

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

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**A Noção de Crença em David Hume**

**CARLOS INÁCIO COELHO NETO**

**Salvador  
2008**

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

**CARLOS INÁCIO COELHO NETO**

## **A Noção de Crença em David Hume**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
à obtenção do grau de mestre em filosofia –  
Departamento de Filosofia da Faculdade de  
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade  
Federal da Bahia.

Orientador: João Carlos Salles Pires da Silva.

**SALVADOR  
2008**

---

C672 Coelho Neto, Carlos Inácio  
A noção de crença em David Hume / Carlos Inácio Coelho Neto. --  
Salvador, 2008.  
110 f.

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de  
Filosofia e Ciências Humanas, 2008.

1. Empirismo. 2. Razão. 3. Percepção. 4. Hume, David, 1711-1776.  
I. Coelho Neto, Carlos Inácio. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de  
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD – 192

---

**CARLOS INÁCIO COELHO NETO**

**A NOÇÃO DE CRENÇA EM DAVID HUME**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em filosofia à comissão julgadora da Universidade Federal da Bahia.

Aprovada em \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva (Orientador)  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

---

Prof. Dr. Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz  
Universidade São Judas Tadeu (USJT)

---

Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Para Éliidi, com amor;  
para Antônio e Francisca, meus  
pais, pela força que deram durante a  
elaboração deste trabalho.

## AGRADECIMENTOS

Devo especial gratidão ao Prof. João Carlos Salles Pires da Silva, cuja orientação cuidadosa, iniciada na graduação, permitiu não só que chegássemos ao final desse trabalho, mas também que estivéssemos sempre pautados na ética e seriedade, qualidades indispensáveis ao exercício acadêmico.

À FAPESB, pela bolsa de estudos, apoio decisivo para a realização deste trabalho.

A todos os colegas do Grupo de Estudos e Pesquisa Fenomenologia Empirismo e Gramática, cujos comentários feitos à dissertação contribuíram para seu desenvolvimento.

Aos professores Daniel Tourinho Peres e Márcio Augusto Damin Custódio pela leitura atenta do texto e pelas críticas que foram de grande ajuda na revisão.

Ao amigo André de Jesus Nascimento, sempre disposto a debater as questões surgidas de nossas leituras da obra humeana.

Ao meu tio Sebastião Esteves Correia, por ter me acolhido tão generosamente em sua casa, tornando mais fácil minha vida em Salvador.

A meus pais e irmãos, que, mesmo distantes, torceram pelo bom andamento desta pesquisa. À minha esposa, Élidi, pelo carinho, paciência e pelo constante estímulo, além da ajuda dada na revisão gramatical do texto.

Aos professores Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz e Daniel Tourinho Peres pela gentileza de fazerem parte da Banca Examinadora desta Dissertação.

Finalmente, aos professores, alunos e funcionário do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA.

“Tudo o que é passível de crença é uma  
imagem da verdade”

William Blake, *Provérbios do Inferno*.

## RESUMO

Esta Dissertação tem por objetivo analisar a noção de crença sob o ponto de vista da epistemologia contida nas obras: *Tratado da Natureza Humana* e *Investigações Sobre o Entendimento Humano*. Visamos particularmente a ressaltar a questão da constituição da crença enquanto condição para que haja alguma “*evidência*” na esfera dos fatos. Tendo em vista a ruptura entre necessidade e contingência por sua crítica à noção de causalidade, seria preciso mais que os fundamentos consolidados pela razão para garantir alguma evidência acerca do mundo. A razão consegue conceber claramente o fato contrário àquele revelado constantemente pela experiência, não havendo contradição na esfera da experiência. Dessa forma, é preciso procurar outros caminhos que possam explicar o fato de ainda termos alguma convicção a respeito dos fatos, apesar de não podermos mais contar com bases semelhantes às oferecidas pelas ciências matemáticas. Desse modo, procuramos nesta Dissertação reconstruir a trilha teórica que permitiu a Hume estabelecer uma epistemologia pautada numa particular constituição da experiência, na qual a necessidade não tem lugar e a garantia de certeza e conhecimento se sustenta em *princípios gerais* (princípios associativos) próprios da natureza humana e em uma faculdade (o hábito), capaz de levar a mente de um estado imediato, vinculado aos dados do sentido e da memória, a projeções futuras. Vem daí a capacidade da mente de esperar que os acontecimentos se dêem de uma maneira; tal expectativa é o que Hume denominou crença.

**Palavras-chaves:** David Hume; crença; empirismo; razão; percepção.



## ABSTRACT

This paper aims at analysing the notion of belief under the view of the epistemology comprised in the works *Treatise on Human Nature* and *Investigations on Human Understanding*. We particularly intend to put emphasis on the issue of the constitution of belief as a condition to have some “evidence” in the sphere of facts. In view of the dissociation between necessity and contingency for his criticism to the notion of causality, it would be necessary more than the fundamentals consolidated by reason to guarantee some evidence about the world. Reason manages to clearly accept the fact contrary to the one constantly revealed by experience, having no contradiction in the sphere of experience. Thus, it is necessary to look for other ways to explain the fact that we still have some conviction about facts, although we can no longer be able to count on bases similar to the ones offered by mathematical sciences. That way, in this paper we intend to reconstruct the theoretical way which allowed Hume to establish an epistemology ruled by a particular constitution of experience, in which necessity has no room and the guarantee of certainty and knowledge is supported by *general principles* (associating principles) proper of human nature and in one of the faculties (habit) capable of leading the mind from an immediate state, linked to sense and memory data, to future projections. That is where the capacity of the mind to expect events to happen in a way come from; such expectation is what Hume called belief.

**Key–Words:** David Hume; belief; empiricism; raison; perception.

# *Sumário*

<b>Introdução .....</b>	<b>12</b>
 <b>Capítulo I – A gradação da força perceptiva</b>	
<b>1.1 Teoria das percepções .....</b>	<b>20</b>
<b>1.2 Memória e Imaginação .....</b>	<b>29</b>
<b>1.3 Associacionismo e Crença .....</b>	<b>38</b>
 <b>Capítulo II – A Inferência Causal</b>	
<b>2.1 Causalidade e crença .....</b>	<b>47</b>
<b>2.2 Hábito e inferência causal.....</b>	<b>62</b>
<b>2.3 A Razão destronada .....</b>	<b>66</b>
 <b>Capítulo III – Crença e Ficção</b>	
<b>3.1 – Impressão de reflexão em Hume.....</b>	<b>77</b>
<b>3.2 – Crença na existência externa e independente dos objetos.....</b>	<b>86</b>
<b>3.3 – Concepção dos objetos relacionados.....</b>	<b>92</b>
<b>3.4 – A idéia do eu .....</b>	<b>94</b>
 <b>Considerações Finais.....</b>	<b>104</b>
 <b><i>Bibliografia .....</i></b>	<b><i>109</i></b>

## SISTEMA DE CITAÇÕES

As citações e referências ao *Tratado da Natureza Humana* e às *Investigações Sobre o Entendimento Humano* foram extraídas das traduções realizadas por Débora Danowski e José Oscar de Almeida Marques (ver, respectivamente, Hume 2001 e 2004). Nossas referências ao *Tratado da Natureza Humana* seguirão o seguinte esquema: (*Tratado*. Livro. Parte. Seção, página). Para as *Investigações Sobre o Entendimento Humano*, fazemos da seguinte maneira: (*Investigações*. Seção. parte, página).

Queremos lembrar que o sistema de citações acima visa a facilitar a localização dos trechos citados pelo leitor. Desse modo, qualquer edição poderá ser consultada, uma vez que a localização das citações se dará por um sistema que leva em consideração a maneira como estão divididas as obras utilizadas nesse trabalho.

## Introdução

O estudo da noção de crença em Hume nos leva ao encontro de uma epistemologia da natureza humana<sup>1</sup>. Nossa intenção ao formular essa proposição é demarcar a crítica humeana à razão, caso a compreendamos, como os racionalistas do século XVII, como a faculdade central na constituição mesma do conhecimento.

No intuito de avivar os contornos dessa demarcação, trataremos de nosso objeto de estudo, a noção de crença, a partir de três blocos temáticos. O primeiro deles se preocupará em estabelecer a base epistemológica em que se apóiam os mecanismos cujo papel é exercer a atividade que determinará o funcionamento da natureza humana. O segundo procura descrever nossos raciocínios acerca dos eventos sucedidos no mundo. Referimo-nos, nesse caso, à inferência causal. Assim, descreveremos a maneira pela qual termos ligados à natureza humana permitem auxiliar em sua operação, bem como levam a mente à crença. A terceira parte de nossa análise se volta para a possibilidade de haver dois sentidos de ficção na filosofia de Hume, procurando mostrar que a idéia do eu, embora uma ficção, ainda sim é passível de crença natural ou epistemológica.

Começaremos a exposição dos três tópicos acima mencionados frisando a crítica à razão empreendida pela filosofia humeana. Optamos por essa espécie de abordagem por se posicionar estrategicamente na análise de como se dá o funcionamento da natureza humana. Hume retira a razão do pedestal em que fora colocada por Descartes e outros racionalistas, demonstrando sua incapacidade diante de assuntos relacionados ao nosso modo de conhecer os eventos presentes no mundo. A crença não será fruto de raciocínios que nos conduziram a certezas claras e distintas, as quais garantiram o estabelecimento das verdadeiras ciências, mas da operação de certos princípios gerais que compõem a natureza humana.

---

<sup>1</sup> Trabalharemos com a noção de *natureza humana* como uma atividade cognitiva regular acerca de fatos, cujo resultado é um grau de evidência que transmite segurança à mente. Esse grau de evidência não mais se pauta em dados “matemáticos”, como veremos nos capítulos que compõem nosso trabalho. Nesse sentido, faz-se necessário que a teoria do conhecimento humeana ofereça uma explicação que possa substituir a evidência matemática que rejeita, a fim de garantir segurança à mente acerca das questões de fato. Daí o fato de nos referirmos a uma *epistemologia da natureza humana*, uma teoria que explique a possibilidade do conhecimento a partir da análise da constituição da natureza humana.

Vemos um imbricado mecanismo se constituir, independente de qualquer avaliação de resultados alcançados por via de raciocínios<sup>2</sup>. Ao contrário, até mesmo nossos raciocínios são conduzidos por tal mecanismo, deveras relevante para uma epistemologia. Para compreender o funcionamento desse mecanismo que é a natureza humana, precisamos antes de tudo compreender suas bases. Iniciamos nosso trabalho avaliando as faculdades da memória e imaginação, e como são originadas na mente as duas espécies de percepções que a compõem: as impressões e as idéias.

As impressões atingem a mente com grande intensidade e nela geram as idéias que preservam certo grau dessa intensidade. As idéias são mais tênues, embora sua importância dentro do quadro epistemológico humeano seja mais central, se estamos lidando com a noção de crença. As idéias encaradas de um ponto de vista qualitativo podem ter esse grau de vivacidade intensificado, diferenciando-se das impressões nesse aspecto. As impressões apenas geram a idéia, não podendo ter sua natureza perceptiva modificada. Portanto, não podemos atribuir crença a uma impressão que sempre é forte; a crença é um sentimento que pode acompanhar apenas as idéias. A impressão participa da formação da crença, e o modo como essa participação ocorre explicaremos no Segundo Capítulo.

Nossa tarefa é verificar qual o procedimento epistemológico responsável por intensificar uma idéia a ponto de gerar o sentimento de crença. Assim, caminhamos no sentido de considerar a teoria do conhecimento humeano como uma escala de gradação das idéias em que a intensidade máxima a ser alcançada por essa espécie de percepção seria a crença. É a maneira através da qual as idéias são manipuladas pelo entendimento o fator responsável por transmitir-lhes a força necessária para influenciar a mente.

A aparição de uma idéia na mente pode ocorrer de duas formas. Num grau considerável de sua vivacidade original, o que Hume chama de espécie de intermediário entre impressão e idéia, ou então ela perde inteiramente aquela vivacidade e se transforma numa perfeita idéia<sup>3</sup>. No primeiro caso, as idéias pertencem à memória (são mais vivas e

---

<sup>2</sup> Dizemos livre de qualquer influência da razão simplesmente por nosso conhecimento estar pautado na natureza humana. Não estamos negando a existência de conhecimento racional, apenas que esses não exercem influência definitiva sobre nossa mente.

<sup>3</sup> Ao usar o termo *perfeita idéia*, Hume se refere à idéia compreendida em circunstância posterior ao momento de aparecimento na mente. Nesse primeiro momento, distinguir impressão de idéia é impossível, o

fortes, os objetos que nelas surgem se apresentam com maior nitidez); no segundo, à imaginação (as idéias presentes nessa faculdade são fracas e lânguidas, e apenas com muita dificuldade podem ser consideradas firmes e uniformes pela mente e, mesmo assim, durante um período determinado de tempo).

A diferença da memória para a imaginação está na força e vivacidade superior da primeira com relação à segunda. A memória possui a propriedade peculiar de preservar a ordem e posição original de suas idéias, já a imaginação possui o poder de separá-las e uni-las livremente. A atividade de separar e unir as idéias efetuadas pela imaginação não possui nenhuma regularidade. Por realizar sua atividade com total liberdade, a imaginação pode facilmente ultrapassar ou mesmo transformar suas idéias como bem desejar. A conseqüência disso deixa-se perceber por sua incapacidade de exercer qualquer influência sobre a mente. Nas palavras de Hume: “A natureza é ali inteiramente embaralhada, e não se fala senão de cavalos alados, dragões de fogo e gigantes monstruosos”. (Tratado. I. i. 3. p. 34).

Desse modo, como pode a imaginação desempenhar um papel chave na formação da crença? De acordo com Hume “Sempre que a imaginação percebe uma diferença entre idéias, ela pode facilmente produzir uma separação”. (Tratado. I. i. 3. p.34). Essa função não possuiria serventia alguma, caso não pudesse, produzir algum grau de certeza. Essa propriedade da imaginação é regulada por princípios universais da natureza humana (os chamados princípios associativos), que determinam as idéias presentes na imaginação fazendo com que a mente as perceba de modo regular e a elas atribua realidade.

As idéias na imaginação podem ser associadas de três modos distintos: por semelhança, por contigüidade ou por causa e efeito. Esses três princípios associativos ligam as idéias presentes à mente entre si de maneira regular. Caso não houvesse essa conexão entre as idéias, apenas por obra do acaso essas poderiam se unir, o que não permitiria que determinadas associações ocorressem com a mesma uniformidade. E sem essa uniformidade permaneceríamos imersos em delírios e sonhos constantemente.

---

que leva a considerar a idéia de modo imperfeito, ainda oscilando para um e outro grau de vivacidade. Quando a distinção se torna clara, ou seja, quando a mente é levada a recordar determinada idéia, então, dizemos que ela é uma *perfeita idéia*.

A intensidade com que uma idéia é percebida pela mente, considerada isoladamente, não nos permite crer em algo. Crer não é apenas sentir uma idéia de modo intenso. Esse é apenas um dos aspectos como veremos. Cabe ressaltar a relevância maior da causalidade, no que permeia a questão da noção de crença, por ser baseado nessa relação que somos levados a esperar que o futuro ocorra conforme observamos no passado. A contigüidade e a semelhança atuam nesse processo exercendo uma função complementar, fortalecendo a execução da inferência.

A inferência causal é a base de todo nosso conhecimento acerca dos fatos e da crença em relação aos eventos observados na experiência. Veremos que a inferência causal é o fator primordial na consolidação dessa espécie de crença. Sem ela, não seríamos capazes de possuir alguma segurança com relação aos acontecimentos. Isso porque os acontecimentos observados na experiência, as questões de fato, não determinam nossa mente de maneira absoluta. Queremos com isso dizer que, quanto aos eventos presenciados na natureza, não temos nenhuma garantia “clara e distinta” de que ocorrerão da mesma forma no futuro. Tudo que temos é uma expectativa de que as coisas assim se comportarão.

Essa expectativa que nos leva a esperar que o futuro seja assim como foi o passado e onde se baseia nosso conhecimento acerca de questões de fato é o que Hume denominou de sentimento de crença. O problema com relação às questões de fato reside justamente nessa falha que impede que, assim como sucede com as relações de idéias, possamos prever que as coisas ocorrerão sempre da mesma forma, necessariamente. Somos levados a considerar que o pão nutre por termos em inúmeras situações nos sentido satisfeitos e, conseqüentemente, termos recuperado nossas forças, ao nos servimos desse alimento para saciar a fome. Podemos pensar uma situação em que o pão, ao invés de nutrir, cause alguma doença. Não é contraditório pensar uma situação contrária ao que a experiência até o momento nos apresentou, pois nesse caso nosso objeto são as questões de fato. Tanto uma situação quanto outra pode ser concebida pela mente sem a mínima dificuldade.

A crença depositada em uma idéia é o fator que a destaca das demais, fazendo com que a mente se incline mais na direção de uma do que da outra. No exemplo acima, o

fato de constatarmos por um número maior de casos o poder nutritivo do pão faz com que depositemos alguma crença em suas propriedades nutritivas. Dessa forma, esperamos que assim ocorra toda vez que buscarmos no pão a fonte de nossa alimentação. O que ocorre de inusitado nesse caso a ponto de nos levar a sempre esperar que, ao nos servirmos de um pão, iremos com isso ter uma fonte de alimentação? Entra em cena o princípio denominado por Hume de hábito, ante o qual a repetição gera um efeito pelo qual somos levados a esperar que o acontecimento se suceda sempre dessa mesma maneira no futuro.

As inferências feitas pela imaginação sobre as idéias de causa e efeito são erigidas a partir de impressões da memória ou dos sentidos. Tais impressões impedem uma derivação causal ao infinito. Sem essas impressões, os raciocínios efetuados pela mente não teriam qualquer segurança acerca das inferências realizadas. E essa segurança impede a derivação ao infinito de uma causa. Suponhamos que não houvesse a autoridade da memória ou dos sentidos para fixar a mente em um determinado objeto. A imaginação estaria livre para realizar essa operação sem qualquer critério.

Quando inferimos efeitos de causas, devemos estabelecer a existência dessas causas. E só temos um meio de fazê-lo: por uma percepção imediata de nossa memória ou nossos sentidos, ou por uma inferência a partir de outras causas. (Tratado. I. iii. 4. p. 111).

É preciso que uma idéia da memória ou uma impressão esteja presente à mente para que possamos, então, realizar a inferência da presença dessa idéia ou impressão à idéia que comumente a acompanhou. Essas percepções podem exercer essa espécie de influência justamente por possuírem um grau de força considerável. A impressão é uma percepção que não permite aumento da gradação de sua força, mas que no entanto possibilita conduzir a mente à idéia a qual se liga por meio da causalidade<sup>4</sup>.

Todavia, não é necessário que as impressões estejam a todo o momento presentes à mente. Elas podem se apagar totalmente da memória; porém, a convicção por elas produzida permanecerá. Significa que podemos esquecer da causa responsável por nos fazer acreditar na veracidade daquele fato, mas que seu efeito estará sempre presente como fruto de sua influência sobre a mente.

---

<sup>4</sup> Cabe lembrar que a noção de idéia perfeita elaborada por Hume com base nas idéias presentes na memória pode substituir a impressão presente e exercer a mesma função que esta.



Por isso é igualmente verdadeiro que todo raciocínio acerca de causas e efeitos derivam originalmente de alguma impressão, do mesmo modo que a certeza de uma demonstração procede sempre de uma comparação de idéias, embora possa permanecer mesmo depois de esquecida essa comparação. (Tratado. I. iii. 4. p. 112)

Nesse sentido, afirmamos a relevância da causalidade na determinação da crença quanto aos acontecimentos futuros. Aqui estamos examinando essa operação através da presença de uma idéia da memória ou impressão presente na mente. Acontece que, ao se tornar presente à mente, ela é conduzida instantaneamente ao encontro da idéia à qual está vinculada. Porém, ela não apenas permite realizar essa transição, que ocorre porque ela também transmite parte de sua vivacidade à idéia a ela relacionada. A idéia é acrescida da força presente na impressão (que nesse caso não é a impressão que a ela deu origem) ou da força presente na idéia da memória, levando a mente a senti-la de maneira particular.

(...) quando uma impressão se torna presente a nós, ela não apenas conduz a mente às idéias com que está relacionada, mas também comunica-lhes parte de sua força e vividez. (Tratado. I. iii. 8. pp. 128).

Desse modo o sentimento peculiar que caracteriza a crença parece não ser apenas constituído pelo acréscimo de força, mas desse acréscimo produzido por alguma atividade particular. Essa atividade particular ou transição natural que leva de modo fácil e tranqüilo uma impressão presente a uma idéia é o fator diretamente responsável por realizar esse acréscimo de força, tornando maior a intensidade da idéia.

A diferença entre memória e imaginação está na força e vivacidade superior das idéias da primeira sobre as da segunda. Uma vez que as idéias da memória e da imaginação se distinguem devido o grau de vivacidade apresentado por cada uma, o que pode levar uma a ser tomada pela outra? A imaginação possui a capacidade de representar os mesmos objetos presentes à memória. As idéias presentes à memória podem perfeitamente se apresentar na imaginação.

A força das idéias pertencentes à memória muitas vezes pode ser enfraquecida pelo simples fato de a impressão que a gerou (bem como as circunstâncias em que foi originada) ficar por um longo tempo sem se apresentar à mente. Assim, quando não temos mais contato com determinada impressão, a idéia que ela originou acaba tornando-se fraca na mente e pode facilmente ser tomada por algo fictício. Basta, porém, que algo (emoção,

situação particular, sensação) toque a mente com alguma força para que a percepção se fortaleça.

A perda de força leva a idéia da memória a ser encarada como uma ilusão, algo desprovido de veracidade. Para que a idéia da memória seja preservada a ponto de não ser tomada por uma ilusão, é preciso que mantenha alguma ligação com as impressões extraídas da experiência. Basta apenas trazermos à tona uma percepção presente (impressão ou idéia) para que a idéia ganhe força suficiente a ponto de ser sentida como verdadeira, como representando a realidade (certa realidade).

No caso da imaginação ocorre o contrário, as idéias se fortalecem e nos levam a crer em ficções. Sabemos que o mecanismo que leva à intensificação de uma idéia é a sua repetição na experiência, levando-nos a esperar no futuro um acontecimento verificado no passado. O hábito é o princípio cuja atividade é avivar essa expectativa através da repetição da idéia. Essa repetição gera uma propensão que faz com que a mente passe de um objeto a outro. A produção desse efeito, podemos dizer, se dá por meio da ideologia, religião, educação ou mesmo pela repetição constante de uma mentira. Podemos assim ser levados a crer em algo totalmente fantasioso.

O que há de diferente nessa situação? O que a distingue do hábito que nos leva a considerar verdadeiros os eventos do mundo? A diferença crucial é que, naquelas operações epistemológicas naturais, temos o respaldo da experiência, que na construção artificial da crença é substituída pelo uso da linguagem.

Nesse caso, como em muitos outros, diz-nos Hume, o costume e o hábito exercem sobre a mente a mesma influência que a natureza, fixando a idéia com igual força e vigor. (Tratado.I.iii.v.pp. 115).

Podemos ver na seguinte citação o exemplo de como a idéia da imaginação adquire força e vigor:

Isso pode ser notado no caso dos mentirosos, que, pela freqüente repetição de suas mentiras, acabam finalmente por acreditar nelas, e lembram-se mesmo delas como realidade. (Tratado. I.iii. v.pp. 115).

Acontece nesse exemplo que o hábito influencia a mente do mesmo modo, tanto por sua atividade na natureza como, quanto em sua atividade nessa circunstância artificial. Nas duas situações a idéia é fixada com a mesma força e vivacidade.

Por fim, nossa análise se voltará para a possibilidade de haver dois sentidos de ficção na filosofia de Hume e que a idéia do eu, embora uma ficção, ainda sim é passível de crença. Essa hipótese se justifica por encontrarmos dois sentidos da noção de ficção em Hume. O primeiro referente à união aleatória das idéias na fantasia. Nesse caso, a determinação da fantasia não é feita pelos princípios associativos, imprimindo-lhe um caráter pálido não permitindo que exerça influência sobre a mente; o segundo sentido se expressa por ser denominado ficção qualquer efeito resultante da operação da natureza humana. A ficção nesse segundo sentido exerce grande influência sobre a mente, pois a operação dos princípios associativos produz uma propensão<sup>5</sup> que leva a mente a considerar como uma identidade simples algo que pela análise racional é um conjunto de percepções distintas. Porém, o efeito dessa constatação só se manifesta enquanto estamos envolvidos pela reflexão. Basta nos distrairmos um pouco e nos vermos envolvidos pelos efeitos da vida comum para então deixarmos de considerar a identidade do eu como uma mera ficção, uma extravagância da fantasia.

---

<sup>5</sup> Levando-se em conta o princípio empírico e a noção de propensão presente na seção XIV do Tratado *Da Idéia de Conexão Necessária*, onde a propensão da mente de passar de um objeto a outro gerada pela conjunção constante observada entre os objetos é considerada por Hume uma impressão de reflexão, o que legitimaria a idéia de conexão necessária. E, se há uma propensão que nos leva a considerar a idéia do eu como uma unidade, coisa que não o é, assim como não há necessidade na ligação entre dois objetos, então ela é uma impressão de reflexão e a idéia do eu, de acordo como o princípio empirista, tem sua legitimidade afirmada.

# Capítulo I

## A Gradação da Força Perceptiva

### 1.1 – Teoria das percepções

Segundo David Hume, percepção é tudo aquilo que está presente na mente. E as percepções distinguem-se pelos diferentes graus de vivacidade que possuem. Portanto, consideraremos a teoria do conhecimento em Hume como uma escala gradual de força e vivacidade das percepções na mente. Tanto o *Tratado da Natureza Humana* quanto as *Investigações Acerca do Entendimento Humano* argumentam que as percepções da mente humana podem ser divididas em duas espécies: impressões presentes na mente; e as idéias, que são cópias das impressões e possuem um grau mais fraco de vivacidade com relação às primeiras<sup>6</sup>.

Essa divisão da percepção humana em impressões e idéias coloca Hume em uma situação particular em relação aos demais filósofos empiristas com os quais sua obra dialoga. Nos *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, por exemplo, John Locke afirma serem as idéias oriundas tanto dos objetos sensíveis externos quanto das operações internas de nossa mente<sup>7</sup>. No primeiro caso, Locke defende que a idéia foi derivada de uma sensação e, no segundo, da reflexão. Contudo, não concebe essas duas fontes das idéias como sendo derivadas de uma segunda espécie de percepção como o faz Hume, ao determinar as impressões como fonte de todas as nossas idéias.

Todas as nossas idéias derivam de uma ou de outra fonte. Parece-me que o entendimento não tem o menor vislumbre de quaisquer idéias se não as receber de uma das duas fontes. Os objetos externos suprem a mente com as idéias das qualidades sensíveis, que são todas as diferentes percepções produzidas em nós,

---

<sup>6</sup> HUME, David, *Tratado da Natureza Humana*, (I. i. 1. p. 25) e *Investigações Sobre o Entendimento Humano* (II, p. 33 – 35).

<sup>7</sup> Veremos mais à frente que, diferentemente de Locke, Hume não afirma serem nossas sensações oriundas dos objetos. Ao formular o conceito de impressão, ele limitou nossa capacidade de dizer sobre a experiência a essa noção. A sensação não está no objeto, mas na impressão.

e a mente supre o entendimento com idéias através de suas próprias operações. (Ensaio Acerca do Entendimento Humano. II.i.§ 5. pp. 160).

Podemos dizer o mesmo a respeito do Bispo George Berkeley que assim como Locke, considera as idéias como únicas percepções da mente humana.

É evidente a quem investiga o objeto do conhecimento humano haver ideias (1) atualmente impressas nos sentidos, ou (2) percebidas considerando as paixões e operações do espírito, ou finalmente (3) formadas com auxílio da memória e da imaginação, compondo, dividindo ou simplesmente representando as originariamente apreendidas pelo modo acima referido. (Dos Princípios Do Conhecimento Humano. § 1. pp. 13).

Na nota de rodapé presente à página 26 do *Tratado*, Hume expõe sua intenção de resgatar o sentido original do termo idéia, alterado pelo “Sr. Locke” e que o “fez representar todas as nossas percepções” (*Tratado*. I. i. 1.p. 26). Talvez possamos dizer que a impressão é o limite da experiência, uma vez que não há como determinar qual a causa da impressão, devendo ser a mesmo objeto das ciências naturais. Assim, a possibilidade de se experienciar começa com a impressão<sup>8</sup>. Na seguinte passagem das *Investigações*, o termo impressão é trabalhado por Hume com dificuldade por carecer de tratamento adequado pela tradição filosófica:

A outra espécie [**impressão**] carece de nome em nossa língua, assim como na maioria das outras, e suponho que isto se dá porque nunca foi necessário para qualquer propósito, exceto os de ordem filosófica, agrupá-las sob algum termo ou denominação geral. Vamos então tomar uma pequena liberdade e chamá-las **impressões**, empregando a palavra num sentido um pouco diferente do usual. (*Investigações*, II, p. 34. **Grifo nosso**).

O vocabulário empírico a partir de então deixou de ser o mesmo. As idéias não são mais derivadas da sensação ou reflexão, mas de um novo tipo de percepção: a *impressão*. Ficamos desse modo impedidos de afirmar que a sensação é uma qualidade inerente ao objeto e que é extraída de um objeto externo<sup>9</sup> através dos sentidos sendo introduzida na mente como uma idéia. Segundo Locke, a idéia é a única espécie de percepção que possuímos. Portanto, a sensação está fora da mente, sendo parte constituinte do próprio objeto. Hume, ao contrário, diz que o fator responsável por gerar

---

<sup>8</sup> Cf. *Tratado da Natureza Humana*, II. 1. p. 310.

<sup>9</sup> Cf. *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, Livro I, Capítulo 1.

uma idéia também é uma percepção da mente humana, o que coloca a impressão, bem como a idéia, no interior de nossa mente. Sendo assim, tanto a impressão quanto a idéia pertencem ao campo do mental, o que impossibilita afirmar algo acerca de qualquer coisa exterior à nossa mente.

Talvez esta última afirmação nos leve a questionar por que considerar a impressão de sensação como limite de nossa experiência. Em primeiro lugar, a impressão de sensação é a fonte não apenas de nossas idéias, mas também das impressões de reflexão responsáveis por formar nossas paixões. Ao estendermos a mão sobre algum objeto, a mente sente algo, experimenta uma sensação. Porém, não podemos dizer que o objeto é a sua causa, pois é a mente que o sente, e nesse sentido, é como se o objeto fosse a extensão da própria mente. Desse modo, não podemos ir além do que nos permite a impressão de sensação.

Outra fonte de nossas idéias, de acordo com Locke é a *reflexão*. Todas as idéias cuja origem é a reflexão são denominadas *idéias de reflexão*, segundo Locke. Em Hume as faculdades por si sós não teriam a capacidade de originar as idéias por meio da reflexão. As nossas idéias referentes às paixões e emoções teriam, em alguns casos, sua origem em impressões de reflexão, ou seja, idéias oriundas de impressões de sensação que, ao retornarem à mente, geram novas idéias. Tais idéias não surgem mais da reflexão de faculdades internas da mente humana, mas de impressões cuja origem procede diretamente de nossas impressões originais ou de sensação ou ainda através da “(...) interposição de suas idéias.” (Tratado, I. i. 1. p. 309), batizadas por Hume de impressões de reflexão.<sup>10</sup>

O que há de particular e de novo no empirismo humeano que o distingue tanto de Locke quanto de Berkeley? Estes filósofos admitem a origem das idéias, além da sensação e também da reflexão do pensamento acerca de sua própria operação, o que sugere uma capacidade inata dessas faculdades de produzir determinadas idéias. A teoria da percepção humeana exige outra solução para a questão daquelas idéias que não possuem uma impressão de sensação equivalente. Tanto o pensamento de Locke quanto o de Berkeley já não oferecem uma solução à questão colocada pela filosofia humeana, uma

---

<sup>10</sup> Quanto a distinção entre impressão de sensação e impressão de reflexão daremos um tratamento mais detalhado logo adiante.

vez que já se determinou ser a impressão a origem de todas as nossas idéias. Por isso, a explicação da origem dessas idéias baseia-se em uma impressão de reflexão e não em uma impressão de sensação. Essa é uma particularidade de Hume e nos auxiliará na compreensão de sua teoria das percepções.

Exploraremos os efeitos que cada uma dessas percepções exerce sobre a mente separadamente. Quando uma impressão atinge a mente não temos tempo sequer para refletir sobre a ação que vamos executar, ela ocorre instantaneamente. Isso porque a intensidade da impressão é de tal ordem, que apenas um caminho se apresenta à mente. Sua influência é imediata, característica que vai lhe valer uma posição central no mecanismo responsável por acionar a inferência causal, o que contribui decisivamente para a geração da crença natural ou causal.

As considerações acima antecipam um momento particular da aplicação da impressão e nos previnem acerca de sua inserção em outras partes do esquema epistemológico humeano. Contudo, ressaltamos apenas o aspecto de sua natureza enquanto percepção, a partir do que ficou conhecido como *atomismo humeano* ou *princípio atomista*. Isso significa que, antes de qualquer atividade mental ou mesmo de haver uma experiência organizada, as percepções estão distantes umas das outras<sup>11</sup>. Com interesse de tentar compreender o detalhe de cada percepção em particular faz-se apropriado trazer para discussão o *princípio atomista*, uma vez que o atomismo seria condição inicial da natureza humana. Isso por que antes de se tornar, ou para usar um vocabulário peculiar à obra de Deleuze dedicada ao pensamento de Hume, antes de *devir um sujeito* ou ainda entendimento, a imaginação é fragmentada, ela é propriamente uma fantasia tornando importante a concepção de caráter originário da percepção.

---

<sup>11</sup> Sobre o princípio atomista de Hume, sugerimos a leitura do primeiro capítulo do livro *Empirismo e Subjetividade*, do filósofo francês Gilles Deleuze. De acordo com Deleuze, antes de haver um entendimento, que funciona de maneira regular e permite-nos fazer inferências e esperar que o futuro ocorra assim como ocorreu o passado, as idéias estão soltas no espírito, momento em que a imaginação se encontra atomizada. “De um lado a psicologia do espírito é uma psicologia da ideia, dos elementos simples ou dos **minima**, dos indivisíveis : ela ocupa, essencialmente, a segunda parte do sistema do entendimento, as ideias de « espaço e tempo ». É o *atomismo*. ” (p. 18).

Inicialmente estabelecemos a superioridade de força da impressão sobre as idéias, bem como sua anterioridade a elas<sup>12</sup>. É importante ressaltar que impressões e idéias não possuem diferença de natureza, a diferença reside apenas quanto ao grau de vivacidade de cada uma.

A primeira circunstância que me chama a atenção é a grande semelhança entre nossas impressões e idéias em todos os pontos, **exceto em seus graus de força e vividez**. (Tratado I. i. 1. p. 26).

É por isso que a impressão, por ter um grau maior de vivacidade, exerce uma influência tão forte e imediata sobre a mente. As idéias, por serem pálidas imagens das impressões, necessitam que algum mecanismo ou princípio aumente sua força a fim de exercer alguma influência sobre a mente. Todavia, consideradas a partir de sua intensidade original, as idéias não se distinguem umas das outras, situação em que a mente fica impedida de se decidir entre uma idéia e outra. Havendo em todas as idéias a mesma intensidade, não há como fixar a atenção da mente. As impressões, ao contrário, apesar de possuírem a mesma intensidade, sempre fixam a mente de alguma forma chamando a atenção para si. É a impressão o fator responsável por fixar a atenção da mente, pois transmite diretamente a força de sua natureza, ferindo nossos sentidos, produzindo dor ou prazer, efeito do qual a mente não consegue se esquivar. Dizemos que o contato direto e a extração direta das impressões da experiência aquilo que leva a mente a considerá-las de forma tão contundente<sup>13</sup>. As idéias têm essa ligação com a experiência apenas de forma secundária, pois retiram sua origem das impressões, de modo que a pouca força que preservam não é suficiente para exercer o mesmo efeito sobre a mente.

Embora não consigam alcançar o mesmo grau de força que uma impressão<sup>14</sup>, as idéias podem ter sua intensidade elevada a ponto de produzir o mesmo efeito de uma

---

<sup>12</sup> A postulação de que toda idéia simples deve ter uma impressão simples que a ela se assemelhe em todos os aspectos excetuando o grau de vivacidade próprio de cada uma, revela *o princípio de anterioridade*, que afirma serem todas as nossas impressões anteriores a nossas idéias. (Tratado. I. i. 1. p.32).

<sup>13</sup> As impressões de sensação não são extraídas da experiência, elas são a própria experiência, uma vez que são também o início de toda experiência. Há, no entanto, dois sentidos para a noção de experiência: o primeiro da experiência enquanto origem, da experiência como impressão de sensação; o segundo a partir de sua organização pela atividade dos princípios associacionista.

<sup>14</sup> Trataremos no momento oportuno de dar mais atenção a essa questão sobre a teoria das percepções defendida por Hume. Embora nesse momento afirmemos não ser possível à idéia alcançar a mesma intensidade de uma impressão, há de nossa parte algumas dúvidas a esse respeito. Isso porque ao tratar da impressão de reflexão Hume defende a possibilidade de determinadas idéias se tornarem impressões, mesmo que sejam um tipo particular de impressões, batizadas pelo filósofo escocês de *impressão de reflexão*.



impressão sobre a mente. Ao longo de nossa investigação perceberemos que há mais de um modo que desperte na mente o sentimento de crença. Portanto, devemos determinar quais deles estão mais de acordo com o funcionamento da natureza humana.

Surge a necessidade de tratar das percepções a partir da formulação humeana que as adequa a toda e qualquer natureza humana. Dessa maneira, descartamos toda e qualquer enunciação de percepções referentes a uma mente em particular. Afinal, é preciso compreender as percepções como elementos indispensáveis à constituição do pensamento humano.

Hume ainda admite uma segunda divisão de nossas percepções, que nesse caso podem ser consideradas simples ou complexas. Enquanto as percepções simples não admitem separação, as percepções complexas podem ser separadas em partes distintas. Como já foi dito, ao se tratar das percepções, podemos considerar que são semelhantes em quase todos os aspectos, diferenciando-se apenas quanto ao grau de força e vivacidade próprio de cada uma. Além disso, as idéias simples possuem sempre alguma impressão simples que lhes corresponda.

(...) todas as nossas idéias simples em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão. (Tratado. I. i. 1. p. 28).

Voltando nossa atenção às percepções complexas não encontramos a mesma correspondência entre impressões e idéias. Em muitos casos as idéias complexas não encontram uma impressão que lhes garanta a existência. Nossas impressões complexas são copiadas de maneira irregular, o que conseqüentemente gera idéias também irregulares. De modo algum essa espécie de impressão é reproduzida em todos os seus detalhes.

Observo que muitas de nossas idéias complexas jamais tiveram impressões que lhes correspondessem, e que muitas de nossas impressões complexas nunca são copiadas de maneira exata como idéias. (Tratado. I. I. i. p. 27).

O fato de não serem tais idéias cópias fiéis das impressões sugere-nos um cuidado maior ao tratá-las, não por possuímos suspeitas próprias, mas pelo fato de Hume apontar tal deficiência. É preciso buscar um meio que supra essa deficiência a fim de garantir ao nosso aparelho perceptivo algum grau de confiabilidade. Para tanto devemos buscar apoio no lado empirista da filosofia humeana. É preciso assim que o

funcionamento perceptivo esteja sempre amparado pela experiência, para que essa irregularidade não nos conduza ao erro. Conquanto haja semelhanças entre percepções simples e complexas, não é possível estabelecer uma regra universalmente verdadeira que afirme serem elas cópias exatas umas das outras.

Para trilhar os caminhos desse empirismo, devemos seguir as impressões, que, além de serem a fonte da origem das idéias, funcionam como pedra de toque quanto à determinação de quais idéias presentes à mente são verdadeiras e quais não o são. Quando temos à nossa frente um objeto, dele não possuímos, considerando-o em sua totalidade, uma única impressão que gere sua idéia correspondente. De fato, o que temos é uma coleção de impressões cuja conseqüência é uma coleção de idéias, isso se deve ao fato de se apresentarem ligadas ao corpo do objeto<sup>15</sup>.

Já que não há uma impressão que gere a idéia simples desse objeto devemos então considerá-lo falso? Para avaliar essa espécie de percepção, Hume formulou o *princípio empirista*. Quando nos depararmos com uma idéia complexa, basta identificarmos cada percepção presente no objeto e procurarmos a impressão que a originou. Satisfeita essa condição, teremos garantida a veracidade da idéia, como podemos ler no trecho abaixo:

(...) todas as nossas idéias simples em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão. (Tratado. I. i. 1. p. 28).

Segue-se que a correspondência entre impressões e idéias simples denota uma ligação profunda entre as duas percepções. Ao colocarmos em prática o *princípio empirista*, verificamos estarem em constante união as idéias e as impressões das quais se originaram. Podemos extrair dessa constatação outra informação: que as impressões, além de terem maior vivacidade, antecedem logicamente as idéias.

Da conjunção constante entre percepções semelhantes, concluo imediatamente que há uma forte conexão entre nossas impressões e idéias correspondentes e que a existência de uma tem influência considerável sobre a das outras. (Tratado. I. i. 1. p. 28).

O trecho acima mostra a forte ligação entre uma idéia simples e a impressão que lhe deu origem. Estando em contato com uma idéia simples, a mente logo é levada a

---

<sup>15</sup> Cf. RIBEIRO DE MOURA, C. A, in: Racionalidade e Crise, Hume para além da epistemologia. p. 91 – 109.

recordar o momento em que pela primeira vez experimentou a impressão que a originou. Saindo do estado atômico da doutrina humeana, nos movimentamos em direção ao seu estado associativo, sua constituição como natureza humana propriamente dita<sup>16</sup>.

Esse é o ponto forte de nossa questão acerca da noção de crença. Apenas na condição de natureza humana as idéias têm uma de suas características reveladas: a capacidade de terem o grau de sua vivacidade alterado. Assim, as idéias podem tanto adquirir uma vivacidade maior quanto ter a sua força original deteriorada. Essa é a característica que permite à idéia adquirir o sentimento de crença.

As idéias comportam mais uma divisão: elas podem ser primárias ou secundárias. As primárias são derivadas das impressões e as secundárias são derivadas das primárias. Desse modo todas as nossas idéias simples ou primárias são diretamente derivadas das impressões.

Assim como as idéias, as impressões também comportam uma outra divisão, recebendo a denominação de *impressões de sensação* e *impressão de reflexão*, respectivamente. As do primeiro tipo são impressões transmitidas diretamente por meio de nossos sentidos, gerando de forma imediata suas idéias correspondentes. A do segundo tipo é uma **impressão interna** e nasce sempre de uma idéia já estabelecida na mente. Hume explica da seguinte forma a impressão de reflexão:

**Primeiramente, uma impressão atinge os sentidos, fazendo-nos perceber o calor ou o frio, a sede ou a fome, o prazer ou a dor, de um tipo ou de outro.** Em seguida, **a mente faz uma cópia dessa impressão**, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece e a qual denominamos idéia. **essa idéia de prazer ou de dor, ao retornar à alma, produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança ou medo, que podemos chamar propriamente de impressões de reflexão, porque derivadas delas.** Essas impressões de reflexão são novamente copiadas pela memória e pela imaginação, convertendo-se em idéias – as quais podem gerar, por sua vez, outras impressões e idéias. Desse modo, **as impressões de reflexão antecedem apenas suas idéias correspondentes, mas não posteriores às impressões de sensação, e delas derivadas.** (Tratado. I. i. 2. p. 32. grifos nossos).

O trecho considera a possibilidade de uma idéia tornar-se uma impressão. E essa condição se satisfaz na medida em que uma idéia diretamente originada de uma

---

<sup>16</sup> Podemos nesse ponto trazer mais uma vez as idéias expressas por Gilles Deleuze em *Empirismo e Subjetividade*, onde o movimento feito do estado atomista para o associativo é bem demarcado. “Por si mesmo, em si mesmo, o espírito não é uma natureza, não é objeto de ciência. A questão de que Hume tratará é a seguinte : **como o espírito devém uma natureza humana ?**” (p.12).

impressão de sensação retorna à mente gerando a sensação de prazer ou dor. Por sua vez, essa sensação suscita uma nova idéia de desejo ou aversão, por exemplo. Essa consideração gera o seguinte problema: ao colocar minha mão sobre a chama de uma vela, além da idéia de calor, simultaneamente terei a idéia de dor. Ou seja, sinto calor e dor ao mesmo tempo. Nessas circunstâncias, teremos duas idéias fontes de uma mesma impressão, a impressão de calor, responsável por gerar a idéia de calor, e a idéia de dor. Duas situações se apresentam: sempre que me deparar com a chama de uma vela aparecerá em minha mente ao mesmo tempo a idéia de calor e a de dor. Entretanto, a idéia de dor não será apenas uma idéia, mas terá adquirido status de impressão. Isso porque ela gerará a idéia de aversão, evitando que leve a mão sobre a chama novamente, ou seja, a crer que a chama queimará minha mão caso volte a colocá-la sobre a chama. Partindo dessas considerações, perguntamos: quando em outro momento estivermos nessa mesma situação, semelhante em todos os aspectos à primeira, será nossa mente inclinada a esperar o aparecimento de uma idéia (de calor) e uma impressão (no caso a idéia de dor)? Nesse caso, teremos uma impressão nos conduzindo de uma só vez a esperar o aparecimento de uma impressão e uma idéia?

Essas dúvidas desaparecem no momento em que concentramos nossos esforços apenas sobre o aspecto das impressões de reflexão enquanto impressões, sem nos ocuparmos com o fato de originalmente serem idéias. Essa é uma questão a ser abordada com mais cuidado no Capítulo III de nosso trabalho. A noção de impressão de reflexão nos interessa por corroborar algumas idéias presentes na mente, que à primeira vista parecem desprovidas de qualquer identidade: por exemplo, as idéias de conexão necessária e da simplicidade do eu.

Hume utiliza o recurso oferecido pelo princípio da cópia, a fim de demonstrar não haver impressão responsável por dar origem à idéia de substância. Afirma que tal idéia não passa de uma coleção de “qualidades particulares”. Acontece que tanto a idéia de substância quanto a de modo são coleções de idéias ligadas pela imaginação e vinculadas a um nome particular. Apontando para as características particulares de cada uma dessas espécies de idéias complexas, Hume demonstra que as substâncias se distinguem dos modos por permitirem o acréscimo de qualidades particulares em sua constituição sem alterar sua definição.

## 2.2 Memória e Imaginação.

Neste tópico, enfocaremos as duas faculdades da natureza humana cuja importância para o tema da crença em Hume consiste no fato de serem responsáveis pela garantia de um grau de vivacidade e força às nossas idéias, fazendo com que sejam sentidas de maneira especial com relação às demais.<sup>17</sup> A reflexão acerca do papel da memória relacionada à crença não ocupará o centro de nossa investigação, pois ela é de certa maneira independente dos outros princípios e faculdades da natureza humana, diferentemente do que ocorre com a imaginação.

Essa independência da memória, no que diz respeito à intensificação da idéia, afirma-se na propriedade que possui de preservar o grau de vivacidade original da *idéia*, isto é, de reter a força que imprimiu na mente quando esta se deparou com a impressão de origem dessa mesma idéia. Nesse caso, não será necessário que tal idéia seja manipulada por outros princípios a fim de recuperar a intensidade primordial. Contudo, se a memória apresenta independência quanto à intensificação do grau de vivacidade de uma idéia, o mesmo não ocorre em relação ao seu papel na formação da crença. De maneira particular, a memória sozinha apenas destaca suas percepções daquelas pertencentes à imaginação<sup>18</sup>.

A memória não pode, por si mesma, garantir a formação da crença, uma vez que não há meios de destacar tais idéias pela mente de modo particular. O máximo que se pode dizer nessa situação é acerca da possibilidade de destacá-las das idéias da imaginação. Para que haja crença, alguma atividade se faz necessária, como veremos mais adiante. Esta atividade, a memória isolada não pode oferecer. A força que suas idéias

---

<sup>17</sup> Talvez tenhamos que explicar, neste ponto, quais idéias se destacam das demais e por que. Estão fora desse círculo de idéias, aquelas que estão fora da memória, ou seja, que perderam sua vivacidade original preservada pela memória e, desse modo, são apagadas ou degeneradas a meras idéias da imaginação compreendida como fantasia. Outro ponto que devemos salientar refere-se ao fato da imaginação não conceber apenas idéias fantasiosas, mas poder conceber os acontecimentos da maneira como melhor lhe aprouver. Contudo, esse tipo de situação encontra-se no campo das questões de fato, e é preciso que elementos da experiência estejam sobre efeito de princípios que lhes garanta alguma regularidade, ou seja, os princípios associativos. É apenas quando não está sob o domínio dos princípios associativos que a imaginação se apresenta como fantasia. Mesmo a concepção, realizada pela imaginação, de um fato contrário ao apresentado aos sentidos pela experiência, ela o realiza sob a influência da associação de idéias.

<sup>18</sup> Cf. KEMP SMITH, Norman. **The Philosophy of David Hume**, p. Capítulo XI.

possuem só terá alguma função a desempenhar caso façam parte de um mecanismo cognitivo que leve a mente a conceber uma idéia de modo particular.

Encontramos na memória apenas idéias que preservam seu grau original de força. Contudo, essa constituição perceptiva não faz com que a mente sinta tais idéias de modo especial. Sendo assim, a crença deveria ser considerada uma espécie de idéia, como, aliás, poderia sugerir o título da seção VII: “Da natureza da idéia ou crença”. Descobrimos ser a intensidade de uma idéia sozinha, ou seja, sem a presença de uma atividade que conduza ao grau de vividez necessário à formação da crença, fator insuficiente para que classifiquemos determinada idéia como acrescida de crença.

O título da seção VII do *Tratado* é “Da natureza da idéia ou crença”. Parece sugerir haver proximidade entre a noção de crença e idéia a ponto de uma ser tomada pela outra em determinadas circunstâncias. Essa suposição nos levaria a considerar a crença como uma idéia especial. A aparente proximidade entre as noções, de antemão sugerida pelo título da seção, se desfaz ao nos dispormos a enfrentar seus argumentos e nos depararmos com a verdadeira intenção investigativa dessa seção: verificar em que realmente consiste a crença. É preciso ser cuidadoso quanto à sua leitura, devido as diferentes definições de crença oferecidas pelo autor. Verificaremos se realmente existem características semelhantes a estas duas noções e que permitam uma concepção mais geral da noção de crença que revelem outras aplicações do termo.

O título da seção é bastante sugestivo, o que nos leva a uma interpretação que aproxima os conceitos de idéia e crença.

Portanto, uma opinião ou crença pode ser definida mais precisamente como uma idéia vívida relacionada ou associada com uma impressão presente’ (*Tratado*. I. iii. 7. p. 125).

Essa proposição sugere que a crença seja um tipo particular de idéia, distinguindo-se das demais devido seu grau superior de vivacidade. Encarar a crença a partir dessa perspectiva seria um erro, já que uma idéia simples é derivada da impressão simples de um objeto.

Em primeiro lugar, mediante um novo exame, certifico-me daquilo que já afirmei, a saber, que toda impressão simples é acompanhada de uma idéia correspondente, e toda idéia simples, de uma impressão correspondente. (*Tratado*. I. iii. 7. p. 28).

A crença não possui uma impressão específica que representa algo, não podemos considerá-la como um tipo de idéia.

A crença é, porém, algo mais que uma simples idéia. É uma maneira particular de formar uma idéia. (Tratado. I. iii. 7. p. 126).

A partir desta sentença começamos a nos aproximar da abordagem central da questão referente às propriedades da crença. Hume não consegue, apesar de seus esforços, alcançar uma definição que represente de forma completa essa “*maneira especial*” pela qual a crença forma uma idéia.

Confesso que é impossível explicar perfeitamente essa sensação ou maneira de conceber. Podemos empregar palavras que expressem algo próximo a isso. Mas seu nome verdadeiro e apropriado é crença, termo que todos compreendem suficientemente na vida comum. (Tratado. I. iii. 7. p. 127).

Caso emprendamos uma investigação acerca das qualidades das idéias que concedemos veracidade, bem como da natureza da crença que depositamos na existência de umas e na crença da falsidade de outras, precisamos ir além da idéia do objeto.

A idéia de um objeto é uma parte essencial da crença que nele depositamos, mas não é tudo (Tratado. I. iii. 7. p. 123).

Ao concebermos a idéia de um objeto como existente, na realidade nós não acrescentamos nada à sua idéia. Ela não produz qualquer efeito especial sobre a mente. Nenhuma atividade fortalece a percepção que em nada ela se destaca das demais; pelo contrário, essa é a sua condição perceptiva enquanto idéia.

Quando após ter simplesmente concebido alguma coisa, nós em seguida a concebemos como existente, na realidade não acrescentamos nada a nossa primeira idéia, e tampouco a alteramos. (Tratado. I. iii. 7. p. 123).

Contudo, a idéia deve ser considerada como peça chave na discussão acerca da noção de crença em Hume. A idéia possui em sua própria natureza a possibilidade de lhe ser acrescido certo grau de força, o que é impossível de se realizar com a impressão. A impressão é essencialmente forte. Não é possível alterar sua natureza, ela é o mais alto grau de força perceptiva presente na natureza humana. Entretanto, a idéia (produzida pela impressão), ao ser recuperada pela mente humana, não conserva a força de sua matriz. Ela é sentida pela mente de modo tênue. Contudo, à idéia pode ser acrescido algum grau de vivacidade que simula, ou ainda se aproxima um pouco do grau encontrado na impressão. A possibilidade de se acrescentar à idéia alguma força é o fator responsável por produzir a crença e por fazer com que a mente sinta a idéia de um modo especial, assemelhando-se

àquela sensação primordial quando a mente, pela primeira vez, experimentou a impressão que gerou a idéia.

A primeira aparição de uma idéia na mente, segundo Hume, acaba gerando a idéia de existência do objeto o qual representa. Entretanto, atribuir existência à idéia de um objeto é o mesmo que atribuir crença a esse objeto? Coexistiriam, nesse caso, duas idéias distintas: uma de objeto e outra de existência? Na verdade, o que Hume vai nos dizer é que, ao considerar um objeto como existente, nenhum vínculo é realizado entre duas idéias, uma referente ao objeto e outra à sua existência. Ao contrário, quando concebemos a idéia de um objeto, já o concebemos como existente<sup>19</sup>. Significa, portanto, que toda idéia presente à mente e derivada da impressão de algum objeto que já traz consigo uma crença? Então a crença seria algo já pertencente à idéia, ao menos a uma determinada espécie de idéias, desde que essa seja oriunda de uma impressão? Nossa resposta só pode ser uma: não. A crença não é uma idéia, mas um modo especial de *sentirmos* uma idéia; melhor ainda, um modo *especial de concebemos* uma idéia. Portanto, o modo como as idéias são geradas pelas impressões nada tem de especial. Essa maneira como a idéia é concebida pertence ao campo do dado, do momento em que o espírito encontra-se atomizado, sem regularidade, situação segundo a qual o conhecimento não é possível, nem tampouco a crença.<sup>20</sup>

Precisamos, nesse caso, perguntar-nos quais caminhos seguir a fim de encontrar o que faz com que uma idéia seja sentida ou concebida de um modo especial. Sabemos que a idéia retira sua existência de uma impressão, como bem nos ensina o princípio da cópia – máxima que nos revela uma atividade originária e não transcendental.<sup>21</sup> Desse modo, voltamos a afirmar que a idéia não nasce com a crença, mas ela contém em sua própria natureza certa propriedade que lhe permite ser acrescida de crença. Desse modo, podemos considerar, como nos aconselha o próprio Hume, a idéia

---

<sup>19</sup> Cf. Tratado da Natureza Humana I. iii. 7. p.123.

<sup>20</sup> A geração da idéia pela impressão, não pode fazer com que uma idéia seja sentida de modo especial por ela fazer parte da esfera do que é original, ou seja, está no campo do empírico, do dado - para usar uma expressão deleuziana: quando a imaginação ainda é fantasia, quando não deveio sujeito, espírito.

<sup>21</sup> Ao nos reportarmos ao transcendental em oposição ao originário, pretendemos demarcar dois momentos distintos: o primeiro, referente à concepção de nossas percepções, onde essas apenas nascem; o segundo, da manipulação, por assim dizer, de nossas idéias por princípios transcendentais cuja função é transmitir regularidade a nossas atividades mentais. A esse respeito, ver Deleuze, Empirismo e Subjetividade (2001).



do objeto como “uma parte essência da crença que nele depositamos, mas não é tudo”. (Tratado. I. iii. 7. p. 123).

Alguma atividade deve manipular as idéias de uma determinada maneira. Caso permaneçam estáticas na mente, não será possível que adquiram algum grau de força. Algo deve acrescentar, à simples concepção da idéia, ou da existência de um objeto, uma força a mais que leve a considerá-la a partir da ótica da crença. A crença é algo que faz com que a mente sinta uma idéia de modo mais vivaz. Ela não é um princípio que une idéias de onde surge a força que conduz a mente a considerá-la real ou verdadeira.

A essa discussão entre idéia de um objeto e existência desse objeto, Hume nos exemplifica através da concepção da idéia de Deus. O fato de, ao concebermos uma idéia, a concebermos como existente, não faz com que a idéia se altere. Desse modo, o atributo da existência não é fonte de crença, pois ao considerar algo como existente, consideramos a idéia tal como foi gerada. É por isso que se torna possível falar de “existência” em muitas acepções. Entretanto, essa espécie de consideração não diz respeito à crença enquanto modo especial de se conceber ou sentir uma idéia. É como afirmar a existência de Deus através da idéia de perfeição elevada ao seu mais alto grau. Nada se acrescenta a essa idéia, não existe qualquer operação responsável por torná-la forte, nem poderia a união de inúmeras idéias produzir o efeito da onipotência de Deus. Isso porque já é próprio da idéia o atributo da existência<sup>22</sup>. Seria uma pura perda de tempo pretender unir inúmeras idéias buscando com isso garantir, à noção de Deus, um grau de força elevado. É preciso que algo produza algum efeito, que transmita crença à idéia. Vincular idéias é algo próprio da imaginação em si mesma. Essa ligação de idéias feitas sem regularidade não produz qualquer efeito semelhante à crença. Os princípios responsáveis por garantir-lhe essa determinação são os princípios de associação que governam a atividade da imaginação.

(...) não satisfeito em afirmar que a concepção da existência de um objeto não acrescenta nada a sua simples concepção sustento ainda que a crença nessa existência não junta novas idéias àquelas que compõem a idéia do objeto. (Tratado. I. iii. 7. p. 123).

A concepção da existência de um objeto apresenta diferença considerável com a crença. A maneira como uma noção se compõe, em nada repercute na mente – no

---

<sup>22</sup> Cf. Tratado da Natureza Humana. I. iii. 7. p. 123.

sentido de produzir algum tipo de convicção. Faz-se necessário procurar os meios responsáveis por fazer com que uma idéia seja concebida de modo especial.

Mas como é certo que há uma grande diferença entre a simples concepção da existência de um objeto e a crença nesta, e como tal diferença não repousa nas partes ou na composição da idéia que concebemos, segue-se que ela deve estar na **maneira** como concebemos. (Tratado. I. iii. 7. p. 123).

Memória e imaginação estão intimamente ligadas às idéias. Esse vínculo estreito se constitui pelo modo como cada uma dessas faculdades se relaciona com as idéias que se apresentam. A memória preserva a força das idéias que a ela pertencem. Há casos em que o grau de vivacidade pode diminuir ou se intensificar devido a certas circunstâncias. A capacidade da memória de preservar a força inicial de uma idéia ocupa um lugar crucial na compreensão de como a crença é formada. Isso porque a força da idéia preservada pela memória leva a mente, de imediato, ao objeto ou circunstância a ela relacionada. O grau de força presente em tais idéias exerce o mesmo efeito sobre a mente que uma impressão, qual seja: conduzir a mente à idéia ou situação que a ela se liga. Desse modo, essa espécie de idéia tem assegurada certa ordem e posição na mente. Essa capacidade da memória de preservar a força originária de suas idéias, transmite ao entendimento certa segurança acerca dos objetos que representam. E essa qualidade faz da memória um instrumento valioso na constituição da crença.

Por apresentar um traço peculiar dessas faculdades, pauta-se na possibilidade de uma idéia da memória perder força a ponto de se tornar uma idéia da imaginação, e uma idéia da imaginação se fortalecer e se tornar uma idéia da memória. A repetição de uma idéia pode lhe acrescentar a força necessária para se passar por uma idéia da memória. Hume nos oferece a situação em que se encontra o mentiroso como exemplo: de tanto repetir suas mentiras, o mentiroso acaba por considerá-las verdadeiras, pois passa a tê-las revigoradas a ponto de atingir a força das idéias da memória.<sup>23</sup>

Exploremos o âmbito das idéias, considerando-as percepções cuja característica se refere não só à distinção de grau de vivacidade que possuem com as impressões, mas à distinção de grau e vivacidade que possuem entre si. Ao tratarmos das faculdades da memória e da imaginação estamos explorando essa característica, condição exigida para que haja a possibilidade de serem sentidas num grau mais intenso que o

---

<sup>23</sup> Cf. Tratado da Natureza Humana. I. iii. 6. pg. 115.

original, isto é: como crença. Cabe-nos então questionar quais as circunstâncias responsáveis por aumentar a intensidade de uma idéia, fazendo-a ser sentida como crença. A memória preserva a originalidade da idéia, a intensidade que se extrai da experiência.

A imaginação é uma faculdade cujo poder de unir e separar as idéias lhe permite criar novas idéias, que não possuem uma impressão equivalente de onde tenham extraído sua existência, pois assim são as idéias complexas. A imaginação só encontra obstáculo quando o assunto é de cunho demonstrativo. Se o que foi dito por alguém é demonstrativamente comprovado, então é impossível à imaginação concebê-la de outro modo. Lembremos do seguinte trecho das *Investigações*, que constitui o primeiro parágrafo da Seção 4 cujo título é *Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento*:

Todos os objetos da razão ou investigação humanas podem ser naturalmente divididos em dois tipos, a saber, **relações de idéias** e **questões de fato**. Do primeiro tipo são as ciências da geometria, álgebra e aritmética, e, em suma, toda afirmação que é intuitiva ou demonstrativamente certa (*Investigações*. IV. i. p. 53)

No campo das relações de idéias, a imaginação fica impotente, pois não há possibilidade de pensar os objetos referentes a esse campo de outro modo sem que com isso seja envolvida em contradição. Não é possível pensar em um triângulo quadrado, ou um hexágono circular. Por mais forte que seja a imaginação de alguém, ela jamais conseguirá unir as idéias de figuras geométricas distintas e gerar uma terceira idéia fruto da união das duas primeiras. A liberdade da imaginação só é exercida no campo das questões de fato. Compreenderemos melhor o que são as *questões de fato* no trecho seguinte:

(...) que são o segundo tipo de objetos da razão humana, não são apuradas da mesma maneira, e tampouco nossa evidência de sua verdade, por grande que seja, é da mesma natureza que a precedente. O contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, porque não pode jamais implicar contradição, e a mente o concebe com a mesma facilidade e clareza, como algo perfeitamente ajustável à realidade. (*Investigações* . IV. i. p. 53 – 54).

Já as relações de idéias são definidas como:

Proposições desse tipo podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, independentemente do que possa existir em qualquer parte do universo. (*Investigações*. IV. i. p. 53).

É no território próprio das questões de fato que a crença é possível. Podemos até dizer que ela pressupõe essa liberdade da imaginação. Isso porque aquilo que já é determinado não é passível de crença, pois está provada a impossibilidade dele se dar de outro modo. O campo da necessidade que envolve diretamente as relações de idéias é o campo da razão pura. A natureza humana não exerce qualquer poder sobre esse território.

Mas nos raciocínios causais e concernentes a questões de fato, essa necessidade absoluta não pode ocorrer e a imaginação é livre para conceber ambos os lados da questão. (Tratado. I. iii. 7. p. 124).

Acerca das questões de fato, não é possível que a mente conceba algo ininteligível. Qualquer concepção nascida de questões de fato é inteligível e, desse modo, facilmente concebida pela mente. Eis o que significa ser concebida sem contradições: “(...) em ambos os casos é igualmente possível e imprescindível conceber a idéia”. (Tratado. I. iii. 7. 124). Não é o mesmo que tentar conceber um triângulo que não tenha três lados, isso implica contradição e não gera na mente (ou imaginação?) qualquer imagem. A crença é algo que se aplica apenas ao campo das questões de fato e refere-se apenas a proposições originadas das observações da experiência.

Tudo que é absurdo é ininteligível: é impossível para a imaginação conceber algo contrário a uma demonstração. (Tratado. I. iii. 7. p. 124).

Tratando-se de questões de fato, há possibilidade da mente conceber sem contradições ambos os lados do acontecimento. Assim, pode conceber facilmente tanto algo constatado várias vezes e já tido como certo. Tal é a situação que a crença não pode acompanhar a idéia desde seu surgimento, mas deve, por meio de alguma operação da natureza humana, gerar assentimento por um dos lados apresentados. Portanto, a crença produz “(...) *alguma diferença entre a concepção a que damos nosso assentimento e aquela que discordamos*”. (Tratado. I. iii. 7. 124).

Deve haver então algum princípio organizador de nossas idéias, de tal sorte que deva ser responsável por fixar uma dessas diferentes concepções acerca do fato, uma vez que ambos os lados podem ser concebidos sem que haja contradição. A crença só pode surgir a partir do momento em que uma dessas duas concepções apresente alguma regularidade e leve a mente a esperar que ela ocorra. E isso só é possível através de um processo que gere uma força suficiente o bastante para fazer com que um dos lados da balança pese mais que o outro.

Mas até que apareça um princípio que fixe uma dessas diferentes situações, não temos realmente nenhuma opinião. E esse princípio, uma vez que claramente não acrescenta nada a nossas idéias precedentes, pode apenas mudar a maneira como as concebemos. (Tratado. I. iii. 7. p. 124.)

A imaginação organiza nossas idéias da maneira que bem entende. Mas qual de nossas faculdades organiza nossas idéias? Veremos no capítulo 2 que não é a razão. Até agora, a tendência é atribuir à associação de idéias (particularmente à de causa e efeito) a maior parcela de contribuição na produção da crença. Crença e causalidade estão diretamente ligadas. Tomamos por base essa proposição porque, da *frequente verificação da ocorrência de um fenômeno*, passamos a crer na ocorrência conjunta entre dois ou mais objetos. Somos capazes de conceber identicamente as idéias presentes na imaginação de uma pessoa que a elas nos apresenta por intermédio da fala, mesmo sabendo que são falsas. Duas proposições nos são apresentadas, somos capazes de julgar a falsidade ou veracidade delas. Mas qual é a condição determinante que produz o efeito que nos leva a decidir entre o verdadeiro e o falso? Um princípio deverá surgir e produzir uma ordem à cadeia de idéias. Tal princípio nada acrescenta às idéias precedentes, “(...) pode apenas mudar a maneira como as concebemos.” (Tratado. I. iii. 7. p. 124).

Se quisermos alterar de algum modo a idéia de um objeto particular, a única coisa que podemos fazer é aumentar ou diminuir sua força e vividez. (Tratado. I. iii. 7. p. 125).

O motivo pelo qual encaramos uma proposição como falsa está ligado diretamente à mudança provocada pela crença na maneira como nós a concebemos. Ou seja, sempre esperaremos que, ao nos servirmos de um pão, saciaremos a fome que nos assolara até então. Contudo, caso presenciemos uma situação em que alguém se serviu de um pão, a fim de saciar sua fome, e contraiu uma doença, hesitaremos em ingerir essa espécie de alimento ao nos ser oferecido para aplacar a fome que nos aflige. Crer em algo não é consequência de uma decisão exercida pela razão, somos arrebatados por uma nova evidência que nos leva a considerá-la como verdadeira ou falsa e atribuir-lhe crença; a nova crença produz então um efeito sobre nós, e tal fato pode ser analisado sob um novo olhar.

(...) a crença deve produzir alguma diferença entre a concepção a que damos nosso assentimento e aquela que discordamos. (Tratado. I. iii. 7. pp. 124).

O que é esse agente decisivo que nos leva a escolher qual, entre duas questões, deve ser acolhida com segurança? Tal questão gira em torno das seções do *Tratado* e das

*Investigações* destinadas ao exame das probabilidades. O que nos fará esperar que algo aconteça de determinada maneira, será o número de casos em que se verificou a ocorrência de seu acontecimento do mesmo modo por várias vezes.

### **1.3 - Associacionismo e crença**

O estudo do “associacionismo” em Hume leva-nos ao encontro do princípio responsável por organizar a experiência de modo a garantir regularidade aos acontecimentos presenciados por nós. Na seção inicial desse capítulo estudamos as “percepções da mente” e vimos estarem circunscritas pelos limites de nossa mente. Desse modo, a organização da experiência significa a organização do fluxo perceptivo em nossa mente. Deve haver algo organizando nosso encadeamento de idéias, algo que nos leve de uma percepção a outra de maneira regular, que fixe determinados registros perceptivos a fim de nos garantir alguma certeza acerca dos acontecimentos. Nas seções anteriores, estudamos apenas a fragmentação dessa experiência (representada pela distinção das percepções), o que mostrou estarem isoladas umas em relação às outras. A imaginação seria responsável por unir e separar essas percepções, gerando idéias complexas, o que, em muitos casos, não tinha respaldo empírico para corroborá-las – lembremos do exemplo da quimera. A imaginação sozinha percorre os confins do universo, criando as imagens mais fantásticas, pois isolada não opera com regularidade de modo a fixar nossas percepções. O processo através do qual une e separa nossas percepções ocorre aleatoriamente, fazendo com que as idéias se unam ao acaso.

Isoladamente, a imaginação não pode nos proporcionar qualquer grau de certeza. Caso estivéssemos sobre o governo único dessa faculdade, estaríamos perdidos numa “realidade” em que nada nos serviria como referência, uma vez que os objetos permaneceriam em constante mudança. A imagem que se aproxima dessa descrição está presente no trecho que se segue:

Assim, por exemplo, no sono, no delírio febril, na loucura, ou em qualquer emoção mais violenta alma, nossas idéias podem se aproximar de nossas impressões. Por outro lado, acontece, às vezes, de nossas impressões serem tão

apagadas e fracas que não somos capazes de as distinguir de nossas idéias.  
(Tratado. I. i.1. p.26)

Embora o trecho se refira a uma questão de caráter estritamente perceptivo, serve-nos bem como exemplo do que aconteceria à mente caso não estivesse amparada em princípios que garantissem certa ordem dos eventos que constatamos na experiência. Do mesmo modo, uma impressão poderia ser confundida por uma idéia, ou vice-versa, promovendo um desequilíbrio referente à nossas constatações perceptivas. Assim, a operação desregulada da imaginação deixaria a mente solta, sem condições de produzir qualquer segurança acerca de um fato experienciado.

Essa seção, portanto, destina-se ao estudo do “associacionismo humeano” ou “associação de idéias”. A “associação de idéias” permite que haja transmissão de força entre uma idéia e outra, uma vez que estará governando a união e separação das idéias pela imaginação. As ações praticadas pela imaginação estarão fixadas pelo “princípio associacionista”, organizando a experiência de certa maneira. Essa estrutura regular, que permitirá a consolidação da crença, é pressuposto do próprio conhecimento. Para crermos em algo é preciso que este algo se apresente de maneira regular, e não aleatoriamente.

Ao tratarmos do “princípio associacionista”, não podemos deixar de lado a imaginação, já que a ligação entre esse princípio e essa faculdade ocorre de maneira muito estreita. A oposição entre memória e imaginação reside unicamente no grau de força apresentado pelas idéias pertencentes a cada uma dessas faculdades. Enquanto as da primeira são vivas, as da segunda são pálidas, sendo preciso alguma vivacidade para serem críveis. Todavia, a imaginação manipula suas idéias, separando-as e conectando-as umas às outras como bem entende, fazendo com que tomemos essas idéias por meras ficções ou delírios. A imaginação, assim caracterizada, é denominada por Hume como fantasia. A extravagância dessas idéias reside justamente na irregularidade da operação de união e separação das idéias, bem como do fato de não estar amparada pela experiência.

As idéias simples possuem a propriedade de se associarem umas às outras, gerando as idéias complexas. Se puderem ser unidas, serão separáveis<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Cf. RIBEIRO DE MOURA, C. A, in: Racionalidade e Crise, Hume para além da epistemologia. p.91 – 109.

Esse princípio de união entre as idéias **não deve ser considerado uma conexão inseparável**, pois isso já foi excluído da imaginação; tampouco devemos concluir que sem ela a mente não poderia juntar duas idéias, pois nada é mais livre que esta faculdade. (Tratado. I. i. 4. p. 34. **grifo nosso**).

Portanto, a necessidade do vínculo deve ser desconsiderada. Segundo Hume, o princípio de associação de idéias deve ser encarado como “uma força suave que comumente prevalece (...)” prossegue acrescentando: “(...) pois **a natureza de alguma forma** aponta a cada um de nós as idéias simples mais apropriadas para serem unidas em uma idéia complexa.” (Tratado. I. i. 4. p. 35. **grifo nosso**).

A associação de idéias realizada pela imaginação só é possível devido a três qualidades responsáveis por levar a mente de uma idéia à outra: *semelhança, contigüidade no tempo ou no espaço e causa e efeito*.<sup>25</sup> Esta última, necessitando de maiores cuidados, pois possui papel central no sistema epistemológico humeano. Além do mais, possui laços estreitos com a noção de crença, enquanto os outros dois princípios possuem papel de apoio quanto a esse assunto. O princípio associacionista faz com que uma idéia leve à mente a outra com naturalidade. Para passar de uma idéia a outra semelhante a ela, a imaginação faz uso da qualidade de semelhança. Trata-se de algo suficiente para a fantasia. Para passar de um objeto a outro de maneira regular, os sentidos fazem uso da contigüidade. Assim, a imaginação adquire, por um longo costume, o mesmo método do pensamento, e percorre as partes do espaço e do tempo ao conceber seus objetos.

---

<sup>25</sup> Acerca desse ponto, queremos destacar que, para João Paulo Monteiro, além desses três princípios associativos por nós enumerados, existiria um quarto princípio encontrado na Parte 3 do Livro I do *Tratado*. De acordo com João Paulo Monteiro, após afirmar que “os princípios da semelhança, da contigüidade e da causação são ‘os únicos princípios *gerais* que associam idéias’” (Tratado da Natureza Humana, I. iii. 6. p. 121), Hume admite haver uma outra maneira de associarmos idéias por intermédio de um outro princípio: “Há certamente um princípio de união entre idéias que à primeira vista pode ser considerado diferente daqueles, mas que se verificará depender no fundo da mesma origem” (Tratado da Natureza Humana, I. iii. 6. p. 121). Esse trecho tem seu sentido complementado pela seguinte passagem: “Quando se constata através da experiência que cada indivíduo de uma qualquer espécie de objeto está constantemente unido a algum indivíduo de outra espécie, o surgimento de qualquer novo indivíduo de qualquer dessas duas espécies conduz o pensamento para seu acompanhante habitual.” (Tratado. I. iii. 6. p. 122). Os dois últimos trechos deixam claro não haver associação entre idéias efetuado por qualquer dos três princípios apontados inicialmente. Esse princípio é firmado pela *conjunção constante* entre os objetos. Se nos reportarmos ao livro *Investigações Sobre o Entendimento Humano*, veremos, ainda seguindo a perspectiva de João Paulo Monteiro, que esse quarto princípio associativo não aparece dando lugar a uma noção mais acabada do hábito em Hume. O hábito passa a ser um *princípio da natureza humana*, cujo papel é fortalecer a inferência causal que encontra, na crença, seu resultado final. Compartilhamos dessa perspectiva a qual trabalhamos, mais cuidadosamente, no Capítulo 2 – mais precisamente: no Tópico 2.2.



A importância da relação de *causa e efeito* em relação às outras duas é constatada pela seguinte passagem: “(...) nenhuma relação produz uma conexão mais forte na fantasia e faz que uma idéia evoque mais prontamente outra idéia que a relação de causa e efeito entre os objetos.” (Tratado. I. i. 4. p. 35).

Podemos definir a “associação de idéias” de outro modo. Quando dois objetos estiverem conectados na imaginação e, entre eles, se inserir um terceiro objeto que mantém com ambos uma relação de semelhança, contigüidade ou causa e efeito, então teremos uma associação entre idéias. Esse encadeamento entre objetos pode se estender bastante, fazendo com que a cada interposição a relação se enfraqueça consideravelmente. Pode haver entre um objeto e outro uma variedade de causas que determinam, de acordo com a distância entre os objetos nesta cadeia causal inseridos, o grau de intensidade da relação. Deve haver uma ligação direta entre as partes da associação, pois é um fator importante para que tenhamos alguma convicção a respeito dessa mesma idéia.

Dois objetos podem ser considerados como estando inseridos nesta relação (causa e efeito), seja quando um deles é a causa de qualquer ação ou movimento do outro, seja quando o primeiro é a causa de existência do segundo. (Tratado. I. i. 4. p. 36).

Dois objetos também estão ligados por relação de causa e efeito quando um dos dois objetos tem o poder de produzir o outro.

Tais são, portanto, os princípios de união ou coesão entre nossas idéias simples ocupando na imaginação o lugar daquela conexão inseparável que as une na memória. (Tratado. I. i. 4. p. 37).

As idéias complexas são o fruto da “associação de idéias”, com a diferença que elas, aqui, são associadas de modo regular, fixando a mente, organizando a experiência. A “associação de idéias” conduz as operações de união e separação da imaginação, impedindo que figuras extraordinárias seja o resultado dessa operação, fazendo com que as idéias complexas geradas pela imaginação ganhem, sobre seu efeito, um grau de confiabilidade por parte da mente. Nessas circunstâncias, a existência das idéias complexas é determinada graças a um princípio de união entre nossas idéias simples. Sem esse princípio de união, nossas idéias complexas seriam o resultado de uma operação aleatória, de fantasias geradas ao acaso pela imaginação. Deve haver, portanto, a articulação de nossas idéias simples pela comunhão entre imaginação e “princípio associacionista”.

Abordaremos a questão acerca das idéias complexa no *Terceiro Capítulo* de nosso estudo, porém, apresentaremos aqui algumas considerações acerca de sua natureza, por terem alguma ligação com as relações de idéias. Esse ponto se dirige às relações por Hume afirmar que nossas idéias complexas são de três tipos: *relações*, *modos* e *substâncias*. As relações não parecem idéias complexas, mas princípios formadores de tais idéias. Logo no início da seção em que trata da relação enquanto idéia complexa, Hume oferece duas definições para a noção de relação: o primeiro, designando “a **qualidade** pela qual duas idéias são conectadas na imaginação”; o segundo, usado para designar “a **circunstância** particular na qual, ainda que a união de duas idéias na fantasia seja meramente arbitrária, podemos considerar apropriado compará-las.” (Tratado. I. i. 4. p.37. **grifo nosso**).

O primeiro caso reflete o modo pelo qual a linguagem comum expressa a relação entre duas idéias. Já o segundo, é o reflexo da especulação filosófica que entende por relação “qualquer objeto particular de comparação que prescindia de um princípio de conexão”. (Tratado. I. i. 4. p. 38). Usa-se como exemplo a distância, vista pelos filósofos como uma verdadeira relação, uma vez que a adquirimos através da comparação de objetos. O senso comum não a encara nesses parâmetros, pois distância e relação são termos contrários. As relações parecem muito mais com princípios formadores de tais idéias do que com idéias complexas compreendidas num sentido forte<sup>26</sup>.

Precisamos compreender a natureza dessas relações para, então, determinarmos como podem exercer a função de organizar nosso campo perceptivo. A esfera de nossas percepções está diretamente ligada à experiência, de modo que a associação de idéias, chamadas por Hume, na Seção I da Parte III do Livro I, de “relações filosóficas”, divide-se em duas classes. As da primeira são “(...) as que dependem inteiramente das idéias comparadas (...)”, enquanto as da segunda são aquelas que “(...) podem se transformar sem que haja nenhuma transformação nas idéias”. (Tratado. I. iii.1.p. 97). Remendo à distinção feita por Hume nas *Investigações Sobre o Entendimento Humano* onde na Seção IV faz a distinção entre “relações de idéias” e “questões de

---

<sup>26</sup> Cf. Tratado da Natureza Humana I. i. 6.

fato”.<sup>27</sup> Isso porque a primeira espécie de relação filosófica apontada por Hume se refere aos objetos pertencentes às “relações de idéias”. Nessa situação, a “(...) relação fica invariável enquanto nossa idéia permanece a mesma.” (Tratado. I. iii.1.p. 97). Já com a segunda espécie de relação, o oposto acontece simplesmente por fazerem parte da esfera das questões de fato:

(...) as relações de contigüidade e distância entre dois objetos podem se alterar por uma mera alteração de seus lugares, sem nenhuma mudança nos próprios objetos ou em suas idéias; e o lugar depende de centenas de acidentes diferentes, que não podem ser previstos pela mente. (Tratado. I. iii.1.p. 97).

No trecho acima podemos ver que a relação de contigüidade pode mudar a depender do lugar onde ocorra, contudo, as idéias e os objetos representados por elas não sofrem qualquer alteração. O mesmo se pode dizer a respeito da causalidade, tal como nos mostra a seguinte passagem:

E como o poder pelo qual um objeto produz outro jamais pode ser descoberto apenas por meio de suas idéias, é evidente que só podemos conhecer as relações

---

<sup>27</sup> Antony Flew, na obra *Hume's Philosophy of Belief*, mais precisamente, no capítulo III. *The Great Divide* (53 – 67), enfatiza a importância capital da separação dos campos do conhecimento humano em dois tipos diferentes: *relação de idéias e questões de fato*. Refere-se a essa distinção pela denominação *Hume's Fork*. Essa distinção tem sua elaboração definitiva nas *Investigações*, embora tenha sido desenvolvida ao longo dos três livros que compõem o *Tratado*. A posição de Flew acerca dessa divisão feita por Hume, aponta para a discussão de uma questão lógica, e não psicológica. Isso porque o que está em jogo é a condição de verdade das proposições contidas em cada um desses campos do conhecimento, ou seja, se as proposições podem ser pensadas sem que com isso o pensamento esteja envolvido em contradição. As proposições pertencentes à relação de idéias se dão *a priori*, não podendo ser concebidas de outra forma, o que implicaria contradição. Assim, a mente, no que tange os objetos dessa espécie de conhecimento, estaria envolvida por necessidade, o que levou Hume a encerrar a discussão sobre as relações de idéias a partir de sua definição. Isso porque o campo das questões de fato oferece uma situação particular, pois qualquer fenômeno presente aí pode ser concebido pela imaginação sem que com isso envolva contradição. As proposições acerca das questões de fato podem ser analisadas a partir da lógica, caso resultem em crença de caráter racional, ou seja, quando a crença pode ou não ser justificada racionalmente. Contudo, nosso foco não toca a questão das crenças racionais, mas das crenças obtidas epistemologicamente, isto é, não se apóiam em qualquer base racional. Para Flew, essa última espécie de crença envolve “(...) psychogenetic questions, about how as a matter of psychological fact propositions come to be believed (...)” (FLEW, Anthony, *Hume's Philosophy of Belief*, p. 55). Embora essa espécie de crença não possa ser justificada passando pelo crivo da lógica, tampouco envolvem psicologismo, uma vez que podem ser justificadas por algum artifício da imaginação ou fantasia, sem que com isso seja validade pela razão ou pela experiência. “Yet after these apparently genetic considerations the emphasis shifts towards justification, from the word *discover* to the word *know*: ‘To conceive us that all the laws of nature and all operations of bodies without exception are known only by experience, the following reflections may suffice’. The following reflections stress repeatedly the arbitrariness, and hence presumably non-rationality, of any ‘imagination or invention ... where we consult not experience’”. (FLEW, Anthony, *Hume's Philosophy of Belief*, p. 56). Temos como exemplo disso a noção de ficção em Hume, que pode representar tanto o efeito da operação da natureza quanto uma fantasia da imaginação. A passagem de Flew pode ser ilustrada pelo modo como a noção de eu surge como ficção da natureza humana e não como mera fantasia. Atribuímos crença à noção de eu, uma crença epistemológica.

de causa e efeito pela experiência e não por algum raciocínio ou reflexão abstratos. (Tratado. I. iii.1.p. 98).

A causalidade é revelada na experiência. Através da sucessão dos acontecimentos a relação entre um objeto e sua causa é descoberta. Qualquer especulação de caráter racional é insuficiente quanto à investigação que busca verificar qual a relação de causalidade entre um objeto e outro. Nem mesmo a análise minuciosa das qualidades físicas dos objetos pode nos revelar o poder que este possui de criar outro objeto. Apenas a sucessão dos eventos nos permite conhecer a ligação causal entre os objetos.

Não há um só fenômeno, por mais simples que seja, que possa ser explicado pelas qualidades dos objetos tais como estas aparecem a nós, ou que pudéssemos prever sem a ajuda de nossa memória e experiência. (Tratado. I. iii.1.p. 98).

Pode-se fazer uma correlação com a noção de questões de fato presentes nas *Investigações*. A inferência realizada pela relação de causa e efeito não se dá pelo exame dos objetos envolvidos, tampouco pelo exame de suas essências. Hume mostra que dois objetos envolvidos numa relação podem ser separados pela imaginação sem maiores dificuldades. Isso ocorre por serem as idéias distintas e separáveis.

A mente é levada a inferir um objeto de outro através da experiência, onde constatou algumas vezes que determinado objeto é acompanhado ou derivado da existência de um outro. Desse modo é levada a recordar a experiência passada ao se deparar com uma impressão presente idêntica àquela testemunhada pelos sentidos no passado. “Recordamos-nos, igualmente, de sua conjunção constante no passado. (Tratado. I. iii.1.p. 117).

Hume também aponta essa conjunção constante como mais um fator a fazer com que a mente infira o efeito de uma causa<sup>28</sup>. A conjunção constante também constitui a base de influência que nos leva a considerar um objeto efeito e outro causa. Digo também pelo fato de realizarmos essa operação pela contigüidade e sucessão no espaço e

---

<sup>28</sup>James Noxon tenta mostrar que Hume não estava preocupado em analisar ou mesmo descrever o modo como as pessoas comuns aplicavam a idéia de conexão necessária, mas como os filósofos, antigos e modernos, trabalhavam essa noção. E o que ele vai mostrar é que estes davam a tal noção um sentido muito vago e amplo (assim como as pessoas comuns) levando a muitos equívocos de ordem conceitual. Hume recorre ao sentido de conexão necessária presente entre as pessoas comuns não para mostrar o modo como as pessoas através de uma associação de idéias atribuem causalidade aos objetos, mas antes demonstrar que o sentido dado a essa noção pelos filósofos, desde a antiguidade até seus dias, não davam conta do **SENTIDO** preciso de tal conceito. O que Hume faz, então, não é uma psicologia como diz Kemp Smith (diz que Hume tende a substituir a análise lógica pela análise psicológica) e John Passmore (afirma que Hume reduz a filosofia a uma psicologia), mas legitima filosofia, na medida em que se questiona a respeito do sentido de tal conceito. Cf. NOXON, James. **La Evolucion de la Filosofia de Hume**, p. 133.

no tempo. “(...) objetos semelhantes tem se mostrado sempre em relações semelhantes de contigüidade e sucessão.” (Tratado. I. iii.1.p.117).

Outro ponto a se destacar refere-se à relação de semelhança. A repetição por inúmeras vezes de um mesmo fenômeno nada de novo acrescenta à sua idéia, ou não acrescenta nenhuma nova idéia devido à semelhança que possui com aqueles acontecimentos ocorridos no passado e lembrados nesses momentos pela memória. O exemplo apresentado nesse caso é o da idéia de conexão necessária tratada com mais profundidade na seção XIV. Pode ocorrer de um determinado fenômeno se repetir ao infinito e, com essa frequência, nenhuma conexão necessária seja derivada.

(...) um grande número de impressões não tem neste caso, um efeito maior que se nos confinássemos à apenas uma. (Tratado. I. iii.1.p. 117).

Termina indicando estar, na análise da inferência da impressão à idéia, a resposta para a questão da origem da idéia de conexão necessária. A transição da impressão presente à memória ou aos sentidos aos objetos denominados causa ou efeito se funda na experiência passada, bem como na lembrança de sua conjunção constante. O próximo passo de Hume é descobrir qual é a faculdade ou principio responsável por tal inferência.

A razão não pode ser responsável por esse tipo de inferência, pois nenhum argumento demonstrativo pode exercer tal influência sob a mente, que deve considerar que “os casos de que não tivemos experiência se assemelham àqueles de que tivemos experiência.” (Tratado. I. iii.1.p.118). Hume ainda separa as percepções oriundas dos sentidos daquelas derivadas da memória. Essa separação deve-se a explicação segundo a qual todos os nossos raciocínios fundamentados em probabilidades devem se pautar em alguma percepção presente na mente, seja ela dos sentidos ou da memória. Essa percepção presente é ponto de partida para se inferir algo fora do alcance dos sentidos e que não é lembrado.

Apenas a relação ou conexão entre objetos é capaz de nos levar para além dos dados imediatos dos sentidos ou da memória. É a relação de causa e efeito que, por sua vez, é derivada da experiência. Através da experiência, podemos verificar ou lembrar da conjunção constante entre dois objetos ocorrida no passado. Ao constatarmos a conjunção constante entre dois objetos, somos levados a dizer que da existência de um deu origem à

existência de outro. Pode-se dizer ainda que haja, no primeiro, certo poder que permite a geração do segundo.

## Capítulo II

### Inferência causal: o princípio produtor da crença

#### 2.1 – Causalidade e crença

Nesse capítulo ressaltaremos a importância da causalidade na formação da crença. Demonstraremos que sem a causalidade certas atividades cognitivas como inferir a existência de um objeto da existência do outro<sup>29</sup>. Fator responsável por permitir o funcionamento de nossos raciocínios. A base de nossos raciocínios é a causalidade. Na Seção III do capítulo anterior vimos que o associacionismo é uma peça fundamental na organização das percepções presentes na mente. Estudando o princípio associacionista da causalidade damos um importante passo em direção da formação da crença. Isso porque demonstraremos que a crença natural em Hume está amparada no mecanismo denominado *inferência causal*.

Para que esses raciocínios amparados na causalidade conduzam a mente à crença, não basta apenas a participação da causalidade, é preciso que outros termos façam parte dessa operação cujo resultado é a crença. O papel principal é exercido pela causalidade,<sup>30</sup> ao tempo em que a semelhança e a contigüidade desempenham um papel secundário, apesar de importante para a organização da experiência<sup>31</sup>. A causalidade faz com que seja possível afirmar algo que ainda acontecerá. Para tanto, é preciso que fatores como o hábito ou costume, bem como a existência de uma percepção presente, vinculem-se à causalidade para que surja o sentimento de crença. Cada um desses princípios possui uma particularidade cujo resultado é o modo específico da mente de sentir as idéias

---

<sup>29</sup> Cf. Tratado da Natureza Humana I. i. 6. p. 102.

<sup>30</sup> Norman Kemp-Smith resalta a independência da causalidade com relação aos demais princípios associativos no seguinte trecho: “Again, how has it come about that Hume, in treating of the association of ideas, regards the law of causality as an independent law, distinct from that of contiguity (...)” (KEMP-SMITH, Norman, *The Philosophy of David Hume*, p. V).

<sup>31</sup> Cf. Tratado da Natureza Humana I. iii. 2. p.105. §11.

manipuladas por essa operação. Analisaremos todos esses termos, expondo o modo como cada um exerce sua função na atividade da inferência causal. Lembremos apenas que sem a regularidade, organização perceptiva promovida pelo associacionismo, essa operação causal jamais poderia acontecer.

O hábito terá um peso grandioso nesse caso, fato que nos exigiu reservar um tópico para estudá-lo detalhadamente.<sup>32</sup> Vimos que as operações da imaginação, quando conduzidas pelos princípios de associação de idéias (considerados por Hume como “princípios universais”), são desempenhadas de maneira uniforme em todos os momentos e lugares. A atividade associativa desempenhada pela imaginação e regida pelos princípios de associação, fixam as idéias associadas na mente, transferindo-lhes um grau maior de vivacidade.

Analisemos as idéias associadas pela semelhança: para passar de uma idéia à outra semelhante a ela, a imaginação faz uso da qualidade de semelhança. Podemos dizer que a semelhança por si só não é capaz de fixar a mente. A semelhança une idéias que apresentem uma qualidade em comum: serem semelhantes. Contudo, essa determinação estabelecida pela semelhança possui um grau não muito forte de influência, sem oferecer uma determinação completa sobre a mente. Podemos dizer o mesmo a respeito da relação de contigüidade no tempo e no espaço. Para passar de um objeto a outro de maneira regular, a imaginação faz uso da contigüidade, adquirindo, através do costume, um padrão de atividade. Fica-lhe permitido, assim, percorrer as partes do espaço e do tempo ao conceber seus objetos.

A contigüidade exerce sobre a imaginação uma influência tão parcial quanto a semelhança. Ela ordena as percepções presentes na imaginação de modo a serem percebidas sempre na posição em que verificamos ocupar – claro, não sem a influência do hábito que fixa essa ordenação de um modo único. Contudo, outros pontos devem ser considerados no que se refere à semelhança e à contigüidade. E serão esses pontos o cerne de nossa investigação.

---

<sup>32</sup> Trataremos da influência do hábito na constituição da inferência causal no Tópico II desse mesmo Capítulo.



A constituição da regularidade fornece as condições para que a crença ocorra. Esse é o pano de fundo no qual a causalidade atua, permitindo a mente conceber situações futuras a partir das constatações do passado e, também, de uma percepção presente, que a conduz até outra percepção com a qual esteve ligada.

A importância da relação de contigüidade reside na maneira como dispõe os objetos na mente, fazendo com que sejam percebidos de modo a se apresentarem um ao lado do outro. Esse arranjo faz com que a mente, ao se deparar com vários objetos, possa percebê-los seqüencialmente. Significa que os objetos devem estar dispostos em um lugar específico, e que não possam ocorrer em lugares afastados do local onde sua existência se dá.

Sem a contigüidade, não haveria meios de percorrer os objetos em partes diferentes do espaço e do tempo; eles seriam apresentados à mente todos de uma só vez, sobrecarregando a experiência, impedindo que houvesse a causa e o efeito, pois todos seriam contemporâneos uns dos outros.

Em primeiro lugar, vejo que todos os objetos considerados causas ou efeitos são contíguos; e que nenhum objeto pode atuar em um momento ou lugar afastados, por menos que seja, do momento e lugar de sua própria existência (Tratado. I. iii. 2. p. 103)

Nossas concepções de espaço e tempo dependem dessa relação, sem a qual tais noções desapareceriam e a experiência seria um estado perceptivo caótico.

“Porque se uma causa fosse contemporânea a seu efeito e esse efeito a seu efeito, e assim por diante, é claro que não haveria algo como uma sucessão, e os objetos seriam todos coexistentes.” (Tratado. I. iii. 2. p. 104).

Outro ponto que exploraremos a esse respeito, refere-se ao fato da experiência nos mostrar que toda causa é anterior a seu efeito. Afirmamos em nosso primeiro capítulo que, através da associação de idéias, chegamos a uma experiência organizada. Estando nossa reflexão baseada em tais raciocínios, parece-nos pertinente a seguinte questão: será mesmo que a experiência nos mostra ser uma causa anterior a seu efeito, uma vez que inicialmente ela se apresenta de forma fragmentada?

Observemos o modo como está estruturado o *Tratado*. Seu ponto de partida são as percepções da mente: partes atômicas da natureza humana, o cerne de sua gênese. Pela associação de idéias, a ordem imprime-se na mente humana. Portanto, é a experiência

em seu estado inicial (fragmentado) o ponto de partida dessa ordem responsável por ativar tais princípios. Esse material “bruto”, nossas percepções, ativa os princípios associativos. Sem tais objetos, ordem alguma seria possível, tão pouco seria possível a constituição de uma natureza humana<sup>33</sup>. A crença pressupõe essa organização. É preciso haver ordem para que uma idéia se apresente de modo mais marcante que as outras.

A contigüidade entra nesse arranjo cognitivo fornecendo as noções espaço temporais necessárias para que os acontecimentos possam ser percebidos sucessivamente. “Porque se uma causa fosse contemporânea a seu efeito, e esse efeito a seu efeito, e assim por diante, é claro que não haveria algo como uma sucessão; e os objetos seriam todos coexistentes.” (*Tratado*, I. iii. 2. p.104). Essa característica é importante para que os objetos possam ser percebidos dentro de uma relação de causalidade. Entretanto, Hume avisa que é a força presente na causalidade o que nos permite ter alguma convicção com relação à experiência. A contigüidade é apenas um fator secundário na consolidação dessa força causal cujo resultado é a crença.

Ao nos dirigirmos à Parte III da Seção IX do Livro I do *Tratado*, veremos Hume argumentar no sentido de mostrar que, sem a causalidade, contando apenas com a contigüidade e a semelhança, não haveria raciocínio nem qualquer convicção acerca dos fatos. Porque sem a causalidade, as relações de contigüidade e semelhança não seriam capazes de afetar a mente com a força necessária para produzir alguma determinação, tampouco garantiriam alguma regularidade ao pensamento.

Está em jogo a conjugação dessas relações com a fantasia, o que faz com que as ligações das idéias não sejam regulares, mas aleatórias, pois não contam com a causalidade para conduzir o raciocínio. Hume afirma ser preciso que a mente esteja sob influência da causalidade para que possa ser persuadida a respeito da existência real de algo. E, uma vez que tal persuasão faz-se necessária para que as demais relações adquiram força, cabe-nos apenas dizer que sem a causalidade a mente fica entregue aos caprichos da fantasia.

Tal imperfeição, bastante sensível em cada caso singular, aumenta ainda mais pela experiência e observação, quando comparamos os diversos casos de que nos lembramos e formamos uma **regra geral** contra a atribuição de qualquer

---

<sup>33</sup> Cf. DELEUZE, Gilles, *Empirismo e Subjetividade*, Cap. 1.

certeza a esses lampejos momentâneos, quer surgem na imaginação em consequência de uma semelhança e contigüidade fantasiadas. (Tratado. I. iii. 9. p. 140).

No início do parágrafo posterior à citação acima, encontraremos a seguinte afirmação: “A relação de causa e efeito tem todas as vantagens opostas (às da contigüidade e semelhança). Os objetos que apresenta são fixos e inalteráveis.” (Tratado. I. iii. 9. p. 140). A causalidade se distingue dos demais “princípios associativos” por ter uma força maior quanto à fixação das idéias que manipula. Quando desvinculadas da causalidade, a semelhança e a contigüidade produzem uma fixação bastante frouxa das idéias na imaginação, por mais forte que sejam os laços que por sua influência unam uma e outra. Tal situação permite que a imaginação opere com certa liberdade, um pouco menos que na sua forma originária, estágio em que está livre de qualquer influência dos princípios associativos, mas que permite criar imagens e objetos com certo grau de fantasia.

Isso não significa que a semelhança e a contigüidade não contribuam para que alguma convicção seja produzida em relação às idéias que articulam. Produzem algum efeito fortalecendo a convicção em determinadas idéias, embora seja inferior ao produzido pela causalidade. A respeito disso Hume nos diz o seguinte:

Se pudermos provar essa afirmação em vários novos casos além daqueles que já observamos, teremos um argumento bastante considerável a favor da tese de que a crença não é senão **uma idéia vívida relacionada a uma impressão presente**. (Tratado. I. iii. 9. p. 141).

A passagem acima destaca a importância de se ter aumentado o grau da força perceptiva para que a crença se forme. A impressão presente e as idéias presentes na memória serão essenciais na formação do mecanismo cujo resultado é a crença. No que diz respeito à contigüidade e semelhança, basta por enquanto ressaltar sua participação para que a crença se constitua. De início, queremos defender que sua função é apenas assessorar a causalidade, relação central nesse caso. Hume afirma que a crença é aumentada pelas outras duas relações, as quais não constituem o cerne do mecanismo cujo resultado é a crença.

Nesse caso, aumentar a convicção não é o suficiente para se produzir a crença. É nesse ponto que podemos ter a refutação da tese a partir da qual a teoria da crença em Hume, segundo alguns estudiosos (entre eles um importante estudioso do pensamento

humano, Antony Flew), seria a confirmação de que um psicologismo se misturaria com sua epistemologia<sup>34</sup>. Aumentar o grau de uma idéia não é o bastante, pois outras questões estão envolvidas. Entre elas, a causalidade, constituindo-se como elemento principal na formação da crença, que faz mais do que reforçar a idéia. A causalidade fixa o pensamento, estabelece uma cadeia de raciocínio fixa e inalterável. A contigüidade e a semelhança dão mais força a essa fixação do pensamento feita por parte da causalidade, reforçam aquilo que essa relação de idéias já havia estabelecido.

Por isso, a causalidade está na base da formação da crença e é elemento vital em sua formação. As outras relações contribuem para sua consolidação, mas sem a causalidade não conseguem atingir esse mesmo objetivo. A seguinte passagem resume bem o papel secundário ocupado pela contigüidade na constituição da crença:

A idéia vívida dos lugares passa, por uma transição fácil, aos fatos que se supõem terem sido relacionados a eles por contigüidade, e, ao aumentar a vividez da concepção, aumenta também a crença. (Tratado. I. iii. 9. p. 141).

O mesmo pode-se dizer com relação à semelhança se considerarmos a seguinte passagem:

Como a inferência é igualmente certa e imediata em ambos os casos, porém, essa vividez superior de nossa concepção em um caso só pode proceder do fato de que, ao fazermos uma inferência baseados na visão, existe, **além da conjunção habitual**,<sup>35</sup> uma semelhança entre a imagem e o objeto inferido, - e essa semelhança fortalece a relação, transmitindo a vividez da impressão para a idéia relacionada com um movimento mais fácil e natural. (Tratado. I. iii. 9. p. 14. **grifo nosso**).

Para ilustrar ainda mais nossa defesa de que a semelhança ocupa um papel secundário na questão, envolvendo a formação da crença, lembremos que ela propicia o que Hume chama de “fraqueza da natureza humana”: aquilo que chamamos *credulidade*,

---

<sup>34</sup> A fim de resolver essa confusão entre psicologia e lógica referentes à filosofia de Hume, Noxon apenas mostra que uma coisa é elaborar uma teoria psicológica para explicar o que leva as pessoas a adotarem um determinado comportamento e outra coisa é se servir dos acontecimentos psicológicos para fundamentar uma teoria que define o significado do conceito. Por exemplo, a análise da relação causal implica fazer referência às experiências nas quais este conceito desempenha um papel chave. Quer dizer que o significado do conceito de causa é compreendido quando nos encontramos em uma situação onde a partir do contato com essas situações somos levados a experimentar expectativas causais. E daí fazemos generalizações, predicções e inferências causais. Noxon procura mostrar que as situações nas quais surgem as expectativas causais é que são os responsáveis pela constituição do conceito mesmo de causa. Compreendemos o que é causa no momento em que experimentamos a sensação de expectativa gerada pela situação em que nos encontramos. Cf. NOXON, James. **La Evolucion de la Filosofia de Hume**, p. 133.

<sup>35</sup> Não entraremos em detalhes a respeito da conjunção habitual e o modo como atua na composição da crença. Consideramos ser suficiente apenas a menção de sua participação na formação da crença. Seu papel é importante, porém, se enquadra melhor na discussão envolvendo o hábito ou costume.

em outras palavras, a capacidade que temos em crer com facilidade nos relatos de outras pessoas. A semelhança nos leva a essa crença fácil, que difere bastante da crença de cunho *epistemológico* ou *natural*, objeto de nossa investigação. Essa *crença natural* está sustentada na causalidade, a qual possuí, na experiência, as condições para se manifestar. Contudo, nem sempre conduzimos nossos raciocínios segundo esse preceito e acabamos por dar crédito a relatos pouco coerentes com a experiência.

As palavras ou discursos dos outros têm uma estreita conexão com certas ideias existentes em suas mentes; e essas ideias também têm uma conexão com os fatos ou objetos que representam. Esta última conexão é em geral muito superestimada, e induz nosso assentimento além do que seria justificável pela experiência – o que só pode proceder da semelhança entre as idéias e os fatos. (Tratado. I. iii. 9. p. 143).

A confirmação da força de uma questão de fato deve ser consolidada pela experiência. Ao nos pautarmos em relatos de outras pessoas para admitirmos uma questão de fato, estamos substituindo a experiência pelo depoimento dessa pessoa. A semelhança entre as idéias contidas no discurso do orador e aquelas outras idéias presentes na mente do ouvinte promove um excesso de assentimento das idéias transmitidas pelo discurso.

Enquanto os dois princípios associativos expostos acima possuem essa limitação quanto à maneira como determinam as idéias na imaginação, a relação de causa e efeito desempenha papel fundamental, fixando de modo mais contundente as idéias que manipula. A citação abaixo pode tornar mais clara nossa colocação:

Basta observar que nenhuma relação produz uma conexão mais forte na fantasia e faz que uma idéia evoque mais prontamente outra idéia que a relação de causa e efeito entre os objetos. (Tratado. I. i. 4. p. 35).

As idéias se conectam com mais força na imaginação quando associadas pela causalidade. Ora, de onde vem tal força? O que possui de tão especial na relação de causa e efeito para transmitir tanta força às idéias que manipula? Em outro momento, Hume vai mais longe quanto à importância da causalidade afirmando que apenas essa relação pode produzir alguma convicção acerca da existência de algum objeto.

Apenas a causalidade produz uma conexão capaz de nos proporcionar uma convicção sobre a existência ou ação de um objeto que foi seguido ou precedido por outra existência ou ação. (Tratado. I.ii .4. p. 102).

A força da convicção transmitida pela causalidade às idéias que manipula tem origem na forte conexão gerada por essa espécie de associação de idéias que traz sempre

unidos os dois mesmos objetos que, em ocasiões diversas, se verificou estarem unidos na experiência. Desse modo, faz-se necessário explorarmos essa conexão existente entre dois objetos, denominada por Hume de conexão necessária. Embora a intenção principal da Seção XIV do *Tratado* seja mostrar que não há conexão necessária entre os objetos, ela também revela que o fato de atribuímos necessidade à ligação entre os objetos faz com que esperemos acompanhar, da aparição de um, o outro que constantemente o acompanha. O naturalismo humeano se faz perceber, uma vez que não deixamos de esperar, da aparição de um objeto, o aparecimento de outro. Essa “ficção” é importante para a constituição da crença e esse ponto é o que nos interessa no presente momento.

Ao tratarmos da “conexão necessária”, deparamo-nos mais uma vez com o campo das questões de fato. A inferência realizada pela relação de causa e efeito não se realiza pelo exame dos objetos envolvidos, tampouco do exame de suas essências. Caso a constatação de seguir-se de uma causa seu efeito fosse inferida dessa maneira, não haveria possibilidade da mente concebê-la de outra maneira. Estaria comprovada a necessidade da ligação entre um objeto e outro. Hume mostra que justamente o contrário é possível. Dois objetos envolvidos num processo associativo podem ser separados pela imaginação sem maiores dificuldades. Isso ocorre por serem as idéias distintas e separáveis, tornando claro que não há necessidade envolvendo dois objetos relacionados por causalidade.

Através da experiência, a mente é levada a inferir um objeto de outro, onde constatou, algumas vezes, que determinado objeto é acompanhado ou derivado da existência de um outro. Desse modo, é levada a recordar a experiência passada ao se deparar com uma impressão presente idêntica àquela testemunhada pelos sentidos no passado.

Recordamos-nos, igualmente, de sua conjunção constante em todos os casos no passado. Sem mais cerimônias, chamamos à primeira de **causa** e à segunda de **efeito**, e inferimos a existência de uma da existência da outra. Em todos os casos com base nos quais constatamos a conjunção entre causas e efeitos particulares, tanto a causa como o efeito foram percebidos pelos sentidos, e são recordados. (Tratad. I. iii. 6. p. 116).

Aponta essa conjunção constante como mais um fator a fazer com que a mente infira o efeito de uma causa. A conjunção constante também constitui a base de influência

que nos leva a considerar um objeto efeito e outro causa<sup>36</sup>. Digo também pelo fato de realizarmos essa operação pela contigüidade e sucessão no espaço e no tempo. “(...) objetos semelhantes tem se mostrado sempre em relações semelhantes de contigüidade e sucessão.” (Tratado. I. iii. 6. p. 117).

Outro ponto a se destacar refere-se à relação de semelhança. A repetição por inúmeras vezes de um mesmo fenômeno nada de novo acrescenta à sua idéia. Nenhuma nova idéia é gerada por tal repetição, mesmo havendo semelhança entre aqueles acontecimentos ocorridos no passado e lembrados pela memória, e aqueles ocorridos no presente. Pode ocorrer de um determinado fenômeno se repetir ao infinito e daí, mesmo com essa ocorrência freqüente, nenhuma idéia será derivada da conexão necessária.

Da mera repetição de uma impressão passada, mesmo ao infinito, jamais surgirá uma nova idéia original, tal como a de uma conexão necessária; um grande número de impressões não tem neste caso, um efeito maior que se nos confinássemos à apenas uma. (Tratado. I. iii. 6. p. 117).

Termina indicando estar na análise da inferência da impressão à idéia, a resposta para a questão da origem da idéia de conexão necessária.

Talvez acabemos descobrindo que, em vez de a inferência depender da conexão necessária, é a conexão necessária que depende da inferência. (Tratado. I. iii. 6. p. 117).

A transição da percepção presente à memória, ou dos sentidos aos objetos, denominada causa e efeito, funda-se na experiência passada e na lembrança de sua conjunção constante. O próximo passo de Hume é questionar qual a faculdade ou princípio responsável por realizar tal inferência. Hume nos alerta para o fato de que, ao considerarmos a ligação entre um objeto e outro, temos a tendência a crer que um objeto possui o poder de originar outro.

Ao constatarmos que da aparição de um objeto segue-se a aparição de outro, acreditamos que o primeiro (causa) é responsável pela existência do segundo (efeito). A questão é: existe tal poder? Se existe, como se dá? Hume dirá que pode até ser que exista no objeto o poder de gerar outro, entretanto, isso é algo que jamais poderemos saber, pois está além dos limites de nossa experiência. Significa que a experiência não confirma a necessidade da ligação entre causa e efeito. Devemos nos concentrar apenas no resultado

---

<sup>36</sup> Cf. MONTEIRO, João Paulo, Hume e a Epistemologia, p. 26 .

adquirido dessa experiência, qual seja, a expectativa de surgir determinado objeto caso outro que comumente o acompanha se apresente aos nossos sentidos. Isso porque apenas da inferência epistemológica surge a crença natural.

Hume demonstra que a necessidade atribuída à causalidade, no que tange à questão da conexão necessária, não passa de certa confusão filosófica por parte dos filósofos metafísicos. Esses pensadores procuram demonstrar, a partir de argumentos baseados puramente no poder da razão, a necessidade de todo objeto existente ter de ser originado de alguma causa. Na passagem seguinte encontramos o primeiro argumento combatido por Hume e defendido por aqueles filósofos:

Creio que a explicação mais geral e mais popular dessa questão é dizer que, vendo pela experiência que existem diversas produções novas na matéria, tais como os movimentos e variações dos corpos, e concluindo que tem de haver em algum lugar um poder capaz de as produzir, chegamos finalmente, por esse raciocínio, à idéia de poder e eficácia. (Tratado. I. iii. 14. p. 191).

Na página 190, portanto uma página antes do trecho acima citado, há uma nota de rodapé em que a tradutora Débora Danowski faz menção ao capítulo sobre o poder presente na obra *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, do filósofo inglês John Locke.<sup>37</sup> Sugestão que permitirá que acompanhe o argumento de Locke e que possa avaliar a crítica que Hume lhe direciona. A crítica empreendida por Hume procura mostrar que o argumento lockeano defende a necessidade de uma causa para todo objeto existente, que a *conexão necessária* efetiva entre dois termos não passa de conclusões metafísicas.

Hume apresenta uma tentativa de responder à questão recorrendo à experiência, terreno onde constatamos as várias mudanças ocorridas na matéria, como o movimento e a variação dos corpos. Havendo essas transformações, somos levados à conclusão que existe em algum lugar um poder capaz de produzi-los. Em outros termos, uma vez que há mudanças e movimento nos corpos logicamente é necessário haver algo que os tenha produzido. Assim, se há um objeto no mundo, é preciso que algo o tenha produzido. Desse raciocínio extrai-se a necessidade atribuída aos objetos associados por

---

<sup>37</sup> Além da nota de Débora Danowski, presente na edição brasileira do *Tratado*, existe uma nota do próprio Hume a respeito da noção de poder em Locke, presente nas *Investigações*: “Locke, em seu capítulo sobre o poder [II xxi I], diz que, ao descobrirmos pela experiência que ocorrem diversas novas produções na matéria, e ao concluirmos que deve haver em algum lugar um poder capaz de produzi-las, chegamos finalmente à idéia de poder, porém, como confessa esse próprio filósofo, nenhum raciocínio é capaz de nos fornecer uma idéia simples que seja nova e original, o raciocínio, portanto, jamais poderia ser a origem daquela idéia.” (Investigações, VII. i. p. 100).



causalidade e chega-se à idéia de conexão necessária. Entretanto, diz-nos Hume, essa conclusão é de cunho puramente racional. O que descarta esse argumento, visto que ultrapassa os limites da razão, pois essa não pode ir além do que a experiência nos fornece. Sendo assim, precisamos questionar a experiência e não buscar respostas em conclusões de caráter estritamente racional.

Outro argumento que tenta dar conta da idéia de poder e eficácia encontrada nos objetos, vem dos filósofos de linhagem cartesiana. Esses filósofos defendem a concepção de que tal poder não pode residir na matéria, visto que concebemos claramente sua essência (extensão). Vão mais longe, afirmando que por si mesma não é possível que a causa comunique movimento a qualquer dos efeitos que a ela atribuirmos. Acabam, desse modo, tendo que atribuir o poder a uma causa externa até mesmo ao mundo: Deus. Deus seria então a causa primeira, uma vez que a matéria em si mesma seria incapaz de produzir ou comunicar movimento.

(...) se consideram tal opinião absurda e ímpia, como realmente o é, direi como podem evitá-la: concluindo, desde o início, que não possuem uma idéia adequada de poder ou eficácia em nenhum objeto – pois nem no corpo nem no espírito, nem nas naturezas superiores nem nas inferiores, serão capazes de descobrir um só exemplo desse poder. (Tratado. I. iii. 14. p. 193).

Uma pista importante é-nos revelada por essa passagem: se quisermos encontrar a verdadeira origem da idéia de conexão necessária, devemos mudar nosso foco de interesse do mundo exterior para a estrutura da natureza humana.<sup>38</sup> Trazemos à tona o princípio central da argumentação humeana no que diz respeito à nossas percepções: todas as nossas idéias são derivadas de impressões. Usa essa máxima para combater a noção cartesiana de Deus, tanto quanto a noção de que a idéia de poder ou eficácia se encontra em alguma propriedade dos objetos. A existência de idéias inatas não pode ter fundamento dentro da teoria empírica, simplesmente porque se referem a algo que não possui existência concreta como, por exemplo, a idéia de Deus.

Existe ainda outro argumento que tenta encontrar a resposta da origem da idéia de poder e eficácia.<sup>39</sup> Esse argumento defende que a idéia de força ou poder chega ao nosso conhecimento através da ação da vontade. Porém, esse poder é sentido na mente

---

<sup>38</sup> Cf. Tratado da Natureza Humana. I. iii. 14. p.193.

<sup>39</sup> Tratado da Natureza Humana. I. iii. 14. p.194.

que, por sua vez, é transferido para os objetos. Hume demonstra a fragilidade desse raciocínio por considerar a vontade como fonte de tal idéia, bem como causa do movimento do corpo. Hume nos mostra que não há nada nessa relação que evidencie a necessidade da conexão entre um objeto e outro. O efeito, seja ele interno ou externo, só pode ser sentido pela experiência de sua conjunção constante com sua causa.

Hume, até aqui, preparou o terreno servindo-se da crítica daquelas tradições filosóficas que se debruçaram sobre a questão da causalidade, analisando, de um lado a esfera da experiência e de outro, a natureza da mente. Vai mostrar que da relação entre *a mente versus a experiência* se origina a idéia de conexão necessária. O ponto crucial para se definir a origem da idéia de “conexão necessária”, cujos termos “poder” e “eficácia” aparecem como sinônimos, é buscar a origem de tal idéia na experiência. Para tanto, Hume nos fornece um importante instrumento investigativo que, aliás, já mencionamos no Primeiro Capítulo: o *princípio empirista*. Basta que encontremos uma impressão de onde tal idéia tenha sido derivada para que seja determinada sua veracidade.

Apenas inferirei que, como a razão jamais pode dar origem à idéia de eficácia, tal idéia tem que ser derivada da experiência e de alguns exemplos particulares dessa eficácia, que penetram na mente pelos canais comuns da sensação ou da reflexão. (Tratado. I. iii. 14. p. 191).

Devemos recorrer à experiência, mas a via de acesso deve ser a sensação ou a reflexão, uma impressão, e não um raciocínio dedutivo derivado de uma ocorrência na experiência. O que interessa a Hume é encontrar uma produção material que seja claramente concebida e compreendida pela mente.<sup>40</sup>

Hume não quer uma solução argumentativa, mas uma solução que possua caráter empírico. É preciso experimentar a impressão responsável por originar tal idéia. Não é possível determinar o poder e eficácia de um objeto supondo que exista uma propriedade qualquer responsável por gerar outro objeto em sua estrutura natural. Não podemos dizer que seja uma qualidade do objeto. simplesmente porque não podemos ter acesso por via empírica a tal propriedade. Então, qual é o papel da experiência nesse arranjo epistemológico? A experiência nos fornece não apenas as impressões, mas também o território onde nossas percepções possam ser manipuladas pelo princípio de

---

<sup>40</sup> Oposição à solução via idéias inatas.

associação de idéias. E será justamente essa “parceria” o fator responsável por explicar a origem da ficção de que há necessidade entre os termos envolvidos na relação de causa e efeito.

A solução humeana a essa questão é sem dúvida ousada. Até então, apenas soluções metafísicas haviam sido dadas à questão da origem da idéia de poder ou eficácia das causas. A resposta encontrada na Seção XIV do *Tratado* pretende mostrar o caráter empírico da solução, uma vez que se defende a origem dessa idéia a partir de uma impressão de reflexão. Temos, mais uma vez, a conjugação entre princípios associativos e experiência como fundamento dessa questão, afastando a influência metafísica, até então fonte da maior parte das soluções filosóficas referente a esse assunto.

Hume afirma não ser de um caso particular que chegamos à idéia de conexão necessária, mas da conjunção existente entre objetos totalmente diferentes.<sup>41</sup> A repetição de casos perfeitamente similares produz algo de novo, não será a idéia de poder, mas algo que dará origem a ela. Pois o que pode produzir uma nova idéia particular, como a de poder, é uma nova impressão.

A repetição de casos perfeitamente similares não pode nunca, por si só, gerar uma idéia original que seja diferente da que se encontra em um caso particular – como já observei, e como se segue de modo evidente de nosso princípio fundamental, que **todas as idéias são copiadas de impressões**. Portanto, uma vez que a idéia de poder é uma nova idéia original, que não se encontra em nenhum caso singular e que, não obstante, surge da repetição de diversos casos, segue-se que a repetição, por si só, não tem esse efeito, devendo antes **revelar** ou **produzir** alguma coisa que seja a fonte dessa idéia. (Tratado. I. iii. 14. p. 196. **grifo nosso**).

Os diversos casos da conjunção de causas e efeitos são em si mesmos inteiramente independentes uns dos outro. Isso significa que um mesmo exemplo de conjunção constante (bilhar) poderia ter ocorrido, mesmo que todos aqueles que existiram antes não tivessem acontecido.<sup>42</sup> Nada de novo é revelado ou produzido pela conjunção constante ou pela relação de contigüidade e sucessão. Mas é da semelhança dos diversos casos de conjunção constante, que são inteiramente independentes de sua observação, que surgem as idéias de *necessidade*, *poder* e *eficácia*. Essa similaridade não faz com que tenham nenhuma influência sobre os objetos externos. Podermos dizer que não é possível

---

<sup>41</sup> Cf. Tratado da Natureza Humana. I. iii. 14. p.196.

<sup>42</sup> Cf. Tratado da Natureza Humana. I. iii. 14. p.198.

identificar a idéia de poder em um único caso singular. Há nessa operação a influência determinante do hábito ou costume.<sup>43</sup> É preciso estar atento para o fato que essa repetição não revela nada de novo nos objetos. O que faz é gerar uma impressão de reflexão na mente (propensão da mente, originada pelo costume de passar de um objeto à outro), de onde a necessidade da conjunção constante retira sua existência. Assim, a necessidade é algo próprio da mente e não dos objetos.<sup>44</sup>

Na seção VIII – *Das Causas da Crença*, Hume explora o processo cognitivo que leva uma idéia a ganhar força e, conseqüentemente, originar a crença quanto à existência dos objetos que representa. O que fará com que tenhamos uma idéia mais viva de determinado objeto será o estímulo exercido por uma impressão presente sobre a mente. Sabemos que a impressão presente possui intensidade e que faz de sua influência imediata e violenta. Isso é transmitido à idéia que faz brotar na mente, o que será seu registro. Teremos convicção quanto ao calor da chama, e dúvida quanto à existência de um unicórnio. Para transmitir maior vigor à idéia, temos uma união entre a impressão presente e a causalidade que fará com que a mente espere o aparecimento de uma idéia a qual denominamos ser seu efeito.

A causalidade leva a mente a passar da impressão presente à idéia de forma automática, no sentido mecânico do termo. O hábito é o dispositivo cuja responsabilidade é colocar em funcionamento esse mecanismo. Isso porque é o hábito que faz com que a verificação do objeto, repetidas vezes na experiência, gere a expectativa do aparecimento do outro “(...) chamamos de costume a tudo aquilo que procede de uma repetição passada, sem nenhum novo raciocínio ou conclusão (...)” (Tratado. I. iii. 7.p. 133). Quando estamos diante de um objeto qualquer, nossos sentidos são afetados pelas suas propriedades, fazendo com que a mente realize operações cognitivas. Na constatação dessas propriedades, a mente é conduzida a inferir situações que a ela estiveram ligadas em outro momento.

Um detalhe importante refere-se ao fato de tais percepções poderem deixar de se manifestar e, mesmo assim, a convicção que geraram continue a exercer influência sobre nossos raciocínios. Dessa maneira, podemos dizer que a crença surge como um

---

<sup>43</sup> Cf. Tratado da Natureza Humana. I. iii. 14. p. 197.

<sup>44</sup> Cf. Tratado da Natureza Humana. I. iii. 14. p. 199

impulso involuntário, originário de uma impressão presente ou de uma idéia presente na memória<sup>45</sup> que está sobre a atenção da mente, mas que continua a se manifestar na sua ausência. Esse processo discorre através do relato de um fato do qual não possuímos mais qualquer impressão, seja na memória ou nos sentidos, que não conseguimos representar em nossa mente, mas ao qual atribuímos alguma convicção<sup>46</sup>. Ou ainda, da sensação de bem estar que nos faz lembrar de um momento agradável de nossas vidas.

Por isso é igualmente verdadeiro que todo raciocínio acerca de causas e efeitos derivam originalmente de alguma impressão, do mesmo modo que a certeza de uma demonstração procede sempre de uma comparação de idéias, embora possa permanecer mesmo depois de esquecida essa comparação. (Tratado. I. iii. 5. p. 112).

A causalidade se envolve neste processo como disposição formadora dessa cadeia associativa, onde a crença surge como seu efeito. A mente é levada a recordar uma sensação que experimentou em situações passadas sem, no entanto, possuir a imagem deste experimento. Isso é o mesmo que dizer que: a associação ocorre com idéias que não possuem as imagens dos objetos que representa, pois o que a mente percebe são apenas os seus efeitos.

Explorando a relação de causa e efeito como fonte que dá origem à crença, trataremos à tona a idéia de “conjunção constante” entre dois objetos. A conjunção constante é o princípio que nos faz conceber um objeto ligado ao outro por meio da relação de causa e efeito. Sua presença é percebida quando, através da experiência, constatamos inúmeras vezes que um objeto acompanha o outro. Essa operação gera um efeito na imaginação, tendo a causalidade como princípio operante. Evidentemente, a relação causal não pode transmitir força às idéias da imaginação. Tendo a experiência como auxiliar, é possível fazer com que acreditemos nos objetos que representa, desde que, pela experiência, constatemos inúmeras vezes a conjunção constante entre dois objetos. A constatação, por diversas vezes, de um determinado fenômeno causal, faz com que, ao verificarmos a presença de um objeto, tenhamos forte expectativa quanto ao aparecimento daquele que no passado o acompanhou. Dessa expectativa, deriva a crença

---

<sup>45</sup>Kemp Smith ressalta a importância da memória na composição da inferência causal, e conseqüentemente da crença natural, por preservar as percepções, faze-las sempre presentes à mente. Cf. KEMP SMITH, Norman. **The Philosophy of David Hume**, p. 236.

<sup>46</sup> Cf. Tratado da Natureza Humana, I, iii, 5, p. 114.

de que o futuro será assim como foi o passado. A consolidação da conjunção constante só é possível pela experiência, espaço onde os eventos são percebidos.

## 2.2 – Hábito e inferência causal

A crença é fruto de um mecanismo em que a relação de causa e efeito constitui sua espinha dorsal. Esse mecanismo é a inferência causal, cujo funcionamento depende de um princípio que gere a expectativa de que determinado objeto aparecerá quando aquele outro a ele ligado pela causalidade estiver presente à mente. Falamos aqui do hábito. Sem ele, a mente apenas passaria de um objeto a outro, sem que houvesse a expectativa de seu aparecimento. A inferência causal só ocorre caso o hábito exerça sua influência, determinando a passagem de um objeto ao outro.

O hábito em Hume deve ser compreendido como um princípio da natureza humana, devido ao seu funcionamento mecânico, independente de vontade ou decisão de caráter racional.<sup>47</sup> Apesar de ser um princípio da natureza humana, o hábito não é algo que faz parte dessa natureza, como que possuindo um lugar determinado, passível de localização em alguma região do corpo humano. O hábito deve ser compreendido como uma propriedade que, ao entrar em contato com a experiência, produz um determinado efeito. Essa relação entre hábito e experiência pode ser compreendida através da imagem de dois agentes químicos que, ao entrarem em contato um com o outro, produzem uma determinada reação. Reação que, nesse caso, é a capacidade de projetar os acontecimentos do passado para o futuro.

Para tornarmos mais claro o papel do hábito na formação da crença a partir da inferência causal, retornaremos ao debate acerca da natureza da noção de conexão necessária. Como campo de investigação, utilizaremos *Investigações*.

---

<sup>47</sup> Essa interpretação do hábito enquanto princípio da natureza humana está em comum acordo com a interpretação oferecida por João Paulo Monteiro em seu artigo *Kant leitor de Hume* (Hume e a Epistemologia, 1984, p. 93 – 108). O autor do artigo defende que a noção de hábito nas *Investigações Sobre o Entendimento Humano* possui um outro sentido, considerado como um princípio, uma faculdade da natureza humana “uma espécie de instinto natural”. Esse segundo sentido o desvincula por completo da experiência, fazendo com que seja pré-condição desta e não uma decorrência da mesma. E assim sendo o hábito desempenha um papel transcendental, sem o qual seria impossível a realização da inferência causal.

O próximo passo dado por Hume, consiste em analisar os argumentos presentes na tradição filosófica elaborados por aqueles filósofos que acreditaram ter encontrado um ponto final para a questão sobre a origem da idéia de poder. A análise física dos objetos demonstra não ser possível determinar a qualidade responsável por gerar a idéia de conexão necessária entre dois objetos. Portanto, a investigação deve se voltar à reflexão sobre as operações da mente e apontar para a solução em alguma impressão interna, de onde essa idéia possa ter sido copiada.

Uma maneira de resolver essa dificuldade seria aceitarmos que a vontade é responsável por levar nossos órgãos ao movimento. Esse ato da vontade é percebido pela consciência, que, por sua vez, seria responsável por originar a idéia de conexão necessária.

Um ato de volição produz movimento em nossos membros ou faz surgir uma nova idéia em nossa imaginação. Essa influência da vontade nos é dada a conhecer pela consciência. Dela adquirimos a idéia de poder ou energia, e ficamos certos de que nós próprios e todos os outros seres inteligentes estamos dotados de poder. (Investigações. VII. i. p. 100).

É o mesmo que atribuímos esse poder a nós mesmos. Sendo assim, essa idéia deve ser uma idéia de reflexão, conclui o filósofo escocês, pois tira sua existência de uma reflexão acerca da origem do poder de produção dos objetos.<sup>48</sup> Oferece-nos uma análise de alguns argumentos que pretendem dar conta do problema referente à origem da idéia de necessidade a partir da consciência sobre os atos da vontade. O primeiro argumento se refere à influência da volição sobre os órgãos do corpo. Como todo e qualquer acontecimento natural, ele é conhecido apenas pela experiência, e não há qualquer poder capaz de ser observado na causa. Isso porque estamos plenamente conscientes do movimento de nossos órgãos derivado de nossa volição, porque podemos considerar haver um vínculo de necessidade entre a vontade e a ação realizada a partir dela.

---

<sup>48</sup> É no mínimo surpreendente essa classificação para as idéias. Até então, idéias eram apenas idéias. não fala de idéias de reflexão. A distinção feita no Tratado restringe-se à classe das impressões. Essas sim se dividem em impressões de reflexão e impressões de sensação. Entretanto, as impressões de reflexão são idéias, mas elas não derivam de alguma reflexão teórica, mas, pelo fato de serem também idéias, das impressões de sensação. Contudo ele diz claramente que “Essa idéia (de poder), então, é **uma idéia de reflexão**, dado que a obtemos refletindo sobre as operações de nossa própria mente e sobre o comando que a vontade exerce tanto sobre os órgãos do corpo como sobre as faculdades da alma.” (Investigações. VII. i. p. 100). Contudo a *idéia de reflexão* não figura entre as idéias originadas das impressões. Nesse caso deve ser afastada do conjunto das idéias cuja origem é assegurada pelas impressões. A idéia de poder pertence desse modo ao conjunto das idéias *ficcionais*, num sentido forte, como as idéias de Deus, substância e do eu.

O argumento que defende a vontade como fonte da necessidade de um objeto ser a causa de outro, de ser à vontade a causa do movimento de um dos nossos membros, é descartado, uma vez que não podemos determinar qual poder promove essa ação. Isso ocorre porque a consciência de ser a vontade responsável pelo movimento de alguns de nossos órgãos não pode, ainda assim, determinar a origem desse poder. Tal consciência nos prende ao instante em que o movimento ocorre. É apenas a constatação, pela experiência, de um acontecimento. O fato é que não podemos explicar essa operação. Ela escapa à nossa compreensão, pois essa inferência se realiza a partir de outra via responsável por nos levar a esperar que, de uma decisão da vontade, siga determinada ação. Isso nos leva a ultrapassar a constatação imediata do que é dado pela experiência se deve ao hábito, e é esse o ponto que nos interessa no momento ao analisarmos a noção de conexão necessária. A passagem abaixo corrobora nossa perspectiva:

O movimento de nosso corpo segue-se ao comando de nossa vontade; disso estamos conscientes **a cada instante**. Mas os meios pelos quais isso se realiza, a energia pela qual a vontade executa uma tão extraordinária operação, tudo isso está tão longe de nossa **consciência imediata** que deve para sempre escapar às nossas mais diligentes investigações. (Investigações. VII. i. p. 101).

O resultado da influência do hábito é fazer com que a mente, no momento em que tem diante de si determinado objeto, espere o aparecimento daquele outro, o qual se verificou por certo número de vezes estar ligado ao primeiro. As pessoas, quando guiadas pela natureza humana – o que significa aqui não se servirem da razão para pesar suas decisões acerca das ações que pretendem realizar –, agem de acordo com o hábito. Sua influência é responsável pela expectativa de que as coisas procedam no futuro, assim como ocorreram no passado.

Elas adquirem, por um longo hábito, uma disposição mental que, tão logo se apresente a causa, fá-las esperar com segurança o efeito que habitualmente a acompanha e mal supõem como possível que qualquer outro acontecimento pudesse dela resultar.<sup>49</sup> (Investigações. VII. i. p. 106)

A conjunção constante entre os objetos tem, no hábito, um fato importante em sua constituição. A necessidade atribuída à conexão entre os objetos deixa de possuir um caráter contingente, passando a ser explicada a partir do funcionamento da natureza humana. Mostrado ser a noção de necessidade um castelo de cartas, o qual desmorona ao mais leve “sopro” do empirismo humeano, afirmamos a capacidade de ultrapassar os fatos

---

<sup>49</sup> Faz menção pela primeira vez à origem da idéia de conexão necessária



oferecidos de modo imediato pela experiência. Esperamos uma situação futura, cremos que as coisas acontecerão de certa forma. Somos capazes de afirmar o futuro baseados nos dados que o passado nos forneceu.

Hume mostra que nossas ações referentes à satisfação de nossas necessidades mais vitais não estão pautadas em raciocínios ou qualquer conclusão extraída de uma análise racional, mas da influência de um mecanismo epistemológico, o qual opera de forma vegetativa, agindo sobre o espírito humano do mesmo modo como nossos órgãos garantem o funcionamento de nosso corpo.

“Com efeito, sempre que a repetição de algum ato ou operação particular produz uma propensão de renovar o mesmo ato ou operação sem que sejamos impelidos por qualquer raciocínio ou processo do entendimento, dizemos que essa propensão é um efeito do hábito. (Tratado. I. iii. 10. p. 151).

É preciso que o hábito atue sob a relação de causa e efeito, proporcionando a inclinação da mente a esperar que o acontecimento se repita mais uma vez. Essa passagem só é possível através da atuação do hábito, princípio da natureza humana responsável por fazer com que a mente realize conexões de natureza causal. A experiência só nos revela algo de novo porque o hábito faz com que seja um terreno fecundo para que se dê a inferência causal. Assim, o hábito foi definido por Hume:

É aquele princípio único que faz com que nossa experiência nos seja útil e nos leve a esperar, no futuro, uma seqüência de acontecimentos semelhantes aos que se verificaram no passado. (Tratado. I. iii. 10. p. 152).

A experiência encontra, no hábito, o princípio que lhe dá vida e permite à natureza humana, através das operações realizadas pelos princípios associativos, constituir-se enquanto tal e tenhamos organizado o funcionamento do entendimento humano. Sem o hábito, nenhuma inferência seria possível. Entenda-se inferência, aqui, não apenas como a capacidade de passar de um objeto a outro, com ele relacionado por causalidade, mas a passagem da mente de um objeto a outro a partir da expectativa de que, do objeto presente aos sentidos, um outro apareça em seguida.

Caso tal inferência fosse baseada exclusivamente pela causalidade, nenhuma convicção seria possível, pois a mente apenas faria passar de um objeto a outro, porém, a expectativa não seria gerada, já que a propensão surge apenas da repetição da experiência. Vejamos isso pelas palavras de Hume:

Mas ninguém, ao ver um único corpo mover-se depois de ser impelido por outro, poderia inferir que todos os corpos se moverão sob um impulso semelhante. Todas as inferências derivadas da experiência, por conseguinte, são efeitos do costume e não do raciocínio. (Tratado. I. iii. 10. p. 152).

Temos essa perspectiva reforçada nas *Investigações*, onde é afirmada a impossibilidade da causalidade, sozinha, gerar uma convicção forte o bastante a ponto de fazer com que a mente possa, da presença de um objeto, esperar o aparecimento de outro. Trouxemos para ilustrar essa consideração, a seguinte passagem:

Parece que, em casos isolados de operação de corpos, jamais podemos descobrir, mesmo pelo exame mais minucioso, algo além de um simples acontecimento seguindo-se a outro, e não somos capazes de apreender qualquer força ou poder pelo qual a causa operasse, ou qualquer conexão entre ela e seu suposto efeito. (Investigações.. VII. i. p. 112).

Analisando separadamente os termos relacionados por causalidade, nada nos leva a transcender os dados disponibilizados pela experiência e fornecidos à mente através dos sentidos. O hábito faz com que a mente ultrapasse aquilo que nos é dado de modo imediato pela experiência. A barreira do imediato é vencida porque o hábito nos leva para além do que nos é dado. Adicionado à causalidade, torna completa a inferência causal e podemos, desse modo, projetar o presente na direção do que está por acontecer.

### **2.3 – A Razão destronada**

Talvez os leitores e filósofos em meados do século XVIII tenham se sentido um pouco menos humanos e mais próximos aos demais animais. Isso porque David Hume publicava, aos vinte cinco anos, seu *Tratado da Natureza Humana*. Nesse livro, o autor faz uma crítica contundente à razão, defendendo serem outros os princípios responsáveis por guiar a vida humana. Os escritos de David Hume dirigidos à investigação da maneira como se dá a formação do conhecimento humano, procuram destronar a Razão, até então vista como faculdade central no arranjo epistemológico humano. Esse arranjo foi explicado por diversos filósofos, sempre tendo na razão o fundamento de todo nosso conhecimento<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Cf. RIBEIRO DE MOURA, C. A, in: Racionalidade e Crise, Crítica Humeana da Razão. p.111 – 132.

A razão passa a ser uma faculdade cuja importância em relação às outras não é maior, tendo uma função determinada que só ela pode exercer. Em compensação, as decisões feitas referentes à manutenção da vida não estão amparadas nos poderes e qualidades da razão. Esses são incapazes de fornecer leis universais que possam garantir segurança quanto aos fatos. A razão por si só não pode garantir as condições de um conhecimento seguro. Isso porque Hume empreende um corte epistemológico estabelecendo as fronteiras entre o contingente e o necessário. Assim de um lado o conhecimento é formado pelas *relações de idéias* e de outro pelas *questões de fato*. As proposições pertencentes à primeira espécie, “(...) podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, sem dependerem do que possa existir em qualquer parte do universo” (Investigações. IV. i. p.53) temos como exemplo as ciências da Álgebra, Aritmética e Geometria. Nelas, é impossível pensar contraditoriamente. Nas questões de fato ocorre justamente o contrário, pois tanto a confirmação de um fato quanto seu oposto possui o mesmo grau de inteligibilidade. O que fará com que uma questão de fato tenha maior grau de evidência que outra é a sua ocorrência constatada na experiência. Elas precisam passar pelo crivo da experiência para que possam transmitir alguma segurança com relação a elas.

Toda crença numa questão de fato ou existência real é derivada de algum objeto presente à memória ou aos sentidos e de uma conjunção habitual entre esses objetos e algum outro (Investigações. IV. i. p.53)

Não havendo condições epistemológicas que garantam o surgimento de proposições necessárias quanto aos fatos, outra teoria deve dar conta das bases de um conhecimento seguro. A noção de natureza humana é por Hume elaborada a fim de suprir esse espaço deixado pela insuficiência da razão ao operar na esfera das questões de fato. Em tais circunstâncias a natureza humana deve ser entendida como o funcionamento conjunto de princípios e faculdades.

Ao formular a estrutura da natureza humana, Hume traz à superfície questões preocupadas em mostrar que a regularidade percebida pela mente nos eventos resulta de operações que independem de nossa avaliação racional. Assim, é preciso devolver ao campo das questões de fato alguma evidência, algo que possa fornecer estabilidade ao conhecimento. Nesse contexto a crença aparece como resultado de uma atividade cognitiva e pode transmitir segurança à mente quanto os eventos do mundo. A crença

fornece o grau de certeza quanto aos fatos. Nesse sentido, crer consiste em um sentimento cuja formação é independente de decisões originadas de especulações racionais, sua possibilidade liga-se à noção de natureza humana elaborada por Hume.

A experiência surge como nova base do conhecimento, mas configurada de modo distinto daquele dado por filósofos que a relacionam com a atividade racional. Ela agora se alia aos mecanismos associativos. Hume defende uma tese central quanto a esse ponto: a de que “(...) as causas e os efeitos não podem ser descobertos pela razão, mas sim pela experiência (...)”. (Investigações. IV. i. p. 62). Podemos, então, dizer que concebemos a relação de causa e efeito através da experiência, ou seja, verificando a ligação existente entre os objetos.

A crença deve ser considerada fruto da causalidade conjugada com o hábito e uma percepção imediata o que significa observar os fatos com olhos adaptados a certa realidade. Adaptação compreenda-se como um conceito que se relaciona diretamente àquilo que é natural. Quanto a essa característica de independência de certas ações humanas com relação às decisões de cunho racional podemos ter na seguinte frase uma boa imagem: “O costume age antes que tenhamos tempo para refletir.” (Tratado. I. iii. 8. p. 134).

A explicação referente às decisões que tomamos, diz-nos Hume, reside num princípio da natureza humana e não sobre um fundamento racional. Essa tese mostra o tom ousado da filosofia humeana, ao lançar duras críticas ao conhecimento racional. Visto que a solução cartesiana ao problema da segurança quanto os dados extraídos da experiência, pela operação exclusiva da razão que havia estabelecido as verdades formais que poderiam garanti-los, parecia estar bem consolidada. Em seu artigo *A Crítica Humeana da Razão* Carlos Alberto Ribeiro de Moura ressalta que o corte epistemológico humeano não era apenas um meio de denunciar a metafísica como um pseudo – conhecimento ou abuso da linguagem, mas afastar “(...) aquela **mathesis universalis** que Descartes apresentava como a “fonte” de todos os conhecimentos humanos, “ciência” que

deveria “conter os primeiros rudimentos da razão humana e estender-se até fazer surgir verdades em não importa qual tema<sup>51</sup>”.

Essa concepção filosófica dominou o pensamento do século XVII, até culminar no ápice de sua influência no século XVIII com a proliferação das idéias iluministas. O peso humeano surge devido à reorganização epistemológica proposta com a elaboração da noção de natureza humana própria ao seu pensamento. A razão é colocada entre os limites da natureza humana, retirando-a do pedestal que fora colocada. Exposto o equívoco inerente à concepção que determinara a superioridade da razão frente às demais faculdades fica claro que sua diferença é questão de qualidade e não de superioridade. Essa atitude teórica valoriza as faculdades e mecanismos cognitivos a partir de uma visão conjuntural, mostrando-nos a incoerência de considerar qualquer uma delas como um agente que exerce isoladamente seu poder sobre a mente e demais faculdades.

Exclui-se então, quaisquer tentativas de defesa do conhecimento por meio do raciocínio a priori. Percebemos essa exclusão caso recorrermos àqueles acontecimentos inusitados, como por exemplo, alguns experimentos científicos que, desligados da vida ordinária, são mais facilmente associados à idéia de que todo nosso conhecimento se origina da experiência. Ocorre de modo diferente ao considerarmos sobre o ponto de vista dos fatos com os quais convivemos desde a infância. Estes parecem fazer parte de nossa estrutura cognitiva de modo tão íntimo, que acabamos por considerá-los inatos. Isso pode nos levar a considerar certos fatos e idéias constituições da razão.

A crença tendo no hábito seu traço originário mais marcante e, visto ser na experiência que o hábito se manifesta através da atividade da relação causal, ela acaba por se confundir à vivência ordinária. Essa característica só vem a confirmar a força desses princípios e a incapacidade da razão de se sensibilizar quanto a sua manifestação. Vemos em Hume a incapacidade da razão em julgar e transmitir regularidade às questões de fato. Essa tarefa limita-se a um mecanismo cognitivo, que opera no sentido de nos levar a ação.

Hume então, nos oferece o sentimento, meio pelo qual percebemos e sentimos o que é e como atua a crença. Essa totalmente desvinculada da influência racional levamos a uma teoria do conhecimento natural à medida que a impressão funciona como mola

---

<sup>51</sup> RIBEIRO DE MOURA, Carlos Alberto. Racionalidade e Crise p.115.

propulsora do sistema associativo. Dar à crença um formato sensitivo significa dizer que é impossível compreendê-la racionalmente. A crença é posicionada dentro de uma situação em que crer não depende de uma decisão; antes, acreditamos pura e simplesmente em determinado evento, sem que haja qualquer reflexão prévia.

Desse modo a crença não passa de uma maneira especial da mente para conceber uma idéia.

Confesso que é impossível explicar perfeitamente essa sensação ou maneira de conceber. Podemos empregar palavras que expressem algo próximo a isso. Mas seu nome verdadeiro e apropriado é crença, termo que todos compreendem suficientemente na vida comum. (Tratado. I. iii. 7. p. 127)

Como foi dito, no campo das questões de fato a razão é incapaz de constituir algum grau de certeza quanto aos eventos constatados pela experiência. Não havendo contradição entre as proposições referentes a fatos a razão acaba concebendo com o mesmo grau de realidade toda e qualquer proposição construída a partir da experiência. Podemos considerar esse conhecimento probabilístico já que as constatações feitas através da experiência são o fator que determina sua verdade ou falsidade de uma proposição. Acrescenta-se a essa característica uma outra em que nossas faculdades são falíveis e incertas. Ao chegarmos a algum juízo sobre determinado acontecimento devemos compará-lo a outros a fim de verificar se podem ser considerados verdadeiros.

Desse modo, todo conhecimento degenera em probabilidade; e essa probabilidade é maior ou menor, segundo nossa experiência da veracidade ou falsidade de nosso entendimento e segundo a simplicidade ou complexidade da questão. (Tratado. I. iv. 1. p. 213).

Mesmo o cientista ao alcançar um resultado qualquer não o acolhe como certo de imediato. Será o assentimento dos colegas, a resistência de sua descoberta a novas situações os responsáveis por conduzirem-no a um grau mais elevado de confiança. Essa evidência é derivada de novas probabilidades que conduzem a um aumento gradual da certeza, pois vão sendo adicionadas de modo a gerar um caráter positivo da teoria. Tais probabilidades surgem da UNIÃO CONSTANTE entre causas e efeitos, de acordo com a experiência e a observação passada.

Ora, é evidente que esse aumento gradual da certeza não é senão a adição de novas probabilidades, e deriva da união constante de causas e efeitos, de acordo com a experiência e observação passada. (Tratado. I. iv. 1. p. 213).

Essa passagem do *Tratado* mostra que a certeza possui caráter contingente em Hume. Sempre será possível que uma probabilidade substitua a outra, porém o sentimento permanece podendo superar a certeza alcançada pela via racional: “(...) sei que é assim, mas não sinto assim”<sup>52</sup>. Lembremos do exemplo do contador que não confia na precisão dos números quando estes estão envolvidos em cálculos extensos e a fim de solucionar a questão criam registros onde contabilizam os resultados. Todo raciocínio e conhecimento acabam desse modo como probabilidade<sup>53</sup>.

A soma das probabilidades confirmada pela experiência soma-se às outras, constituindo uma evidência ou certeza, em outros termos: constituem o conhecimento. Extraímos daí a seguinte questão: um único caso que contrarie esse conhecimento, essa soma de probabilidades, é o bastante para aniquilar a evidência gerada pelas probabilidades já somadas? Ou seriam necessárias inúmeras probabilidades negativas que se somassem a ponto de contrariar aquele conhecimento e ter força superior para aniquilá-lo? Nossa questão se justifica na medida em que Hume admite a possibilidade do conhecimento se degenerar em probabilidade, o que, a meu ver, significa uma gradual perda de força.

Tomamos a liberdade de considerar a soma das probabilidades como a constituição de uma evidência ou certeza a partir do argumento em que Hume diz que, para o todo ser constituído de modo positivo, é preciso que suas partes também o sejam. O exemplo dado é o da longa seqüência de números adicionados que pode ser reduzida a dois únicos números. Sendo uma das adições verdadeiras, as demais também devem ser, pois não é possível que o todo seja diferente de suas partes. Já o fato de considerar que a soma das probabilidades corroboram um fato como conhecimento, nós o extraímos da evidência e certeza gerados pelas constatações efetuadas.

A probabilidade se apresenta como uma espécie de evidência natural e que o conhecimento se reduz a isso. Então, o conhecimento, por poder ser reduzido a isso, só pode ser formado por essas evidencias naturais, embora seja distinto delas. Assim, qualquer juízo referente ao conhecimento ou à probabilidade deve corrigir o primeiro

---

<sup>52</sup>Cf. ALBIERI, Sara, **Crença e Aceitação: A Teoria Humeana da Crença como Conhecimento Confiável**. In *Ensaaios Sobre Hume (II Colóqui Hume)*, p. 84.

<sup>53</sup> Cf. *Tratado da Natureza Humana*, I, iv, 1, p. 213.

juízo acerca da natureza do objeto através de um juízo referente à natureza do entendimento. As opiniões de um homem mais experiente e inteligente são mais firmes que a de um homem ignorante e com pouca experiência. Sua força é proporcional ao grau de razão e experiência que cada um possui. Entretanto, a força de tais opiniões jamais pode ser completa, pois mesmo um homem desse tipo se lembra de ter cometido erros no passado. E, ao estar ciente disso, sabe que pode incorrer em erro mais uma vez. Diz que dessa consideração surge outra que vai corrigir a primeira. Essa correção parece ser a comprovação de algo que vai contrariar a primeira constatação. Assim, um homem que teve corroborada determinada opinião (probabilidade), pode tê-la refutada por uma constatação contrária (probabilidade corretiva), que assume seu lugar. E essa nova probabilidade pode ser refutada em outro momento e assim por diante.

Assim como a demonstração está sujeita ao controle da probabilidade, assim também a probabilidade está sujeita a uma nova correção por um ato reflexivo da mente, cujo objeto é a natureza de nosso entendimento, bem como nosso raciocínio baseado na primeira probabilidade. (Tratado da Natureza Humana. I. iv. 1. p. 215).

Hume ainda nos oferece uma série de circunstâncias que nos conduzem a uma incerteza ou dúvida total. Descobre-se na probabilidade a “incerteza original inerente ao objeto”, “uma nova incerteza, derivada da fraqueza da faculdade de julgar” (*Tratado. I. iv. p. 215*). Uma vez ajustadas essas duas incertezas, somos levados pela razão a somar outra incerteza “derivada da possibilidade de erro em nossa estimativa da verdade e da fidelidade de nossas faculdades”. (*Tratado. I. iv. p. 215*). Desse modo, a cada aparecimento de uma nova solução por consistir uma probabilidade, uma nova dúvida surge e, dessa dúvida, uma nova solução, e daí uma nova dúvida ao infinito. Ao refletirmos sobre a falibilidade natural de nosso juízo, somos lançados numa situação circular em que não há certeza, pois a cada certeza erguida, tem-se originada uma nova dúvida ou certeza contrária que anula a primeira evidência destruindo nossa crença inicial, por mais forte que tenha sido.

Vemos desse modo que, pela razão, somos lançados constantemente à dúvida, uma vez que a destruição da evidência constituída num primeiro momento pode ser descartada por uma nova evidência que a contrarie. Pela razão, estaríamos presos a um ceticismo constante denominado por Hume de “ceticismo total”. A crença aparece como evidência possível no campo do contingente permitindo à razão atuar em mundo de



objetos organizados, “(...) agora sim metodizando e corrigindo constantemente nossas inferências, mas não o mecanismo de fazê-las<sup>54</sup>”.

Hume combate esse ceticismo total ao demonstrar que ninguém pode seguir essa espécie de doutrina, simplesmente porque somos trazidos à realidade pela força incomparável da natureza. Não podemos deixar de considerar um objeto de modo mais forte que outro quando esse deriva da sua conjunção constante aliada a uma impressão presente e reforçada pelo hábito.<sup>55</sup> Do mesmo modo, não podemos deixar de respirar, de enxergar um objeto quanto lançamos nosso olhar sobre ele ou de pensar quanto estamos despertos. Temos então a contrapartida desse ceticismo na afirmação de um naturalismo, ou seja, de ser a natureza humana o guia da vida humana. Frente à sua força, o ceticismo total é impotente, suas dúvidas facilmente dissolvidas.

O objetivo de Hume ao expor os princípios desse ceticismo é corroborar em sua hipótese de que “nossos raciocínios acerca de causas e efeitos derivam unicamente do costume; e que a crença é mais propriamente, um ato da parte sensitiva do que da parte cogitativa de nossa natureza” (*Tratado. I. iv. p. 217*). Separa os campos da natureza sensitiva e da natureza cogitativa. Nossa “parte cogitativa”, por mais forte que sejam suas conclusões, em nada podem influenciar nas operações de nossa “parte sensitiva”. Isso porque cada novo juízo reflexivo efetuado destrói aquele que o precedeu, sendo essa atividade algo constante. Quando repetido inúmeras vezes, destrói qualquer evidência que possamos ter, bem como toda crença e opinião.

Caso a crença tivesse sua origem num simples ato do pensamento independentemente de qualquer maneira peculiar de concepção ou adição de vivacidade, haveria uma total suspensão do juízo, pois ela se auto destruiria constantemente. Crer é algo que não podemos nos livrar e a razão não pode tocar, pois, o ato instintivo não pode se dar ao luxo da reflexão.

---

<sup>54</sup>Cf. ALBIERI, Sara, **Crença e Aceitação: A Teoria Humeana da Crença como Conhecimento Confiável**. In *Esaios Sobre Hume (II Colóqui Hume)*, p. 87.

<sup>55</sup> Quanto ao aspecto naturalista da filosofia de Hume, ressaltamos a importância das obras de Norman Kemp-Smith (1964) e Barry Stroud (1977).

Em seu artigo *Crença e Aceitação: A Teoria Humeana da Crença como Conhecimento Confiável*<sup>56</sup>, Sara Albieri nos mostra que a teoria da crença em Hume pode atender as exigências da tradição epistemológica as quais enquadram o conhecimento definindo-o como “crença verdadeira e justificada”. Só assim seria possível garantir à teoria da crença humeana status epistemológico. O artigo mostra a dependência que há de parte da razão do conceito de crença, claro que dentro dos limites da epistemologia humeana. Mesmo que o intelecto tenha alcançado um grau de evidência bastante forte e livre de qualquer dúvida, ainda existe a possibilidade de sentir algo contrário a essa constatação racional: “(...) sei que é assim, mas não sinto assim<sup>57</sup>.” A contribuição de Hume para a epistemologia, segundo Sara Albieri, reside no fato de relacionar “a exigência de justificação” aos princípios de sua teoria da crença. Estaria assim garantida sua relevância para o debate epistemológico. Partindo para a crença causal, lembra-nos ser o hábito o responsável por garantir seu fundamento. O hábito nesse caso deve ser compreendido enquanto princípio da natureza humana. Não há influência da razão, “não há uma operação do raciocínio capaz de fundá-la de modo necessariamente lógico<sup>58</sup>.” Para não abandonar a noção de justificação, Hume propõe que sejam examinadas as circunstâncias de formação da crença, pois só assim seria possível atender aos critérios da terceira condição: S está justificada em crer que P. E S está justificado em crê que P simplesmente porque a natureza não lhe dá outra opção. “Antes, são princípios da nossa natureza que agem sobre a experiência para formar crenças de modo involuntário e irresistível<sup>59</sup>.” A crença acaba por ser responsável pela organização dos objetos no mundo, o que constituiria a condição para que a razão opere devidamente. A razão depende da natureza para que possa atuar. “E só no mundo dos objetos organizados pela crença ela (a razão) pode atuar, agora sim metodizando e corrigindo constantemente nossas inferências, mas não o mecanismo de fazê-las<sup>60</sup>”. Sara Albieri procura garantir à teoria da crença

---

<sup>56</sup>Cf. ALBIERI, Sara, **Crença e Aceitação: A Teoria Humeana da Crença como Conhecimento Confiável**. In *Esnsaios Sobre Hume (II Colóqui Hume)*.

<sup>57</sup> Cf. ALBIERI, Sara, **Crença e Aceitação: A Teoria Humeana da Crença como Conhecimento Confiável**. In *Esnsaios Sobre Hume (II Colóqui Hume)*, p. 83.

<sup>58</sup> Cf. ALBIERI, Sara, **Crença e Aceitação: A Teoria Humeana da Crença como Conhecimento Confiável**. In *Esnsaios Sobre Hume (II Colóqui Hume)*, p. 84.

<sup>59</sup> Cf. ALBIERI, Sara, **Crença e Aceitação: A Teoria Humeana da Crença como Conhecimento Confiável**. In *Esnsaios Sobre Hume (II Colóqui Hume)*, p. 86.

<sup>60</sup> Cf. ALBIERI, Sara, **Crença e Aceitação: A Teoria Humeana da Crença como Conhecimento Confiável**. In *Esnsaios Sobre Hume (II Colóqui Hume)*, p. 87.

humana status epistemológico. Esse esforço é de grande importância, pois combate a idéia de que a noção de crença em Hume não passaria de mera teoria psicológica, o lado ruim da filosofia humana como queriam os neopositivistas. A leitura do artigo deixa claro que as exigências epistemológicas são satisfeitas por Hume quanto à temática da crença, minimiza tais críticas e a crença se apresenta como conhecimento confiável.

Considerando-o como sendo regulado por causas contrárias das quais umas tem a verdade e outras o erro ou a falsidade. E nesse caso, contrapondo essas causas contrárias, ocorre a diminuição, por meio de uma nova probabilidade, daquela conclusão inicial que está sujeita ao mesmo decréscimo que se estende ao infinito. É lançada a seguinte questão: “como pode acontecer que, com tudo isso, conservemos um grau de crença suficiente para nosso propósito, seja na filosofia seja na vida comum”? (*Tratado. I. iv. p. 218*)

A resposta de Hume recai sobre uma artificialidade decorrente desse distanciamento da evidência original, que torna as idéias obscuras por exigir da mente um esforço maior para concebê-las. A força das percepções está na facilidade com que a mente pode concebê-las. Se essa exigência não é satisfeita, a concepção é penosa. Isso faz com que as idéias sejam sentidas de maneira embaçada e obscura. Qualquer esforço do pensamento que venha atrapalhar a operação de nossos sentimentos pode prejudicar a crença, anulando-a. Isso porque a crença depende do fato de que a operação do entendimento transcorra fácil e naturalmente. O esforço em excesso da imaginação atrapalha o fluxo de nossas paixões e sentimentos. Entretanto, como as paixões da alma podem atrapalhar a reflexão sutil, essa espécie de operação da mente pode ser prejudicial às primeiras. Ou seja, a mente só pode concentrar seus esforços sobre uma única ação, subtraindo-a de todas as outras. Quando há duas operações da transição de uma ação à outra, ocorre também de haver a transformação da disposição, impedindo-nos de realizar essa transição subitamente ou ainda de executar ambas ao mesmo tempo.

Não é de admirar, portanto, que a convicção decorrente de um raciocínio sutil diminua proporcionalmente ao esforço realizado pela imaginação para penetrar o raciocínio e concebê-lo em todas as suas partes. (*Tratado I. iv. p. 219*).

O naturalismo humeano se impõe sobre o ceticismo quanto à manutenção da vida humana, sendo que os trechos acima e abaixo são a prova de que a força da natureza

se impõe com toda sua força permitindo um fluxo fácil e tranqüilo do pensamento. A crença só pode surgir desse mecanismo simples, porém eficaz quanto à manutenção de nossos pensamentos.

A crença, sendo uma concepção vívida, jamais pode ser completa se não estiver fundada em algo natural e fácil. (Tratado. I. iv. p. 219).

Tem-se, desse modo, censurada a reprovação dos cétricos feita sem análise detalhada de suas concepções, pois os argumentos que defendem a sua constante auto-aniquilação são um tanto equivocados. A força dos raciocínios cétricos corroboraria a força e autoridade da razão. Contudo, sendo fracos, jamais ganhariam força suficiente para destituir as conclusões do entendimento. Isso porque os argumentos cétricos não encontram força para se impor. São destruídos pela própria sutileza, pois oscilariam constantemente entre forte e fraco.

## Capítulo III

### Crença e Ficção

#### 3.1 – Impressão de reflexão em Hume

Exploraremos a noção de impressão de reflexão, que desperta a sensação de ambigüidade acerca de seu sentido. A análise dessa noção é importante para nossa investigação por ser condição para compreender certo sentido de ficção em Hume. Além disso, essa análise aponta para um lado da epistemologia de Hume que depende de uma explicação quase fenomenológica do modo como se constitui a unidade daquilo que percebe a mente. A descontinuidade de nossas percepções identificada pela conduta cética da investigação esbarra em uma dificuldade resolvida apenas pela escolha de um outro método investigativo, que apaga os vestígios de uma experiência fragmentada apontada pelo ceticismo. Estamos nos referindo ao naturalismo humeano, que vem harmonizar nossa experiência perceptiva.

O naturalismo nos revelará um mundo ficcional o qual corresponde àquilo que o senso comum denomina “realidade”. É espantoso chegar à conclusão que todo nosso comportamento diante do mundo depende de ficções.

Existem dois sentidos da noção de impressão de reflexão em David Hume. Podemos observar dois momentos no *Tratado* que retratam esse duplo sentido. O primeiro deles encontra-se na segunda seção da primeira parte do livro I, intitulada *Divisão do mesmo tema*, e o segundo sentido na seção XIV da terceira parte do mesmo livro, cujo título é *Da idéia de conexão necessária*. Havendo dois sentidos se faz necessário apontar suas características para que um sentido não seja trocado pelo outro.

Logo no início do *Tratado*, na Seção I da Parte I do Livro I nos deparamos com essa noção, e sua análise acaba por nos conduzir novamente ao encontro do princípio

empirista. Logo no primeiro capítulo apresentamos o princípio empirista que explica a forma como Hume compreende aquilo que considera ser a percepção humana. Tal princípio postula que na mente humana se apresentam duas espécies de percepção cuja distinção é demarcada pelo grau de vivacidade particular a cada uma delas: as impressões (mais fortes) e as idéias (mais fracas).<sup>61</sup> A partir dessas considerações estabeleceu também o princípio de anterioridade entre as percepções. Que é a regra segundo a qual uma idéia nunca pode anteceder uma impressão.

A conjunção constante de nossas percepções semelhantes é uma prova convincente de que umas são as causas das outras; e essa anterioridade das impressões é uma prova equivalente de que nossas impressões são as causas de nossas idéias, e não nossas idéias as causas de nossas impressões. (Tratado. I.i.1, p. 29)

Quando nos deparamos com a segunda definição oferecida por essa seção do que seja a impressão de reflexão, somos invadidos, num primeiro momento, por uma sensação de desconforto em relação a esse primeiro sentido. Esse desconforto ao que nos parece, surge devido ao modo como Hume explica a origem da impressão de reflexão. O modo como é explicada a gênese da impressão de reflexão é algo um tanto quanto curioso. Nessa seção Hume faz a distinção entre as impressões de sensação e de reflexão, bem como oferece uma explicação de como surgem na mente humana.

As impressões podem ser divididas em duas espécies: de SENSACÃO e de REFLEXÃO. As da primeira espécie nascem originalmente na alma, de causas desconhecidas. *As da segunda derivam em grande medida de nossas idéias [...]* (Tratado. I.i.2, p. 32. grifo nosso).

Ele diz claramente que a impressão de reflexão deriva em grande parte de nossas idéias. Isso poderia nos levar a considerar a impressão de reflexão como uma noção de caráter duplo, sendo ao mesmo tempo idéia e impressão. Idéia por ser derivada de uma impressão de sensação e impressão por gerar uma idéia. Se a impressão de reflexão possui a característica defendida por essa hipótese, deve haver algum processo do qual a idéia retire a força que eleva seu grau de vivacidade a ponto de se tornar uma impressão e ser capaz de gerar outra idéia. Haveria então um mecanismo psicológico responsável por reforçar a idéia a ponto de torná-la uma impressão? Parece-nos que não. Isso porque as idéias incumbidas de gerar as impressões de reflexão são de uma classe em

---

<sup>61</sup> Mais detalhes sobre as noções de impressão e idéias ver o capítulo I.

especial, aquelas ligadas ao “binômio dor x prazer”, de onde partem todas as paixões presentes na mente.

Essa idéia de prazer ou dor, ao retorna à alma, produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança ou medo que podemos chamar propriamente de impressões de reflexão, porque derivadas dela. (Tratado. I.i.2. p.32)

Embora a explicação da origem das impressões de reflexão nas idéias pareça denotar uma alteração na função epistemológica das impressões e idéias erigida pelo “princípio de anterioridade”, essa alteração é apenas aparente uma vez que apenas as idéias de prazer ou dor podem gerar essas novas impressões de sensação. Devemos então nos interessar em saber o que há de especial nas idéias de dor e prazer para gerar as impressões de reflexão que o trecho acima diz serem nossos sentimentos e emoções: desejo, aversão, esperança e medo. Ao recordarmos através de uma idéia a sensação de prazer experimentada em uma situação passada teremos despertado o desejo de experimentar mais uma vez aquela sensação. Esse desejo que é uma paixão da alma, ou ainda, uma impressão de reflexão não tem a mesma função da impressão de sensação, pois de acordo com a seção II da Parte I do Livro II:

As impressões originais ou de sensação são as que procedem de algumas dessas impressões originais, seja imediatamente, seja pela interposição de suas idéias. (Tratado. II.i.1. p.309)

Diferentemente da impressão de sensação, a impressão de reflexão não tem papel ativo na economia da obra de Hume. A impressão de sensação além de gerar as idéias, também pode gerar as próprias impressões de reflexão. Podemos citar como exemplo o caso do homem acometido de gota, que tem uma série de paixões despertadas das sensações provocadas por essa doença.<sup>62</sup> Nesse caso não é da idéia de prazer ou dor que a impressão de reflexão é gerada, mas da dor direta causada pela doença.

As idéias de prazer ou dor consideradas origem das impressões de reflexão não resultaria na quebra do “princípio de anterioridade”. Isso porque apenas essas idéias podem realizar tal gênese e por ser a impressão de reflexão um termo distinto da impressão de sensação. Cada uma dessas noções deve ser compreendida separadamente e não sobre a égide do termo impressão. Ao menos no que diz respeito a esse primeiro sentido do termo impressão de reflexão. Isso significa que apesar de ambas serem

---

<sup>62</sup> Cf. Tratado da Natureza Humana, II. i. 1. p. 310.

impressões, não devem ser compreendidas como se o termo impressão fosse suficiente para caracterizar uma e outra. É preciso estudar não a percepção impressão, mas as percepções impressão de sensação e impressão de reflexão separadamente.

O que a impressão de reflexão preserva de comum com a de sensação é o grau de vivacidade. Esse é o critério que faz da impressão de reflexão uma impressão. Contudo, outro problema se constitui: como uma idéia, caracterizada por ser uma percepção mais fraca, pode produzir uma percepção mais forte, nesse caso a impressão de sensação? Mesmo que a impressão de reflexão se distinga de todas as maneiras da impressão de sensação e que possa ser compreendida separadamente, como pode uma percepção mais fraca produzir uma mais forte? É bem verdade que Hume não descarta a possibilidade da mente confundir uma idéia com uma impressão e vice versa, ou seja, de tomar uma percepção mais fraca por uma mais forte, ou uma percepção mais forte por uma mais fraca. A passagem a seguir ilustra bem essa exceção:

Os graus mais comuns dessas duas espécies de percepções são facilmente distinguíveis, mas não é impossível que, em certos casos, elas possam estar muito próximas umas das outras. (Tratado, I. i. 1. p. 26).

Idéias e impressões podem ter seus graus de vivacidade alterados a ponto de serem confundidas umas com as outras quando estamos imersos em sonho ou em algum estado febril qualquer ou ainda ao estarmos sob influência da loucura<sup>63</sup>. Apenas nesses casos podem os graus de vivacidade se confundir a ponto de tomarmos uma impressão por idéia ou uma idéia por impressão. Essa situação apenas nos diz que podemos tomar umas pelas outras, fato que ocorre devido alguma alteração de nosso estado perceptivo, porém nada nos explica da capacidade de uma percepção mais fraca gerar uma mais forte.

A resposta que oferecemos a essa questão nos leva a fazer uma comparação entre as idéias provenientes das dores e prazeres corporais e aquelas em que tais sensações estão ausentes. Ao fazermos isso esbarraremos mais uma vez com o grau de vivacidade das percepções, porém, sem dar atenção às duas espécies que constituem a mente humana: impressões e idéias. Apenas trabalharemos as impressões de sensação. Podemos dizer que algumas impressões de sensação não afetam a mente com tanto impacto quanto outras. A mente não é marcada com a mesma intensidade pela impressão que temos ao olhar um

---

<sup>63</sup> Cf. Tratado da Natureza Humana, I, i, 1, p. 26.



objeto qualquer e aquela sentida quando pisamos em uma brasa. A segunda marca mais a fundo a mente do que a primeira. Para que a idéia daquele mesmo objeto surja outra vez na mente será preciso que ocorra uma convergência de fatores e princípios que traga tal idéia à presença da mente. Contudo, a idéia da dor provocada pelo contato da brasa com a pele permanecerá por algum tempo e provocará na mente a aversão (impressão de reflexão) a essa mesma idéia. A idéia de dor nesse caso se destaca daquelas que nos invadem por meio dos sentidos sem provocar um efeito mais agudo na mente.

Hume diz o seguinte sobre o processo de composição de uma impressão de reflexão:

Primeiramente, uma impressão atinge os sentidos, fazendo-nos perceber o **calor ou o frio, a sede ou a fome, o prazer ou a dor**, de um tipo ou de outro. Em seguida, a mente faz uma cópia dessa impressão, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece e a qual denominamos idéia. **Essa idéia de prazer ou de dor**, ao retornar à alma, produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança ou medo, que podemos chamar propriamente de impressões de reflexão, porque derivadas delas. Essas impressões de reflexão são novamente copiadas pela memória e pela imaginação, convertendo-se em idéias – as quais podem gerar, por sua vez, outras impressões e idéias (Tratado. I.i.2. p. 32. **grifo nosso**).

A leitura do trecho nos mostra uma impressão de sensação, que não é qualquer impressão como deixam claros os trechos destacados, gerando uma idéia que ao retornar à mente gera novas impressões, denominadas impressões de reflexão. Para que essas idéias gerem uma impressão de reflexão, é preciso que provoquem algum mal-estar ou satisfação, dor ou prazer.

O problema de como uma percepção mais forte gera uma mais fraca persiste, pois, por mais forte que sejam as idéias que nos remetem às sensações de dor e prazer, ainda continuam sendo idéias. Desse modo só podemos considerar que a impressão de reflexão nesse primeiro sentido deve ser considerada separadamente da noção de impressão de sensação. Esta é a fonte originária tanto de nossas idéias quanto de nossas impressões de reflexão. Caso uma impressão de reflexão seja gerada por uma idéia ela é de um tipo de idéia em especial ligada às impressões de sensação de dor ou prazer. Não é de uma idéia qualquer que a impressão de reflexão retira sua origem, nem de uma idéia sozinha. Mesmo sendo ela de prazer ou dor sua origem se tributa diretamente da

impressão de sensação de dor ou prazer. E isso ocorre simplesmente porque a idéia de dor ou prazer marca a mente com mais força que as demais idéias.

Consideramos que as impressões de reflexão nesse primeiro sentido dependem diretamente da impressão de sensação, embora devam ser compreendidas cada qual dentro de suas características particulares. Essa dependência é intermediada pelas idéias de prazer ou dor que se destacam das demais idéias por preservarem um grau maior de vivacidade. É por estar caracterizada dessa maneira que a impressão de reflexão não pode provocar uma quebra do *princípio de anterioridade*. Isso ocorreria se Hume considerasse a possibilidade de uma impressão de sensação ser gerada por uma idéia. Por isso a importância de distinguir esses dois tipos de impressão, desvinculando-os da sua compreensão pelo termo geral “impressão”.

A demarcação do primeiro sentido da noção de reflexão nos permite passar para a análise de seu segundo sentido. Concluímos que a impressão de sensação mais que uma percepção é um sentimento<sup>64</sup>. Isso significa que a impressão de sensação exerce uma influência sobre a mente que se distingue das demais espécies de percepção da mente, nesse caso, impressão de sensação e idéia. Encontraremos a particularidade dessa influência na Seção XIV – *Da Idéia de Conexão Necessária*<sup>65</sup>. Nessa seção a noção de impressão de reflexão ganha outro conteúdo, um sentido mais forte, uma precisão conceitual melhor delimitada.. Aqui ela não é mais originária de uma idéia, mas da propensão da mente a passar de um objeto a outro. Nesse caso é possível explicar até mesmo o processo pelo qual a impressão de reflexão se origina. E ainda tem devolvido a propriedade que caracteriza uma impressão, a de gerar e sempre anteceder uma idéia. Ou seja, apresenta o mesmo papel que caracteriza de forma marcante a impressão de sensação: o poder de gerar uma idéia. Dentro desse prisma, podemos enquadrar tanto uma quanto outra sob o termo impressão sem que com isso se cause algum equívoco de interpretação, ao contrário do que demonstramos ocorrer no seu primeiro sentido.

O objetivo da seção é determinar a origem da idéia de conexão necessária, poder ou eficácia atribuída aos objetos. Estaria nos objetos a capacidade de produzir outros objetos? Esta é a questão levantada por Hume nessa seção. Tais objetos sempre que

---

<sup>64</sup> Cf. Tratado da Natureza Humana, II. i. 1. p. 310.

<sup>65</sup> Ver também Investigações Sobre o Entendimento Humano, Seção 7.

aparecem à mente aparecem ligados uns aos outros. Hume argumenta não haver meios de demonstrar a existência em tais objetos de tal poder de gerar essa espécie de idéia. Nesse caso devermos dirigir o foco de nossas atenções para o interior de nossa mente.

Para ser legitimada, a idéia de poder ou eficácia deve possuir uma impressão de onde derive sua existência. A gênese dessa idéia é explicada através de um mecanismo cuja responsabilidade é levar a mente de uma idéia à outra e é da atividade desse mecanismo que encontraremos a impressão responsável por gerar essa idéia. Sua origem não poderia ser derivada dos sentidos, pois Hume já havia nos alertado de não ser possível extrair das propriedades físicas dos objetos qualquer princípio responsável por gerar a idéia de necessidade.

[...] a suposição de que haveria uma eficácia em alguma das qualidades conhecidas da matéria é inteiramente infundada. Essa suspeita fica mais forte quando consideramos que esses princípios (formas substanciais, acidentes e faculdades) não constituem, na realidade, nenhuma das propriedades conhecidas dos corpos, sendo antes completamente ininteligíveis e inexplicáveis. (Tratado. I. iii. 14. p.199)

Descarta-se a possibilidade de encontrarmos sua origem numa impressão de sensação. Somos levados ao encontro da noção de impressão de reflexão, já que mais adiante Hume afirma ser um sentimento interno o responsável por gerar tal idéia.

De acordo com Hume não é de um caso particular que chegamos à idéia de conexão necessária, mas por observamos haver uma conjunção entre objetos totalmente diferentes. A repetição de casos perfeitamente similares produz algo de novo. Entretanto não será a idéia de poder, mas algo que dará origem a ela. O que pode produzir uma nova idéia particular como a de poder é uma nova impressão. Podemos por isso, dizer que não é possível identificar a idéia de poder em um único caso singular. É preciso estar atento para o fato de que essa repetição não revela nada de novo nos objetos, ela apenas gera uma impressão de reflexão na mente (propensão da mente, originada pelo costume de passar de um objeto a outro).

Após termos observado a semelhança em um número suficiente de casos, sentimos imediatamente uma determinação da mente a passar de um objeto àquele que usualmente o acompanha, e a concebê-lo mais intensamente em função dessa relação. Tal determinação é o único efeito da semelhança e, portanto, deve ser o mesmo que o poder ou a eficácia, cuja idéia é derivada da semelhança.. (Tratado. I. iii. 14. p.198)

Os diversos casos da conjunção de causas e efeitos são em si mesmos inteiramente independentes uns dos outros. Isso significa que um mesmo exemplo de conjunção constante (por exemplo, que do choque de duas bolas de bilhar a que recebe o choque vai ser posta em movimento) pode ter acontecido mesmo que todos aqueles que existiram antes não tivessem ocorrido. Hume pretende demonstrar que não é a experiência isolada a fonte da impressão, mas sua repetição na mente<sup>66</sup>.

Embora nada de novo seja revelado ou produzido pela conjunção constante ou pela relação de contigüidade e sucessão dos objetos é a semelhança dos diversos casos de conjunção constante, inteiramente independentes de sua observação, a fonte de onde surgem as idéias de necessidade poder e eficácia. A observação dessa semelhança produz uma nova impressão na mente e a determinação que faz com que a mente passe de um objeto àquele que usualmente o acompanha é o único efeito da semelhança (efeito da multiplicidade de casos). Constatamos essa origem na leitura do parágrafo 22 que diz:

A idéia de necessidade surge de alguma impressão. Nenhuma impressão transmitida por nossos sentidos é capaz de gerar tal idéia. Ela deve, portanto, ser derivada de alguma **impressão interna**, ou seja, **de uma impressão de reflexão**. A única impressão interna com alguma relação com aquilo de que estamos tratando é a propensão, produzida pelo costume, a passar de um objeto à idéia daquele que o acompanha usualmente. Essa é, portanto, a essência da necessidade. (Tratado, I. iii. 14. p.199. **grifo nosso**)

O segundo sentido da noção de impressão de reflexão presente na seção XIV é preservado nas *Investigações* na seção 7, de mesmo título da seção do *Tratado: Da idéia de conexão necessária*. Hume enfatiza a impossibilidade de se derivar a idéia de poder ou eficácia dos objetos isolados. É preciso haver algo realizando a operação de relacionar os objetos de modo a promover a inferência causal. A operação dessa união encontra apoio na experiência, mais precisamente na constatação pelo hábito de que determinados objetos sempre que se apresentam à mente aparecem ligados.

Através da observação de que do aparecimento de um objeto outro surge em seguida, a mente adquire a capacidade de esperar que ocorra novamente no futuro. Assim, demonstra-se a maneira pela qual a *necessidade* de conexão entre dois objetos surge, ou seja, ela é contingente. Ainda de acordo com Hume, quando a comunicação de movimento

---

<sup>66</sup> Cf. Tratado da Natureza Humana, *Sinopse de um livro recentemente publicado intitulado Tratado da Natureza humana*, p. 688.

de uma bola ao se chocar com outra a coloca em movimento, não há inclinação que leve a mente a declarar a conexão entre um objeto e outro. O máximo que se pode afirmar é estarem conjugados<sup>67</sup>. Enquanto a conexão sugere necessidade, o termo conjugado determina apenas um acontecimento ocasional, que poderia ter ocorrido de diversas formas.

A alteração ocorrida para que a idéia de conexão surgisse é que essa repetição originou o sentimento de onde a idéia é derivada. A mente *sente* esses acontecimentos conectados na imaginação. Vimos pela análise dessas seções homônimas que a noção de impressão de reflexão tem um dos seus sentidos presentes no *Tratado* preservado na *Investigação*. Esse sentido nada tem a ver com aquele presente na seção II do livro I do *Tratado*, pois demonstra que a noção de impressão de reflexão não é oriunda de uma idéia, mas constitui-se como o resultado de uma atividade natural da mente, que liga uma idéia à outra. Concentremo-nos em uma proposição particular da definição de impressão de reflexão presente na seção II do livro I do *Tratado*:

Essa idéia de prazer ou dor, **ao retornar à alma**, produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança ou medo, que podemos chamar propriamente de impressões de reflexão, porque derivadas delas. (*Tratado* .I. i. 2. p.32. grifo nosso)

Levando-se em conta ser a impressão de reflexão é uma propensão responsável por determinar a mente pela repetição de um fato e que a expressão acima marcada denota que a idéia deve retornar à mente, só podemos considerar que não é a idéia a fonte da impressão de reflexão, mas a repetição da idéia na mente. A repetição fixa a idéia com tal força que terá a capacidade de gerar outras idéias.

Certamente os casos se distinguem, pois com a impressão de reflexão que sustenta a idéia de necessidade na seção XIV é derivada da observação de um fenômeno, enquanto a definição da seção II das idéias relacionadas às impressões de sensação de dor e prazer. O segundo sentido permite a compreensão das impressões de sensação e reflexão a partir de sua caracterização como a espécie mais forte de percepção da mente: a “impressão”. Para tanto basta lermos a Seção I da Primeira Parte do Livro I em que está contida a definição das duas espécies de percepções da mente humana. Essa Seção nos oferece a definição do termo “impressão” sem que se faça distinção entre impressão de

---

<sup>67</sup> HUME, David, *Uma Investigação Sobre o Entendimento Humano*, pág. 114.

sensação e de reflexão. Após compreendermos o que significa “impressão” nos dirigirmos à Seção XIV da Parte 3 do Livro I e perceberemos ser possível fazer a leitura que propomos.

O mesmo não ocorre quando analisamos a primeira noção de impressão de reflexão que pode ser encontrada na Seção II da Parte 1 do Livro I e na Seção 1 da Parte 1 do Livro 2. Nessas duas seções exige-se do leitor maior atenção e, as dicas de leitura que propomos no primeiro momento de nosso trabalho visam chamar a atenção para possíveis equívocos oriundos em parte da aplicação do termo “impressão” tanto no caso das impressões de sensação quanto no das de reflexão. A definição de “impressão” presente na Seção I da Parte 1 do Livro I, pode levar a compreensão do termo impressão de sensação e impressão de reflexão como se tratando da mesma coisa.

### **3.2 – Crença na existência externa e independente dos objetos**

Quando temos alguma experiência em que da presença de um objeto decorre a presença de outro falta-nos a experiência de alguma qualidade que ligue o primeiro objeto ao segundo, fazendo-o consequência necessária do primeiro. Essa situação não permite irmos mais longe do que constatar que o efeito realmente se segue da causa. Uma vez esgotadas as tentativas de encontrar nos próprios objetos a qualidade que possui esse poder de gerar outro objeto resta empreender uma análise interna da mente. Vimos no tópico anterior desse trabalho que essa propensão que leva a mente a vincular um objeto a outro é um sentimento ou impressão, originado da experiência da sucessão de casos similares em que os mesmos objetos apareceram ligados uns aos outros. Significa que não há nada em nenhum exemplo particular de causa e efeito que possa revelar a idéia de poder ou de conexão necessária entre os objetos.

Parece que, em casos isolados de operação de corpos, jamais podemos descobrir, mesmo pelo exame mais minucioso, algo além de um simples acontecimento seguindo-se a outro, e não somos capazes de apreender qualquer força ou poder pelo qual a causa operasse, ou qualquer conexão entre ela e seu suposto efeito. (Investigações. VII. ii. pg. 112).

Não há qualidade sensível da matéria capaz de produzir o objeto a ele vinculado em experiências passadas. Essa ligação mostra-se apenas na sua conjugação contígua na experiência. Não há teste científico ou análise racional capaz de encontrar no corpo da matéria a qualidade responsável por conectar um objeto ao outro necessariamente. As operações da natureza seguem seu curso; fenômenos variados ocorrem sucessivamente, basta olharmos pela janela e veremos o mundo funcionando a todo vapor. Entretanto, a energia ou poder responsável por colocar essa *maquinaria* em movimento não se deixa capturar pelos nossos sentidos. Sua constatação escapa à possibilidade do experienciável.

É impossível, portanto, que a idéia de poder possa ser derivada da contemplação dos corpos em casos isolados de sua operação, porque nenhum corpo jamais exhibe algum poder que possa ser a origem dessa idéia. (Investigações. VII. i. p. 100).

Insistimos na análise da noção de conexão necessária por ser responsável pela formação da propensão que nos leva a fazer a ligação entre um objeto e outro de forma natural. A experiência é organizada e nossas percepções ganham regularidade na mente, apesar do testemunho da razão apontar para a distinção das partes envolvidas e mostrar não haver qualquer necessidade em vincular um objeto a outro. O hábito garante a força da propensão que faz a ligação entre os objetos.

Elas adquirem, por um longo hábito, uma disposição mental que, tão logo se apresente a causa, fá-las esperar com segurança o efeito que habitualmente a acompanha e mal supõem como possível que qualquer outro acontecimento pudesse dela resultar. (Investigações. VII. i. p. 106).

O poder atribuído à causa embora longe do alcance dos sentidos e ausente de toda experiência, origina-se do hábito. Uma ordem é estabelecida e a mente fica imune a qualquer perturbação de ordem racional. Contudo é possível uma análise mais profunda dessa ordem e encontrar novos aspectos acerca da reflexão humeana de nossas percepções. O que nos leva a novas questões referentes a teoria da crença em Hume.

Sobre os objetos temos acesso apenas às percepções transmitidas à mente através dos sentidos. Isso significa que nosso acesso se limita à nossa própria mente. Quando vemos um objeto estamos diante de uma percepção, que não é o próprio objeto. Caso estejamos realmente destinados a permanecer dentro dos limites da mente, como podemos afirmar que os objetos existem independentemente de nossas mentes?

Ao levantarmos essa questão acabamos por nos deparar com o ceticismo de Hume. A resposta a essa questão, podemos encontrá-la no lado oposto de sua filosofia, seu naturalismo. Hume jamais deixa as questões cétricas sem resposta, basta lembrarmos das seções 4 e 5 das *Investigações Sobre o Entendimento Humano*, intituladas *Dúvidas cétricas sobre as operações do entendimento* e *Solução cétrica dessas dúvidas* respectivamente<sup>68</sup>.

Ao tratarmos da questão referente à crença nos objetos externos, temos por guia o ceticismo, cujo papel é mostrar a impossibilidade de afirmarmos algo acerca da natureza dos objetos considerados neles mesmos. Quando aborda o tema do *ceticismo quanto aos sentidos*, Hume empreende uma investigação curiosa ao tentar mostrar que as informações transmitidas pelos sentidos não garantem a existência dos objetos, mas apenas de percepções presentes na mente. Em tais condições, toda e qualquer afirmação acerca de objetos na verdade estará se referindo às percepções. Significa que embora pensemos falar dos objetos eles mesmos, estamos dizendo algo a respeito das percepções.

A suposição da existência contínua dos objetos ou percepções sensíveis não envolve contradição. Podemos facilmente ceder à nossa inclinação para tal suposição. Quando **a exata semelhança de nossas percepções nos faz atribuir a elas uma identidade**, podemos eliminar a aparente descontinuidade, fantasiando um ser contínuo, capaz de preencher esses intervalos e preservar uma identidade perfeita e integral em nossas percepções. (Tratado. I. iv. 2. p. 241. grifo nosso)

Então, as percepções podem ser consideradas garantia da existência dos objetos, uma vez que não temos acesso aos objetos eles mesmos? Talvez essa questão seja respondida ao nos concentrarmos em nosso objeto mais específico, ou seja, a origem da crença na existência constante e independente de nossas percepções. Essa investigação se faz a partir da crítica aos sentidos, que em comunhão com a imaginação e os princípios de associação de idéias (causalidade e semelhança) produzem em nós a propensão em atribuir existência contínua e independente às percepções e aos objetos.

A crítica aos sentidos aparece no momento em que nos pomos a refletir sobre a natureza de nossas percepções e os objetos aos quais representam. Percebemos algo

---

<sup>68</sup> Podemos verificar a existência desse método em outros momentos da obra humeana, como nos *Diálogos Sobre a Religião Natural* e a *Parte IV do Livro I do Tratado da Natureza Humana*.



totalmente contrário ao fornecido pelos sentidos<sup>69</sup>, ou seja, que as percepções são dependentes da mente e possuem natureza descontínua<sup>70</sup>. Com base nessas considerações, pretendemos investigar se é possível haver ocorrência de dois tipos de crença, cada um relativo a um dos sistemas referidos. Essa hipótese suscita a seguinte questão: é possível, que feita a crítica ao ceticismo quanto aos sentidos, a formação de uma crença de ordem racional? Pode a razão estimular uma idéia a ponto de fazê-la uma crença legítima? Uma resposta positiva nos levaria a considerar a possibilidade de haverem dois tipos distintos de crença: o primeiro tipo de caráter natural ou vulgar e o segundo filosófico ou racional (artificial).

Começaremos expondo o encadeamento cognitivo<sup>71</sup>, que nos leva à crença vulgar ou natural. Hume faz um diagnóstico referente ao ceticismo acerca das operações do entendimento e os efeitos que delas surgem, cujas enfermidades por ele causada serão sanadas pela influência da resposta naturalista. Todavia, não podemos deixar de falar que a crença natural se trata de uma ficção, segundo a reflexão filosófica. Podemos tornar mais clara nossa exposição nos apoiando na definição da crença como uma maneira particular de se conceber uma idéia, ou ainda “(...)a essência mesma da crença consiste na força e vividez da concepção” (Tratado, I. iv. 2. p. 232). Crença que como vimos<sup>72</sup> se constitui a partir de sua relação com alguma impressão presente aos sentidos<sup>73</sup>. A impressão transmite parte de sua vivacidade à idéia; essa passagem é feita de maneira suave e natural gerando uma propensão da mente a sempre realizar essa passagem. Essa definição da noção de crença visa constituir um parâmetro de comparação entre os tipos acima listados.

Nossa maneira de compreender o mundo se baseia na crença segundo a qual, nossas percepções se apresentam como os próprios objetos que representam. Assim, ao olharmos para um objeto qualquer, não consideramos possuir em nossas mentes uma

---

<sup>69</sup> Kemp Smith nos mostra que os sentidos e a razão não podem gerar a crença na existência externa e independente dos objetos. A constituição perceptiva como unidade será fruto da operação realizada pela imaginação. Cf. KEMP SMITH, Norman. **The Philosophy of David Hume**, p. 465 - 485.

<sup>70</sup> Cf. Tratado da Natureza Humana I, iv, 2, p. 244.

<sup>71</sup> Usamos o termo cognitivo no sentido de indicar uma operação natural da mente que conduz à ação e opinião que independem do julgamento racional.

<sup>72</sup> Capítulo 2 desse mesmo trabalho.

<sup>73</sup> Cf. Tratado da Natureza Humana, I, iv, 2, p. 242 - 243.

representação interna (idéia) desse objeto e fora dela a existência do objeto propriamente dito. Atribuímos uma identidade perfeita às nossas percepções e consideramos sua natureza de ordem contínua e independente. Isso ocorre devido à relação de semelhança entre as percepções presentes na mente. A imaginação é levada a realizar uma transição tão suave de uma percepção à outra gerando a propensão necessária à operação que une essas percepções mediante a ficção de uma existência contínua. Assim, ao encontrarmos uma percepção ou objeto dizemos que o sentimos e não que passou a existir. Da mesma forma não dizemos que um objeto ou percepção deixou de existir por estar ausente aos nossos sentidos, mas que apenas não o sentimos ou vemos.

A memória seria outro fator responsável por manter a ficção acerca da regularidade e distinção das percepções. Procede da seguinte maneira: apresenta-nos grande número de percepções perfeitamente semelhantes entre si, surgidas em intervalos de tempo distintos, que leva-nos, pela relação de semelhança, a considerá-las como uma só e mesma coisa.

Além disso, gera uma propensão a conectá-las como existências contínuas a fim de justificar a identidade e evitar que haja contradição. Isso demonstra uma propensão a fantasiar a existência contínua dos objetos sensíveis, que derivados das impressões vívidas da memória, concede vivacidade a essa ficção. Outro ponto importante quanto à sustentação dessa ficção pela influência da memória, liga-se àqueles objetos que jamais haviam estado em contato com nossos sentidos. Ao fazerem pela primeira vez nos induzi a atribuir-lhes existência contínua caso se apresentem de maneira semelhante à dos objetos, os quais anteriormente verificamos serem constantes e coerentes.

Vimos até aqui que a perspectiva naturalista levar-nos a pressupor que nossas percepções são nossos únicos objetos. Ao mesmo tempo constituem os dados que se convertem na crença referente à existência contínua da matéria. A razão não pode oferecer essa ficção, pois sempre revela uma contradição nessa representação natural.

Já o sistema filosófico se apóia na reflexão e denuncia a ficção proveniente do modelo natural ou do vulgo. Segundo os filósofos e qualquer pessoa afeita ao exercício reflexivo, nossas percepções não possuem existência independente, demonstrando exemplos mesmo derivados da experiência.

Porque a filosofia nos informa que tudo que aparece à mente não é senão percepção, e possui uma existência descontínua e dependente da mente; o vulto, ao contrário, confunde percepções e objetos, atribuindo uma existência distinta e contínua às próprias coisas que sente ou vê. (Tratado. I. iv. 2. p. 226)

A visão cética ou filosófica promove a separação entre objeto e percepção. Essa separação leva-nos a considerar as percepções como entidades e dependentes da mente, embora mostrem haver regularidade e distinção na existência dos objetos em relação à mente. Analisemos a concepção referente a existência contínua e independente dos objetos e que ao mesmo tempo considera as percepções como inconstantes e dependentes da mente. Num primeiro momento parece conter força o bastante para subjugar a concepção oriunda do vulgo, uma concepção natural de acordo com Hume. No entanto, basta entrarmos no universo da vida comum para nos esquecermos totalmente dessas considerações<sup>74</sup>. Apesar dessa conclusão, consideramos essa concepção como uma crença, uma crença na dupla existência das percepções e dos objetos. Vejamos se esse procedimento é correto.

Existe uma particularidade acerca da crença na dupla existência das percepções e dos objetos; só é possível alcançá-la pela consideração natural ou do vulgo que atribui identidade e regularidade às nossas percepções. O sistema filosófico (cético), não possui originalmente nada que o recomende nem à razão nem à imaginação e só consegue influenciar a última pelo sistema vulgar. Isso ocorre porque ao estarmos sobre efeito do sistema filosófico (ceticismo), podemos analisar as propriedades do sistema natural que sempre nos coloca sobre sua influência, por mais que tenhamos consciência de se tratar de uma ficção. Nesse caso o sistema filosófico só pode existir se antes houver o sistema vulgar.

Essa inferência a partir da constância de nossas percepções, como a inferência precedente, baseada em tal coerência, dá origem à opinião da existência *continua* dos corpos, que é anterior à de sua existência *distinta* e produz este último princípio. (Tratado I. iv. 2. p. 232)

Neste caso, razão e imaginação são totalmente antagônicas. Hume então formula uma nova hipótese que contempla tanto os apelos da razão quanto os da imaginação. Essa hipótese também é o próprio sistema filosófico (cético), que segundo Hume gera uma nova ficção, entretanto, tendo sua origem em vias racionais. Essa nova

---

<sup>74</sup> Cf. Tratado da Natureza Humana, I. iv. 2. p. 247.

ficção concebe a dupla existência das percepções e dos objetos, abrindo mão cada uma delas de alguma posição que lhe é original. Assim, a exigência da razão é aplacada por considerar as percepções como entidades irregulares e dependentes da mente. Ocorre o mesmo com a imaginação satisfeita pela confirmação da natureza contínua e independente dos objetos em relação à mente.

Vimos que a concepção do vulgo (naturalista) prevalece sobre o sistema filosófico (ceticismo), mesmo sabendo de sua natureza fictícia. Isso se deve ao processo cognitivo que gera a propensão a atribuir identidade e independência às percepções a ponto de nos levar de imediato à ação. Essa força possui tal intensidade que mesmo a reflexão não impede que aconteça. Podemos dizer nesse caso que ocorre influência de certa crença e podemos denominá-la de natural sem maiores constrangimentos. A questão torna-se mais delicada ao nos dirigirmos ao sistema filosófico, que apenas momentaneamente consegue nos dominar. Bom, não podemos deixar de dizer que nesses pequenos instantes em que a reflexão mantém sua influência consideramos como verdadeira a concepção que por hora nos fornece, taxando a outra concepção de fictícia. Parece plausível falarmos de uma crença artificial ou racional dentro desses parâmetros, embora na conjuntura do pensamento humeano essa consideração pareça insustentável.

### **3.3 – Concepção dos objetos relacionados**

Avançando um pouco mais pelo terreno da concepção de identidade, ressaltamos que essa concepção deriva da aproximação feita pela imaginação de dois princípios que são contrários: a identidade e a noção de objetos relacionados. Isso se deve ao fato de a mente sentir uma e outra de maneira quase igual. Acontece que a noção de objetos relacionados nos leva a partir de uma observação cuidadosa a conceber uma diversidade que leva a desconsiderar a identidade dos objetos.

Podemos identificar dois tipos de noção de identidade: a primeira proveniente da invariabilidade do objeto ao longo de uma suposta variação de tempo. A segunda com origem na idéia de que existe entre objetos distintos uma relação estreita, conectando-os

uns aos outros. A mente sente essas duas noções de maneira quase igual. Essa semelhança nos leva a confundir uma com a outra. Tal erro é tão forte devido à semelhança que o aplicamos naturalmente. Entretanto é necessário encontrar um princípio que conecte os objetos entre si, dado inteligivelmente. E como esse erro nos leva a atribuir identidade aos objetos, conseqüentemente adquirimos uma ficção da existência contínua das percepções de nossos sentidos que vai resultar nas noções de alma, eu, substância. Hume afirma não haver algo concretamente estabelecido que possa constituir-se (racionalmente?) como princípio gerador de regularidade e identidade aos objetos.

Nossa principal tarefa, portanto, deve ser provar que todos os objetos a que atribuímos identidade sem ter observado sua invariabilidade e ininterruptabilidade são constituídos por uma sucessão de objetos relacionados. (Tratado. I. iv. 6. p. 288)..

O trecho mostra o papel central desempenhado pela sucessão de objetos relacionados para levar a mente a atribuir identidade aos objetos. Isso porque os objetos não são a fonte da sensação de constância e regularidade que a eles atribuímos. As operações executadas pelos princípios associativos constituem o foco originário dessa ficção denominada identidade. É o mesmo que dizer a impossibilidade de afirmar algo sobre a natureza particular dos objetos. Buscamos essa consideração do fato de não podermos observar a regularidade nos objetos, mas de sermos induzidos a conceber regularidade pela sucessão de objetos relacionados.

Outro fator que deve ser ressaltado é a concepção da identidade apoiada na imprecisão de pensamento quanto às pequenas transformações ocorridas na matéria. Significa que um objeto apresentado num primeiro momento constituído de partes determinadas, que recebem um acréscimo e o objeto nessa segunda aparição apresente mudanças na identidade encarada como totalidade, ainda sim estamos diante do mesmo objeto. A identidade se preserva apesar da pequena transformação devido à imprecisão de nosso raciocínio. O defeito descrito é de caráter racional?

Nosso objetivo é demonstrar que é a razão a responsável por atribuir a ilegitimidade do eu enquanto não possuindo uma impressão que a corresponda. O princípio empirista não se aplica nesse caso de modo direto, mas indiretamente. Pois todas as percepções unidas na mente de modo a gerar a ficção do eu possuem uma impressão correspondente. O fato é que o vínculo dessas percepções é feito de tal modo pela

imaginação, mas a imaginação enquanto regulada pelos princípios associativos, que a mente é levada facilmente a conceber o eu como uma identidade substancial. De tal modo que podemos comparar essa ficção com a relação entre objetos distintos. Objetos distintos sucessíveis numa dada variação de tempo são conectados pela mente de modo fácil e natural por intermédio da semelhança.

### **3.4 – A idéia do eu**

Segundo Hume, a crença consiste em uma maneira especial de se conceber uma idéia de tal sorte que, cumpre o papel epistemológico de separar as idéias por nós denominadas “reais” daquelas de caráter fantasioso. Essas idéias são separadas de acordo com o grau de vivacidade presente em cada uma delas. As idéias “reais” são percebidas pela mente de modo mais forte, enquanto as fantasiosas se fazem sentir de modo tênue e pálido pela mente.

Tendo essas considerações como ponto de apoio para a investigação a que se propõe esse tópico, cabe-nos apresentar seu objeto. Sendo a idéia do “eu”, parte do gênero a que atribuímos existência real, questionaremos se é concebida de algum modo especial bem como pela forma que é sentida pela mente. Essa questão se justifica a medida que Hume afirma ser tal idéia uma ficção da mente. Possui esse caráter por não haver uma impressão de onde derive sua origem, sendo essa característica a condição de existência de uma idéia. Ora, de onde vem a força pela qual essa ficção adquire diante de nosso aparelho perceptivo status de realidade? Esse modo como é concebida e posteriormente sentida pela mente assemelha-se de algum modo com aquele de onde surge a crença?

A idéia do “eu” deveria estar entre aquelas sentidas como fantasiosas, pois não possui uma impressão a garantir-lhe a existência. Nesse ponto, pode ser comparada à idéia de uma quimera, por exemplo. Apesar de ambas possuírem a mesma natureza será a maneira como são sentidas pela mente o critério responsável por separar uma e outra. Hume possivelmente poderia ser acusado de estar incorrendo em contra-senso ao dizer que podemos crer em algo ficcional, caso essa ficção não fosse de uma espécie particular.

A especificidade da idéia do “eu” reside no modo como é constituída. Embora não seja gerada de uma impressão tem sua origem no modo como nossas percepções são relacionadas pelos princípios de associação de idéias. Esses princípios fazem com que a mente ao passar de um objeto a outro não perceba qualquer diferença ou descontinuidade, preservando a sensação de unidade e continuidade.

Ao trilharmos o caminho indicado pelo princípio empirista não encontramos qualquer impressão de um eu, mas apenas percepções fragmentadas que de algum modo se ligam umas às outras em determinados momentos gerando uma espécie de sensação de unidade resultando numa noção de identidade simples. Basta nos deixarmos sobre influência da razão para que a outra face da moeda seja revelada. Ela nos mostra que tais percepções são distintas umas das outras podendo ser separadas e unidas pela imaginação. Por isso, ao nos dirigirmos ao nosso eu sob influência da razão, encontramos apenas percepções particulares como calor ou frio, amor ou ódio. Podemos ter certo número de percepções conjugadas.

Nunca apreendo a mim mesmo, em momento algum sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção. (Tratado. I. vi. 3. p.284).

Desse modo se faz necessário questionar o que nos leva a considerar essa conjunção de percepções como algo simples e não como um conjunto, já que apenas percebemos uma dessas percepções presentes ao conjunto de cada vez.

Para que possamos compreender a questão exploraremos a crítica dirigida à concepção que defende ser certa identidade substancial responsável por gerar nossas percepções. Hume demonstra o equívoco inerente a essa concepção. Desconsiderar a existência de uma alma ou substância da alma significa ir contra aquelas concepções racionalistas do século XVII (em sua maioria de matriz cartesiana) que consideravam essa noção como a fonte de nossas percepções. O resultado de se provar sua impossibilidade é considerar que nossas percepções são independentes umas das outras e por serem desse modo separáveis, possuindo cada qual uma origem particular. Essa justificativa se dá a partir do princípio humeano que defende a diferença e a separação das nossas percepções demonstrando não haver matéria por detrás das mesmas garantindo-lhes a existência.

O uso que fazemos da noção do “eu” em nosso dia a dia denota certa segurança, como se falássemos de algo que possui existência efetiva. Hume nos revela ser a idéia do eu mera ficção, resultado das operações de princípios responsáveis por estabelecer o conhecimento humano. De tal sorte que de sua atividade é gerada a ilusão da existência de um eu enquanto algo possuidor de uma natureza substancial. Bastará segundo seu princípio empirista que refaçamos o percalço perceptivo contrário até encontramos a impressão responsável por originar tal idéia para esclarecer de vez a questão.

Acontece que ao trilharmos esse caminho não encontramos nenhuma impressão de um eu, mas apenas de percepções fragmentadas de algum modo ligadas em determinados momentos parecendo possuir uma identidade simples. Basta nos deixarmos sob influência da razão para que a outra face da moeda seja revelada. Ela nos mostra que tais percepções são distintas umas das outras e desse modo podem ser separadas e unidas indistintamente.

A noção de substância que poderia garantir a unidade de nossas percepções é criticada por Hume demonstrando o caráter falso da noção de substância e conseqüentemente de substancialidade da alma. Basta recordarmos mais uma vez o princípio empirista para que a idéia de substância se revele falsa, pois, não existe impressão que a sustente.

Afirmar que a alma ou substância da alma não é fonte da unidade de nossas percepções, significa dizer que nossas percepções por serem independentes umas das outras e por serem desse modo separáveis, tributam sua origem às percepções equivalentes a cada uma. Essa justificação se dá a partir dos dois princípios humeanos que defendem a diferença e a separação das nossas percepções demonstrando não haver matéria por detrás das mesmas.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Vale lembrar do artigo do Carlos Alberto Ribeiro de Moura (2001, p. 111-132) sobre a crítica humeana da razão onde o princípio empirista é tributário do princípio atomista (ou *princípio de separabilidade*, modo pelo qual o autor se refere a tal princípio). De acordo com esse autor o princípio atomista possui grande importância para a filosofia humeana, podemos citar como exemplo, usado pelo autor em seu ensaio, a questão referente à idéia de conexão necessária em que a idéia de efeito pode ser separada da idéia de causa. Daí se conclui que a relação causal não pode ser objeto da razão pura.



Uma vez que o princípio empirista defende que uma idéia deve possuir uma impressão equivalente, basta recorrermos à experiência para sabermos se há ou não legitimidade naquilo que está presente em nossas mentes. Apliquemos à idéia de substância o princípio empirista e caso não encontremos impressão que a sustente devemos considerá-la uma ficção. Diz-nos Hume:

Tudo que é concebido claramente pode existir; e tudo que é concebido claramente de uma determinada maneira pode existir dessa mesma maneira. Daí extrai outro princípio: (...) tudo o que é diferente é distinguível é separável pela imaginação. (Tratado. I. iv. 5. p.265)

Podemos concluir que uma vez sendo as percepções distintas umas das outras devem possuir independência entre si. Isso significa que as percepções podem existir separadamente umas das outras sem necessitar de algo que lhes sustente a existência, como uma identidade substancial. “Não possuímos idéia perfeita de nada senão de percepções.” (Tratado. I. iv.5.p. 266). Não havendo substância que garanta a existência de uma percepção e sendo uma substância algo diferente de uma percepção, elas possuem independência uma da outra. Concluimos que a inerência de uma percepção a uma substância é imaginária ou algo totalmente sem fundamento.

Dessa maneira a noção de substância que poderia garantir a unidade de nossas percepções sobre si é criticada por Hume que demonstra seu caráter falacioso e conseqüentemente acaba afetando a noção de substancialidade da alma. Basta recorremos mais uma vez ao princípio empirista e caso ele não se aplique à idéia de um eu, este deve ser considerado uma ficção. Acontece que as percepções são sucessivas, estão em modificação constante e não há uma só que se mantenha sempre inalterada. Isso revela que não há identidade no decorrer desses diferentes momentos. A identidade decorre de uma propensão natural a atribuir tal identidade.

Desse modo não é mais contraditório imaginar a possibilidade de se existir um objeto que não esta em lugar algum, pois não havendo identidade substancial basta desfazer o conjunto perceptivo para verificar nada haver por detrás desse agrupamento de percepções. Outro ponto é o fato de não ser possível apontar um local onde estariam localizadas nossas percepções.

Pode-se dizer que um objeto não está em nenhum lugar quando suas partes não estão situadas umas em relação às outras de modo a formar uma figura ou uma

quantidade; nem o todo está situado em relação a outros corpos de modo a responder a nossas noções de contigüidade ou distância. (Tratado. I. iv. 10. p. 268)

Hume nos apresenta um argumento a favor da tese que defende a imaterialidade da alma, o qual ataca a noção de extensão supostamente conectada à noção de pensamento. Ou seja, pensamento e extensão estariam ligados. Entretanto, como a extensão é composta de partes e tudo aquilo composto de partes pode ser separado e tudo o que pode ser separado possui existência independente, a necessidade de ligação entre um e outro é algo infundado. A ligação é impossível pelo fato de o pensamento ou a percepção serem indivisíveis, e sendo indivisíveis não podem ter ligação com algo divisível, no caso a extensão. Havendo tal ligação seria possível determinar qual a posição que o pensamento ou a percepção ocuparia na extensão.

O pensamento e a extensão, portanto, são qualidades absolutamente incompatíveis, e jamais poderiam se incorporar juntas num objeto único. (Tratado. I. iv. 5. p. 267).

Outro aspecto importante dessa perspectiva ressalta que a idéia de extensão é originária da visão e do tato. “Apenas as coisas coloridas e ou tangíveis possuem partes dispostas de maneira a transmitir tal idéia”. (Tratado. I. iv. 5. p. 267). Os demais sentidos, como a audição, transmitem essa idéia por meio do “costume” ou da “reflexão” que, neste caso, podem permitir os graus de distância e contigüidade dos corpos de onde derivam esses sons. O mesmo ocorre no caso do sabor que, não importa o quanto o aumentemos ou diminuamos, não causará qualquer interferência no objeto que os correspondam – da mesma maneira como aumentamos e diminuimos os objetos visíveis.

Tudo aquilo cuja existência ocupa um lugar tem de ser, ou bem extenso, ou bem um ponto matemático, sem partes nem composição. (Tratado. I. iv. 5. p. 267).

Ainda explorando os argumentos referentes à extensão, consideramos pertinente trazer à luz da discussão o exemplo citado por Hume referente às formas geométricas. Estas seriam particularidades dos sentidos, do tato e da visão, não tendo qualquer propósito falarmos delas no campo das paixões, já que não podemos nos servir do tato ou da visão para sentir as paixões em nós mesmos. Se não há possibilidade de realizarmos essa espécie de constatação, como poderia então ser o eu algo extenso? Como localizar as paixões nessa entidade denominada eu, uma vez que não podemos realizar uma decomposição que nos permita chegar àquilo que, para Hume, é a parte indivisível da

matéria, a saber, os pontos matemáticos. Nossos desejos escapam à possibilidade de aplicação dessa teoria. É o mesmo que dizer que não devemos falar da indivisibilidade do desejo do mesmo modo como falamos da indivisibilidade dos pontos matemáticos.

Devemos separar os objetos e as percepções do tato e da visão daqueles ligados aos demais sentidos, uma vez que, para Hume, apenas os objetos e percepções ligados à visão e ao tato estão situados em um lugar qualquer. Todas as nossas outras percepções e objetos não se situam em lugar algum.

Pode-se dizer que um objeto não está em nenhum lugar quando suas partes não estão situadas umas em relação às outras de modo a formar uma figura ou uma quantidade; nem o todo está situado em relação a outros corpos de modo a responder a nossas noções de contigüidade ou distância. (Tratado. I. iv. 5. p. 269).

É assim com nossas paixões e sentimentos que não surgem à nossa percepção como tendo um lugar particular. A legitimidade de sua existência está no fato de que tudo aquilo por nós concebido é possível, mesmo que não esteja situado em lugar algum. As percepções são incapazes de ter uma conjunção espacial com a matéria ou com os corpos extensos e divisíveis, “pois só é possível fundar uma relação sobre uma qualidade em comum”. (Tratado. I. iv. 5. p. 267).

Parece que a resposta está no próprio objeto. É na sua aparição, enquanto objeto extenso, que identificamos conjuntamente o aroma e o sabor da fruta, que são por nós atribuídos à substância da fruta responsável por gerar a aparente ligação entre tais percepções (que não possuem existência em lugar algum) e o objeto extenso.

É pela aplicação do corpo extenso a nossos sentidos que percebemos seu sabor e aromas particulares. (Tratado. I. iv. 5. p. 268).

Podemos agora explorar a questão referente às relações de causalidade e de contigüidade. Isso porque “as relações entre o objeto extenso e a qualidade que existe sem possuir lugar particular” exercem certa influência sobre a mente, fazendo com que o surgimento de um desses objetos conduza a mente imediatamente a conceber o outro com o qual se verificou estar unida no passado.

Contudo, a relação vai mais longe. Em virtude dessa relação de causalidade e contigüidade, atribuímos uma nova relação de “conjunção espacial” a fim de tornar a transição de um objeto a outro, algo mais fácil e natural. “(...) quando determinados

objetos *estão unidos por uma relação qualquer*, temos uma forte *propensão* a acrescentar a eles uma nova relação, a fim de completar a união.” (Tratado. I. iv. 5. p. 269).

De acordo com Hume, efetuamos essa aproximação entre objetos semelhantes e contíguos por sentirmos uma satisfação ao juntá-las. Marca-se, assim, o território da razão no que tange à sua influência sobre a mente em contrapartida à influência da natureza (se é que podemos colocar assim; inclinação de nossa fantasia), impedindo que percebamos certas contradições encobertas pela influência de nossas percepções. É através do raciocínio que se percebe a contradição da união entre o objeto extenso e certas qualidades nele identificadas. Basta perguntarmos em qual parte da fruta está o sabor, para ficarmos inertes, impossibilitados de oferecer uma resposta satisfatória que se sustente no efeito de nossa experiência sensível.

Não é possível dizer que está em uma parte, já que a experiência nos mostra a possibilidade de todas as partes possuírem o sabor. Não podemos alegar estar em todas as partes, pois assim o teríamos que considerar extenso. Ou seja, possuidor de figura e número, algo que é absurdo e incompreensível de acordo com Hume.

Vemo-nos aqui, portanto, influenciados por dois princípios diretamente contrários, a saber, a inclinação de nossa fantasia, que nos determina a incorporar o sabor no objeto extenso, e nossa razão, que nos mostra a impossibilidade de tal união. (Tratado. I. iv. 5. p. 270).

É uma tarefa vã tentar achar um lugar para algo que não está em lugar algum, no caso, as percepções e paixões. Sendo que essa tentativa é decorrente da inclinação para completar uma união fundada na causalidade e na contigüidade temporal, atribuindo aos objetos uma conjunção no espaço.

Hume critica a unidade e simplicidade do sujeito, demonstrando que as percepções é que são simples e a noção de sujeito aparece da união dessas percepções. A noção do eu não decorre de uma união aleatória das percepções, construindo imagens fantásticas de seres extraordinários cujo único envolvimento com a experiência é indireto, resultado da ligação de idéias simples cuja origem se encontra em percepções simples equivalentes. A ficção da unidade simples do “eu” tributa sua origem da operação dos princípios associativos que geram uma “propensão” responsável por levar a mente a concebê-la dessa maneira específica.

As idéias existentes na mente humana e distintas umas das outras, ligam-se apenas quando são utilizadas pelos princípios de associação de idéias, não há, portanto, possibilidade de libertá-las das características que lhes são próprias. Todas as idéias presentes à mente são particulares, sendo totalmente distinguíveis umas das outras. Acreditamos estarem unidas, formando aquilo que denominamos “eu”. Hume diz ser essa união uma ficção, não sendo possível observar a *conexão real* entre essas idéias.

Ao falarmos das características de uma pessoa, não observamos vínculo algum entre as percepções (impressões e idéias) desta, mas apenas *sentimos um vínculo* entre as idéias que formamos dessas percepções. O vínculo entre idéias provém dos princípios de associação (semelhança, contigüidade e causalidade), responsáveis por sua ligação que ocorre na imaginação. Sem os princípios associativos, não haveria união entre as idéias, que ficariam estacionadas cada qual em seu próprio lugar. Os princípios associativos são os responsáveis por dar às idéias uma união na imaginação. A identidade é consequência dessa operação realizada pela associação de idéias.

Já a memória, esta participa do processo de constituição da identidade preservando as percepções, faz com que a mente, ao entrar em contato com um objeto qualquer, traga à tona a idéia em forma de lembrança, representando-o. A semelhança entre objeto e idéia constrói a identidade, encadeando o pensamento de forma regular.

A mente funciona a partir da “administração” natural que a causalidade realiza. As idéias se encadeiam e relacionam entre si modificando e conservando o raciocínio. A atividade mental depende da causalidade. Apesar de todas as transformações concernentes às idéias presentes à mente, ainda sim se preserva a identidade graças à conexão entre elas efetuada pela causalidade.

Podemos considerar que o “eu” se constitui através de uma cadeia de causas e efeitos, que dependem do apoio da memória. A comunhão entre semelhança, causalidade e memória dão origem ao “eu”. Isso fica provado pelo fato de podermos estender a identidade para além das fronteiras da memória, mesmo para fatos totalmente esquecidos por nós.

Desse ponto de vista, portanto, a memória não produz, mas revela a identidade pessoal, ao nos mostrar a relação de causa e efeito existente entre nossas diferentes percepções. (Tratado. I. iv. 6. p. 294).

Nas *Investigações*, a crença distingue as idéias ficcionais daquelas que atribuímos realidade, e que as ficcionais estão sobre o domínio da imaginação, enquanto as sentidas como verdadeiras e acrescidas de crença, sobre o princípio do hábito e da causalidade. Somos tentados a afirmar que a unidade, compreendida como uma ficção, só é percebida por via de investigação racional. Para o senso comum, e mesmo para a classe dos filósofos, quando estes se encontram imersos na rotina do seu dia a dia, agem como se tratassem de algo real. Vejamos o trecho onde a força da análise cética da razão é quebrada pela natureza:

Felizmente, a natureza quebra a força de todos os argumentos céticos a tempo, impedindo-os de exercer qualquer influência considerável sobre o entendimento. (Tratado. I. iv. 1. p. 220).

Queremos dizer não ser possível escolher entre possuir ou não uma idéia do “eu”. Não há tal possibilidade, mesmo que a razão nos demonstre se tratar de uma idéia infundada e ilegítima. Portanto, somos levados a considerar a noção do “eu” como um tipo de ficção da qual não é possível nos livrarmos, mesmo estando comprovada pela razão sua falsidade.

E isso por haver um modo particular de ser gerada, que se baseia na associação de idéias por causalidade, semelhança e contigüidade. Tal associação gera uma propensão que leva a mente a senti-la de maneira especial, de modo tão natural e de fácil concepção, que apenas por alguns instantes, enquanto imersos em especulação filosófica, podemos perceber sua irregularidade. A seguinte passagem pertencente às *Investigações* ilustra bem o que estamos tentando dizer:

Segue-se, portanto, que a diferença entre ficção e crença reside em alguma sensação ou sentimento que se anexa a esta última e não à primeira, e que não depende da vontade nem pode ser invocado a vontade. (Investigações. V.II, p. 81).

Se crer consiste num tipo de sentimento que se faz sentir numa idéia e não depende de nossa vontade, e nem mesmo ser determinado através dela, e, sendo a noção do “eu” caracterizada dessa maneira, só nos resta afirmar ser possível considerá-la passível de crença. Outro ponto a nos auxiliar na solução dessa questão parece residir no fato de haverem dois sentidos para o termo ficção: o primeiro referente à imaginação em si mesma, não possuindo regularidade em sua atividade, levando a considerar como

fictícias aquelas idéias por não estarem amparadas na experiência e tampouco tendo sua atividade regulada pelos princípios associativos.

Existe o sentido de ficção onde a imaginação, sem o auxílio dos princípios associativos, une e separa as idéias como bem entende. E ficção como uma produção perceptiva natural, que constrói modelos cognitivos considerados ilusórios sobre o ponto de vista da razão, mas que norteiam nossas ações. Citemos como exemplo a necessidade causal. Tal necessidade é ilusória quanto às matérias de fato. Não há como determinar de maneira essencial que um objeto é causa de outro, pois a mente pode facilmente conceber esse objeto produzindo outro que nada tem a ver com ele. Procede-se do mesmo modo com a noção do “eu”.

Hume nos diz que a maneira como nossas idéias se ligam na mente fazem com que certa regularidade se estabeleça, dando a impressão de haver uma identidade substancial a qual denominamos “eu”. Entretanto, não passa de uma ligação das idéias por causalidade ou semelhança.

## Considerações Finais

Ao iniciarmos essa dissertação procuramos esclarecer aqueles aspectos da filosofia humeana decisivos á compreensão da noção de crença em Hume. Procuramos enfatizar que a teoria das percepções constitui o ponto de partida para formação de sua teoria do conhecimento, cujo resultado final é a noção de *natureza humana*. Entre esses dois extremos de seu pensamento epistemológico encontramos questões as quais colocam em cheque o *ideal metafísico* que acreditava ter encontrado a garantia de uma evidência absoluta mesmo na esfera das questões de fato. As certezas claras e distintas encontradas por Descartes através das reflexões feitas em suas *Meditações Metafísicas* e que estariam respaldadas nos princípios da Matemática são abalados pela cisão empreendida por Hume entre *relações de idéias* de um lado e *questões de fato* de outro. O campo da matemática estaria separado do campo empírico instaurando as condições para o reaparecimento da dúvida hiperbólica.

A noção de crença vem substituir a evidência matemática que salvaria nosso conjunto de “*certezas*” referentes aos objetos do mundo físico. Contudo a crença não é alcançada por meio de investigação racional, não há método possível que permita sua dedução. Procuramos afastar a hipótese de ser a crença uma evidência demonstrativa. A questão da crença não envolve demonstração, mas a busca por princípios fundamentais necessários à constituição da natureza humana. Uma vez que não é mais possível contar com auxílio dos princípios matemáticos para explicar a segurança que depositamos nos fenômenos naturais e no caso de Hume também os morais, outros princípios devem substituí-los.

Nossa abordagem pretendeu explicar a maneira como os *princípios da natureza humana* são acionados de modo a constituí-la. Optamos por iniciar nosso trabalho pelas percepções da mente, momento em que as condições de possibilidade de constituição de uma natureza são colocadas. Nosso autor, inicialmente, está preocupado em afastar todo conhecimento estabelecido por influência da metafísica, para tanto estabelece um critério cuja função é impedir que acolhamos em nosso entendimento



conclusões falsas. Tal critério expressa muito precisamente que a mente humana é constituída por percepções que podem ser divididas em impressões e idéias. Diferem-se pelo grau de vivacidade pertencente a cada uma, as impressões são mais fortes que as idéias e são por isso mesmo sua origem. Tendo por base esse princípio, denominado de *princípio empirista*, basta para saber se uma idéia é verdadeira ou falsa, procurar a impressão responsável por gerá-la.

Todo nosso conhecimento tem início com uma impressão, ou se quisermos, com uma percepção. Mostramos que Hume recusa a sensação como fonte de nosso conhecimento e que o início do mesmo está na própria mente, em forma de percepções e não fora dela. Se nossa leitura está de fato de acordo com os objetivos de Hume quanto à sua teoria das percepções, devemos então considerar ser decorrente dessa leitura uma imagem de experiência, a qual não pode ser desvinculada da mente humana uma vez que temos acesso apenas às percepções e não aos objetos eles mesmos.

Portanto, a organização da experiência depende muito mais do arranjo de nossas percepções do que do arranjo efetivo dos objetos presentes no mundo. Consideramos que o *princípio atomista*, ou ainda *princípio de separabilidade*, constitui um instrumento cuja importância se afirma ao mostrar que ali onde julgávamos haver unidade, há na verdade, multiplicidade. Podemos separar as partes que compõe esse múltiplo que podendo ser separado só pode ser composto por elementos distintos uns dos outros. Olhando através dessa lente, a experiência acaba por se revelar composta por unidades perceptivas separadas e distintas constituindo um horizonte desordenado.

Procuramos pontuar as questões caras a uma constituição da experiência propícia à configuração da crença como único elemento possível à explicação da convicção que a mente possui com relação a determinadas idéias. Isso porque não é mais possível extrair evidência das operações de uma razão pura. O fato de o *princípio atomista* revelar uma experiência carente de ordenação requer uma explicação que dê conta da ordem a qual insiste em nos impor quando nos deparamos com o mundo.

Destacamos a composição da experiência como peça chave para compreensão da noção de crença. Entendemos que para oferecer clareza ao leitor quanto a esse objetivo específico teríamos que analisar separadamente as faculdades e princípios cujo papel é

ordenar essa experiência que de início se encontra desordenada. Desse modo foi decisivo mostrar a importância capital da imaginação devido sua capacidade de formar conteúdos mentais distintos àqueles formados pela razão desde que não envolvam contradição. Essa função da imaginação, embora seja condição para a regularidade da atividade mental não permite em si mesma a constituição de uma ordem. A associação de idéias vai imprimir regularidade à operação da imaginação de unir e separar as idéias fazendo como que a mente seja levada de uma idéia à outra por semelhança, contigüidade e causalidade.

Ressaltamos a importância da causalidade com relação às outras duas espécies de associação de idéias quanto à constituição da crença. Isso porque apenas a causalidade permite que a mente possa inferir e projetar os acontecimentos passados para o futuro. Essa capacidade da causalidade é essencial à criação da expectativa de que os fenômenos ocorram de uma determinada maneira e não das outras tantas formas possíveis. Contudo não deixamos de apontar o modo como semelhança e contigüidade participam da composição desse dispositivo inferencial. Esses dois modos de associar as idéias fortalecem a inferência fazendo com que idéias distintas se apresentem à mente como se fossem uma unidade (semelhança) e se apresentem unidas no tempo e espaço (contigüidade). As idéias ficam restritas a uma determinada configuração, fortalecendo a inferência. Com isso demonstramos nossa intenção em ressaltar a característica da causalidade de ser o elemento propulsor dessa atividade, batizada por esse motivo de *inferência causal*.

Chegamos com isso ao ponto central de nossa argumentação que defende a *inferência causal* como fator determinante na constituição da crença. Esse mecanismo ainda não está completo, como procuramos demonstrar no decorrer de nosso trabalho. Falta um elemento circunstancial para que a inferência causal tenha a força necessária a projetar o passado no futuro. A causalidade sozinha não possui essa capacidade, pois sendo um princípio associativo o máximo que pode oferecer é a passagem de uma idéia àquela que se verificou dela decorrer. O hábito, compreendido aqui como faculdade, é o responsável por tornar a inferência possível. Ele fixa a experiência ao fazer com que a mente perceba na repetição dos fatos a ligação indissolúvel entre um objeto e outro. A ocorrência repetida dos casos leva a mente a esperar que os fenômenos ocorram da mesma forma no futuro como no passado. Dessa maneira a mente não permanece refém do

presente o que ocorreria caso tivesse apenas nos dados do sentido e da memória a fonte de todo conhecimento. Memória e sentidos possuem as condições para realizar a transição de uma percepção a outra apenas quando estão sob influência do hábito. Isso se deve à força contida em suas percepções que podem muito bem levar a mente de uma idéia à outra.

A importância do hábito foi ressaltada quanto à repetição dos fatos que gera a propensão da mente a passar de um objeto a outro. Essa propensão se apresenta no interior do pensamento humeano como uma impressão de reflexão e faz com que a conexão entre os objetos pareça tão íntima que adquira status de necessidade. Tem-se dessa maneira afirmada sua importância quanto à manutenção da vida ordinária, a qual faz com que certa concepção de experiência se imponha. Concepção essa que só é abalada pela reflexão de caráter filosófico. Desse modo o naturalismo surge como uma resposta necessária à constituição da experiência, que poderia ser abalada pela razão, representada por um ceticismo total.

A propensão entendida como impressão de reflexão passa a ter um lugar de destaque quanto ao modo de conceber a experiência. Tal conclusão é extraída da noção de ficção, cujo papel é determinante para que se atribua ao mundo algum grau de realidade. Para que a mente passe de uma percepção a outra de modo a tornar contínuo aquilo que em verdade se apresenta como descontínuo, mostramos ser preciso que a mente esteja propensa a passar de uma percepção à outra. A ficção da existência contínua dos objetos externos depende dessa ordenação da experiência expressão pelo naturalismo, que sobre a influência da reflexão revelaria a descontinuidade da experiência. Os princípios associativos impõem novamente sua importância, pois para que haja o efeito da continuidade perceptiva é preciso que as percepções estejam determinadas de certa maneira.

O mesmo se aplica à ficção do *eu* compreendida enquanto unidade, o que conduz o vulgo a concebê-lo como algo que possa mesmo ocupar um local determinado no interior do corpo humano. Estivemos preocupados durante a elaboração deste trabalho em destacar a presença de duas concepções de ficção em Hume. A primeira referente à atividade da imaginação executada livremente, situação em que a ficção é entendida como

fantasia e outra cuja importância possui dimensões maiores na medida em que se mostra necessária ao modo como enxergamos a realidade. Finalizamos nosso trabalho apontado à dimensão epistemológica que o estudo da noção de crença em Hume pode nos levar. Fica assim demarcado o campo epistemológico que garante o sentido da crença no pensamento humeano, sua constituição a partir da organização da experiência. Esperamos ter esclarecido que a noção de crença não se enquadra nos parâmetros de verdadeiro e falso estabelecidos pela razão visto que a noção de ficção considerada um equívoco do ponto de vista racional, é vital para que alguma certeza se estabeleça no campo do contingente. Na esfera das questões de fato o que pesa no momento de estabelecer o que é verdadeiro ou falso vai depender do grau de força e vivacidade com que uma idéia será sentida na mente.

## Bibliografia

HUME, David, **Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Tradução de Débora Danowski. – São Paulo: Editora UNESP, Imprensa Oficial do Estado, 2001.

\_\_\_\_\_ *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, trad. José Oscar de Almeida Marques, Unesp, 2004.

\_\_\_\_\_ **Ensaio Morais, Políticos e Literários**. Tradução de João Paulo Monteiro e Armando Mora de Oliveira. – São Paulo: Editora Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 2ª. Edição, 1980.

\_\_\_\_\_ **Diálogos Sobre a Religião Natural**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. – São Paulo: Martins Fontes, 1992. – (Clássicos)

\_\_\_\_\_ **Dissertación sobre Las Pasiones y Otros Ensayos Morales**, trad. Jose Luis Tasset Carmona, Editorial Del Hombre, España 1990.

\_\_\_\_\_ *História Natural da religião*, trad. Jaimir Conte, Unesp, 2005.

### Bibliografia Secundária:

ALBIERI, Sara. **Crença e Aceitação: A Teoria Humeana da Crença como Conhecimento Confiável**. In *Ensaio Sobre Hume (II Colóqui Hume)*, p. 79 – 88. Belo Horizonte : Editora Segrac, 2005.

BANWART, Mary. **Hume's Imagination**. New York ; San Francisco ; Bern ; Baltimore ; Frankfurt am Main ; Berlin ; Wien ; Paris : Lang. 1994 (Studies in European Thought ; Vol. 8).

CAPALDI, Nicholas. **David Hume the Newtonian Philosopher**. Twayne Publishers, 1975.

DELEUZE, Gilles. **Empirismo e Subjetividade**. Ed. 34, São Paulo 2001.

\_\_\_\_\_ **Hume**. In *La Philosophie, sous la direction de François Châtelet*, t.2, ed. Marabout, Belgique 1979.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Trad. J. Guinsburg e Bentro Prado Jr. São Paulo: Editora Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 2ª. Edição, 1980.

FLEW, Antony. **Hume's Philosophy of Belief: a study of his first inquiry**. Thoemes Press, 1997.

\_\_\_\_\_ **David Hume Philosopher of Moral Science.** Basil Blackwell, 1986.

GUIMARAES, Livia, organizadora. **Ensaaios Sobre Hume (II Colóqui Hume).** Belo Horizonte : Editora Segrac, 2005.

KEMP-SMITH, Norman. (1964) **The Philosophy os David Hume : a Critical Studyof Its Origins and Central Doctrines.** London : Macmillan.

LOCKE, John, **Ensaio Acerca do Entendimento Humano.** Tradução de Anoar Aiex – São Paulo: Editora Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 2ª. Edição, 1978.

MALHERBE, Michel. **La Philosophie Empiriste de David Hume.** 3.ed. Vrin, Paris 1992..

MICHAUD, Yves. **Hume et la fin de la philosophie.** PUF, 1983.

MONTEIRO, João Paulo. **Teoria, Retórica, Ideologia.** Ed. Ática, SP 1975.

\_\_\_\_\_ **Hume e a Epistemologia.** Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Vila da Maia 1984.

\_\_\_\_\_ **Novos Estudos Humeanos.** Discurso editorial, 2003.

\_\_\_\_\_ **Hume: Três Problemas Centrais.** In Dois Pontos, Curitiba, Vol. 1, n. 2, p.111 – 128, jan/jun, 2005.

NOXON, James. **La Evolucion de la Filosofia de Hume.** Trad. Carlos Solís. Revista de Occidente, 1974.

OWEN, David. **Hume's Reason.** Oxford University Press, New York 2004.

RIBEIRO DE MOURA, Carlos Alberto. **Racionalidade e crise: estudos de historia da filosofia moderna e contemporânea.** – São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

STROUD, Barry. **Hume.** Routledge, 1977.