lo a outra. Mas retirá-lo de todas as causas e atribuí-lo a um ser que não está de modo algum relacionado com a causa ou com o efeito, senão porque os percebe, é um absurdo grosseiro, contrário aos princípios mais seguros da razão humana. (HUME, 2009, p.201).

#### 4.5. CONCLUSÃO

Embora a causa da *crença no conhecimento* e da *crença no mundo* sejam tomadas como investigações distintas por Hume, foi mostrado nesse capítulo que a primeira está sujeita a grandes dificuldades se a segunda não for compreendida e considerada. A maior dentre essas dificuldades é derivar o *hábito do mundo externo*, levando a tomá-lo como uma indução mediante uma ficção.

Creemos no mundo externo porque supomos que ele exista. Dessa maneira, para explicar a crença, deve-se, antes, explicar as razões que levam à tal suposição. Uma vez identificada que elas dependem dos processos da imaginação frente à constância e à coerência de certas impressões que levam à ficção de um mundo externo, o hábito é prescindido de tal processo. E isso faz com que, além de não relacioná-lo ao campo da ficção, ele se mostre como um verdadeiro princípio derivado da própria natureza humana, não dependendo seu nascimento de qualquer indução ou ficção.

Voltando à *crença no conhecimento*, mas dessa vez partindo das considerações da investigação sobre a *crença no mundo*, podemos observar o hábito, assim como a inferência causal que o segue, em seus processos de relação

e independência com a conjunção constante e que, embora possam surgir ambos ao mesmo tempo, isto é, a conjunção e o hábito, trata-se de uma atribuição de necessidade à conjunção; sendo assim, é do hábito para a conjunção constante e não da conjunção constante para o hábito, caso contrário, se não fosse uma atribuição do princípio de inferência (hábito) para o que deve ser inferido, não haveria inferência alguma, pois suporia uma necessidade na observação onde ela jamais poderia ser encontrada.

## 5. CONCLUSÃO FINAL

Pensar Hume a partir de uma tradição científica e não apenas filosófica nos possibilitou um duplo olhar para seu projeto de *ciência do homem* ou *ciência da natureza humana*, desvinculando-o assim de uma concepção puramente *cética* e *empirista*. A ciência de Hume, assim como a de Newton, traz consigo uma descoberta, a descoberta do *princípio da natureza humana* que guia nossas ações e pensamentos, uma força atuante da natureza que nenhuma dúvida ou argumento racional pode freá-la. E essa descoberta é dada mediante o método experimental. O método experimental, direcionado não mais aos fatos, mas sim ao homem, desvela o princípio, o reconhece, o alcança. Entretanto, para ser compreendido como um verdadeiro princípio, gerado e germinado pela própria *natureza humana* nada devendo a qualquer indução ou ficção, ele deve ser desvinculado de qualquer relação com a noção de *mundo externo*, uma vez que, se se *supõe* a existência de um *mundo externo*, a *conexão necessária*, que se mostrará ser o *hábito*, teria uma relação de dependência com tal suposição.

A *conjunção constante* de percepções causais semelhantes, nos leva à suposição de uma *conexão necessária* entre duas percepções distintas (causa e efeito), já que elas se apresentam sempre conjugadas. Dessa maneira, se a *investigação humeana da causalidade* encerrasse aqui, seria correto afirmar que a *conexão necessária (hábito)* entre causa e efeito se apresentaria como derivada da indução e da experiência. Entretanto, ao considerarmos os apontamentos e conclusões feitos por Hume na próxima investigação, ou seja, na *investigação sobre a crença no mundo externo*, notaremos que essa *conexão necessária* (da investigação causal) depende anteriormente da suposição do *mundo externo*, isto é, da suposição de que existe um mundo para além das percepções onde conexões desse tipo se dão independentemente e insensivelmente de seu ser percebido, já que a investigação se mostra a partir da noção de *coerência*. E uma vez já estabelecido que somos limitados às percepções e suas relações, a noção de *mundo externo* só poderá ser compreendida no campo propriamente da *imaginação* como sendo uma *ficção*, fazendo de *conexão necessária*, que depende de tal noção, também uma ficção, e, por conseguinte, não mais podendo ser entendida como

derivada de *fora* por uma mera indução, mas sim como um *produto de imaginação* que segue os mesmos processos de construção da *ficção de identidade*.

Por isso, podemos concluir, *ao considerarmos a investigação sobre a crença no mundo externo*, que o filósofo quando parte da *investigação causal* não estaria ainda autorizado, apesar de indevidamente assim fazê-lo, a conceber o *hábito* - princípio responsável pela *conexão necessária* - como sendo um princípio derivado da *natureza humana*, gerado e germinado por ela, pois se na *investigação causal* sobre a *conexão necessária* se supõe o *mundo externo*, já que tal baseia-se na *coerência*, a *conexão necessária* se mostra nesse primeiro momento da investigação como uma *ficção*, fazendo do *hábito* um mero nome de *ficção* e não um princípio derivado da natureza humana. Em outras palavras, ao aplicar o método experimental no homem, o princípio explicativo se manifesta e é desvelado, mas não o é sua natureza como sendo derivada da *natureza humana*, pois se o *hábito* surge relacionado à noção de *conexão necessária*, só o será de fato reconhecido como um verdadeiro princípio quando desvinculado da imaginação, isto é, quando desvinculado completamente de qualquer *ficção*, portanto, mesmo que o método experimental indique que a *conexão necessária* se encontra no homem e não no *mundo externo* sendo sua causa o *hábito*, o *mundo externo* ainda é suposto na explicação como meio responsável pela realização do *hábito*, assim como da *conexão necessária*; dessa forma, o *hábito* ainda derivaria de uma *ficção* e assim também o seria.

Quando na *investigação sobre a crença no mundo externo* o filósofo limita as condições de possibilidade do *hábito* às percepções, ele deixa claro a independência total do *hábito* frente a qualquer suposto de uma *ficção* que o envolva, compreendendo-o assim como um princípio independente, como um verdadeiro princípio, um princípio não derivado da imaginação, mas derivado da natureza humana.

Mediante tudo que foi dito, podemos concluir que a *ciência do homem* ou *ciência da natureza humana* de Hume comporta dois momentos fundamentais que, embora possam ser compreendidos separadamente, mesmo sujeitos à certas dificuldades, se complementam. O primeiro é o científico, que o coloca mais próximo da tradição da filosofia natural, partindo do método experimental para alcançar e desvelar um princípio oculto; e o segundo é o filosófico, que ao partir da descoberta

científica já dada, busca legitimar a origem do princípio como um verdadeiro princípio derivado da própria natureza humana. Dessa forma, o projeto humeano de ciência é um misto de concepções científicas e de concepções filosóficas, é trazer o âmbito da especulação para assuntos de natureza científica, ou seja, o princípio é alcançado por um método, mas isso não basta, a filosofia deve seguir até as últimas consequências em sua legitimidade.

## REFERÊNCIAS

- AQUINO, T. [Santo]. **O ente e a essência**. Tradução: Luiz João Barbaúna. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ARISTÓTELES. **Física I-II**. Tradução: Lucas Angioni. Campinas: Editora Unicamp, 2009.
- AYER, A. J. **Hume**. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- BAIER, A. C. **A Progress of Sentiments: reflections on Hume's Treatise**. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- BERKELEY, G. **Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano**. Tradução: Jaimir Conte. São Paulo: UNESP, 2010.
- CACHEL, A. Idéias abstratas em Hume: o simples e a relação. **Intuitio**, Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 23-37, 2009. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/5387>. Acesso em: 30 jan. 2023.
- CALAZANS, V. F. B. A negação do Vazio por parte de Descartes: as críticas de Newton e Voltaire. **Revista DoisPontos**, Curitiba, v.9, n.3, p. 93-114, dez. 2012. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doisPontos/article/view/27442/20061>. Acesso em: 30 jan. 2023.
- CALAZANS, V. Matéria e Movimento em Descartes e Newton. **Revista Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas**, Ilhéus, v. 16, n. 28, jan/jun. 2016, p. 129-152. Disponível em: <http://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/1495>. Acesso em: 30 jan. 2023.
- CALVENTE, S. Contra Uma Interpretación Reduccionista Del Método Experimental de David Hume. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, v. 63, n. 151, p.55-78, Jan-Apr. 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/PjDmxWLCFRk3QnF3ZXq3Zvc/?lang=es>. Acesso em: 30 jan. 2023.
- CARRUTHERS, P. **Introducing Persons: Theories and Arguments in the Philosophy of Mind**. New York: Routledge, 1986.
- COVENTRY, A. M. **Compreender Hume**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- DRAKE, S. **Galileu**. Lisboa: Dom quixote, 1981.
- DELEUZE, G. **Empirismo e Subjetividade: ensaio Sobre a Natureza Humana Segundo Hume**. São Paulo: Editora 34, 2001.
- DESCARTES, R. **Correspondance II**. Paris: Léopold cerf; 1898.



DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. Tradução: J. Guinsburg, Roberto Romano, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva S. A., 2010a.

DESCARTES, R. **Objecções e Respostas**. Tradução: J. Guinsburg, Roberto Romano, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva S. A., 2010b.

DESCARTES, R. **Princípios da Filosofia**. Tradução: João Gama. São Paulo: Edições 70, 1985.

DESCARTES, R. **Princípios da Filosofia**. Tradução: Alberto Ferreira. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

FLAGE, D. E. George Berkeley (1685-1753). Tradução: Jaimir Conte. **The Internet Encyclopedia of Philosophy**, Martin, 2004. Disponível em: [https://www.academia.edu/28264626/George\\_Berkeley\\_de\\_Daniel\\_Flage](https://www.academia.edu/28264626/George_Berkeley_de_Daniel_Flage). Acesso em: 30 jan. 2023.

GALILEU, G. **Cartas de Galileu Sobre a Questão Religiosa**. Tradução: Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Livraria da Física, 2009.

GRANT, E. **História da Filosofia Natural: do Mundo Antigo ao Século XIX**. Tradução: Tiago Attore. São Paulo: Madras, 2009.

HUME, D. **A Treatise of Human Nature**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press 2009a.

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana**. Tradução: Débora Danowski. São Paulo: UNESP, 2009b.

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana**. Tradução: Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Calouste, 2001.

HUME, D. **Sumário do Tratado da Natureza Humana**. Tradução: Anoar Aiex. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1975.

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

KANT, I. **Prolegômenos**. Tradução: Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LOCKE, J. **Ensaio Sobre o Entendimento Humano**. Tradução: Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Calouste, 2010.

MONTEIRO, J. P. **Hume e a Epistemologia**. São Paulo: UNESP, 2009.

MONTEIRO, J. P. **Novos Estudos Humeanos**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

NEWTON, I. **Óptica**. Os pensadores. Tradução: Carlos Lopes de Mattos, Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Nova Cultural, 1991a.

NEWTON, I. **Princípios Matemáticos**. Os pensadores. Tradução: Carlos Lopes de Mattos, Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Nova Cultural, 1991b.

POPPER, K. **Conhecimento Objetivo**. Tradução: Milton Amado. Belo Horizonte: Ed Itatiaia, 1975.

POPPER, K. **Textos Escolhidos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

RUSSELL, B. **Ensaio Céticos**. Tradução: Marisa Motta. Porto Alegre-RS: L&PM, 2008.

SAPUNARU, R. A. *et al.* O peso e o Equilíbrio dos Fluidos”: Um ataque newtoniano às teses cartesianas do movimento. **Synesis**, Petrópolis, v. 4, n. 2, p. 145-159, ago./dez. 2012. Disponível em: [https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/32987/1/SN4-2\\_artigo8.pdf?ln=pt-pt](https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/32987/1/SN4-2_artigo8.pdf?ln=pt-pt). Acesso em: 30 jan. 2023.

SHERIDAN, Patrícia. **Compreender Locke**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

SMITH, N. K. **The Philosophy of David Hume**: a Critical Study of Its Origins and Central Doctrines. Londres: Macmillan, 1964.

SMITH, P. J. **O ceticismo de Hume**. São Paulo: Loyola, 1995.

SKIRRY, J. **Compreender Descartes**. Tradução: Marcus Penchel. Rio de Janeiro: VOZES, 2010.

STIVAL, M. L. **Subjetividade, espaço e tempo em David Hume**. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2015.

VOLTAIRE. **Cartas Inglesas**. Tradução: Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

VANAZZI, B. S. A Justificação da crença no mundo externo em David Hume. SOARES, F. N. A.; TREVISAN, J. B. (Org.) **Humanidades**: Reflexões e Ações. Bento Gonçalves, RS : IFRS, 2021. v. 2. Disponível em: <https://repositorio.ifrs.edu.br/bitstream/handle/123456789/475/123456789475.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 30 jan. 2023..

VERGEZ, André. **David Hume**. Tradução: Manuela Ramalho Barreto. São Paulo: Edições 70, 1984.