



Imaginação em Hobbes e Hume: cadeias mentais reguladas e princípios de associação

Andrea Cachel

A filosofia de Hume, de certo modo, é o ponto para o qual converge todo um contexto de discussões que destaca (a partir de pressupostos empiristas) a essencialidade da imaginação enquanto faculdade cognitiva responsável pela formação das ideias na mente, e, ao mesmo tempo, tematiza as múltiplas implicações da sua capacidade associativa. Em autores como Hobbes, Locke e Addison, por exemplo, podemos encontrar uma série de elementos que conferem sentido ao desenvolvimento dado pela filosofia humeana às atividades da imaginação, auxiliando-nos, por um lado, na elucidação de dificuldades conceituais que essa análise apresenta, e, por outro, permitindo-nos perceber a originalidade da sua abordagem. Em Locke vemos já a retomada dos debates quanto à produção de ficções a partir dos poderes associativos da imaginação, estando indicados em sua obra

os princípios que atuam na composição de crenças que se opõem à razão. Na obra de Addison, no contexto de uma análise mais propriamente no campo da estética, percebemos a presença de uma nova forma de abordar a temática sobre o prazer da mimese, agora na perspectiva da indicação dos prazeres da imaginação, ressaltando, ainda, o jogo entre imaginação e juízo, presente não só na análise humeana quanto ao padrão do gosto, mas também na composição das relações causais e dos juízos éticos.

Sem minimizar essas outras possibilidades de aproximação a partir desses autores que compõem esse horizonte mais amplo de discussão acerca da imaginação, pretendemos, nessa perspectiva, indicar as convergências temáticas existentes entre Hobbes e Hume quanto à imaginação e à associação, bem como em relação à causa e efeito como princípio associativo. Isso porque a filosofia de Hobbes oferece indícios importantes quanto à teoria da associação como um todo, tal como expressa na filosofia humeana, tendo em vista ter relacionado mais efetivamente à atividade de regulação de cadeias mentais a ação das faculdades cognitivas essenciais.

Hobbes e as cadeias da imaginação

Hobbes identifica imaginação, conceito, ideia, noção e conhecimento, que seriam a imagem ou representação dos seres que estão à nossa volta e atingem nossos sentidos. A concepção derivada da ação direta desses objetos nos nossos sentidos é chamada de sensação. Quando o objeto não está mais diretamente impressionando os nossos órgãos dos sentidos, há ainda a conservação da imagem ou concepção que o mesmo gerou na sensação. Essa concepção é mais obscura e confusa e a ela damos o nome de fantasia ou imaginação:

Ensaio sobre a filosofia de Hume

Assim como a água estagnada posta em movimento pelo choque de uma pedra, ou por uma rajada de vento, não pára instantaneamente de se mover logo que o vento cessou e a pedra se afunde, assim também não cessa o efeito que o objecto produz no cérebro quando, afastado do respectivo órgão da sensação, o objecto deixa de agir; isto é, embora a sensação desapareça, a imagem ou concepção permanece. Porém, permanece mais obscuramente enquanto estamos acordados, pois então um objecto ou outro ocupa e solicita os nossos olhos e ouvidos continuamente, mantendo a mente num movimento mais forte, de modo que o mais fraco não aparece facilmente. Esta concepção obscura é o que chamamos de FANTASIA ou IMAGINAÇÃO: sendo a imaginação (para defini-la) uma concepção remanescente, que, a partir do ato de sensação e depois dele, declina pouco a pouco (Hobbes, 1983, 59).

Hobbes retoma o tema no *Leviatã* e estabelece que não há mudança sem uma causa externa, o que determina que tudo o que está em movimento continuará em movimento. Aplicado à percepção, esse princípio implica que a sensação também se conserva mesmo na ausência do objeto que a gera, conforme já está claro nessa passagem de *A natureza humana*. A forma da sensação se conservar é mantendo sua imagem. Ao objeto presente à mente, Hobbes chama de *imaginação*, mas à diminuição da força *memória*, por isso cria uma equivalência entre ambas no *Leviatã*:

Este senso decaído, quando nós nos referimos à coisa nela mesma – digo, à fantasia nela mesma – nós chamamos de imaginação, como eu disse antes; mas quando nós expressamos a perda de força, ressaltando a sensação esvaecida, velha e passada, chamamos de memória. Então, imaginação e memória são uma mesma coisa, que por diversas considerações tem diversos nomes (Hobbes, 1958, 28).

Esclarece, portanto, que a origem da imagem é dada pela sensação e que entre uma e outra há uma perda inerente de vivacidade. Assim, como afirma em *A natureza humana*, Hobbes define a imaginação como uma concepção que fica presente mesmo após a interrupção da sensação e que se torna mais fraca em virtude das novas impressões que atingem os sentidos. (Hobbes, 1983, 59). E destaca também a função associativa da imaginação, pela qual ela compõe novos objetos a partir do material da sensação, objetos mentais aos quais chama de ficções. Apresenta essa faculdade também como produtora de fantasmas, que seria a manutenção de uma sensação que se apresentou como demorada e intensa, gerando uma imagem vivaz (Hobbes, 1983, 61-65). E também, em *A natureza humana*, chama de recordação o conhecimento de uma concepção que já apareceu anteriormente à imaginação.¹ E sustenta que a percepção de que a concepção é passada e não atual seria dada pelo fato de a concepção se apresentar mais global, com menos detalhamento de partes (Hobbes, 1983, 62).

Quanto a essa apresentação mais geral acerca da imaginação, Hobbes não insere algo propriamente inovador, seguindo a visão geral desse período da história da filosofia a respeito do tema.² Interessa-nos, especialmente no intuito de estabelecer um diálogo com a filosofia humeana, a sua análise quanto à produção de cadeias mentais ou cadeias da imaginação. E vale observar que Hobbes expõe uma dualidade entre duas formas de estabelecer cadeias da imaginação e que atribui a uma paixão a ampliação da constância das relações mentais. A princípio, as cadeias mentais parecem apenas manter a ordem existente na sensação:

A causa da coerência ou encadeamento de uma concepção com outra é a sua coerência inicial, ou o encadeamento dessas con-

cepções no momento em que foram produzidas pela sensação. Por exemplo: de Santo André a mente desliza para São Pedro, porque os seus nomes foram lidos juntos; de São Pedro para pedra, pela mesma causa; de pedra para fundação, porque os vemos juntos; e pela mesma causa, de fundação para igreja, de igreja para povo, e de povo para tumulto. Por este exemplo se vê que a mente pode passar quase que de uma qualquer coisa para qualquer outra. Mas assim como as concepções de causa e efeito se sucedem uma à outra na sensação, assim também, após a sensação, podem suceder-se na imaginação. E isto é o que, em geral, ocorre. A causa desta sequência na imaginação é o apetite daqueles que, tendo uma concepção do fim, têm juntamente com ela uma concepção dos meios próximos para atingir tal fim. Como quando um homem, a partir do pensamento de honra em relação à qual ele tem um apetite, chega ao pensamento de sabedoria, que é o meio próximo para atingir tal fim e, daí ao pensamento de estudo, que é o meio próximo para atingir a sabedoria, etc. (Hobbes, 1983, 67-68).

Porém, a multiplicidade de vezes que o mesmo objeto se deu à sensação traz consigo também uma multiplicidade de acompanhantes desse mesmo objeto, de forma que se deve concluir que a sequência na mente, em realidade, é algo mais que a reprodução da sensação, porquanto implica um “recorte”. É relevante perceber que embora Hobbes inicialmente qualifique a ordem como algo dado na sensação, infere da multiplicidade de ordenações percebidas a necessidade de que a conexão na mente entre algumas ideias pressuponha algo a mais, especialmente para justificar a manutenção da força das ligações. Assim, por um lado, há a exigência de sequências potencialmente percebidas a partir da sensação externa. Por outro lado, a regularidade implica uma complementação dessa mera reprodução, a fim de explicar a constância das relações

mentais. Cadeias constituídas no sonho, por exemplo, mantêm a força peculiar das sensações, tendo em vista a inexistência, durante o sonho, de novas sensações presentes aos sentidos. Mas o sonho não constituiria um pensamento regular justamente porque é resultado de movimentos internos e não de ordenações dadas nas sensações prévias.

Mas, quando não há sensação presente, como ocorre no SONO, as imagens remanescentes após a sensação (quando houver algumas) não são obscuras, mas tão fortes e claras como na própria sensação, como ocorre nos sonhos. A razão disso é que a sensação e a sua presente operação com os objetos, que obscurecia e enfraquecia as concepções, se encontra removida. O sono é pois a privação do ato de sensação (permanecendo o poder de sensação), e os sonhos são as imaginações daqueles que dormem (Hobbes, 1983, 59).

O discurso mental regulado, para Hobbes, pode ser caracterizado quando há coerência e ordem nas ligações, além de vivacidade. Essa regulação, Hobbes estabelece, decorre da presença de um desígnio ou paixão. Ele inicialmente ressalta que cadeias mentais sem desígnio já apresentam uma certa coerência, pautada na ligação e dependência entre os próprios pensamentos:

Esta cadeia de pensamentos, ou discurso mental, é de duas espécies. A primeira é desregulada, sem desígnio e inconstante, nela não existe um pensamento apaixonado para governar e direcionar a sequência de ideias, nela os pensamentos vagueiam e parecem incoerentes entre si, como num sonho. Esses são comumente os pensamentos dos homens que não somente estão sozinhos, mas também sem ocupação, embora mesmo assim seus pensamentos sejam tão ocupados como outrora mas sem harmonia – como o som de um alaúde desafinado tocado

Ensaio sobre a filosofia de Hume

por qualquer homem, ou afinado e usado por alguém que não sabe tocar. E mesmo nessa selvagem variação da mente, um homem pode frequentemente perceber o curso e a dependência de um pensamento com outro. Assim, o que pareceria mais incoerente perguntar, como alguém fez, num discurso sobre nossa atual guerra civil, qual era o valor do dinheiro romano? Mas a coerência, para mim, fora suficiente manifesta. O pensamento da guerra introduziu o pensamento da entrega ao rei dos seus inimigos; este pensamento trouxe o pensamento da entrega de Cristo; e este o pensamento de trinta pences, que foram o preço dessa traição; e daí facilmente seguiu-se essa maliciosa questão – e tudo isto em um momento de tempo, porque o pensamento é rápido (Hobbes, 1958, 33).

O exemplo do alaúde fora do tom mostra que há uma afinidade mínima entre as próprias ideias e uma certa naturalidade na introdução de uma após a outra na mente. Como observa Hobbes, na citação acima exposta, mesmo no pensamento sem o desígnio “o homem pode muitas vezes perceber o seu curso e a dependência de um pensamento em relação a outro”. Essa selvagem disposição não é tão desarmônica, já comporta algum nível de regularidade, alguma percepção de dependência entre os pensamentos. E, nesse caso, percebe-se também a celeridade da imaginação, que estabelece várias possíveis relações, como também destaca Hobbes em *A natureza humana*.

Em Hobbes, como veremos mais adiante, a imaginação é qualificada como uma faculdade que tem a peculiaridade de se mobilizar pela busca de semelhanças. Além disso, é evidente também a influência, no âmbito das cadeias mentais por ela formada, da contiguidade espaço-temporal, conforme fica claro na citação acima exposta. Atuando como princípios, semelhança e contiguidade orientam o estabelecimento de algumas relações. A própria sensação

oferece algumas relações de contiguidade a serem reproduzidas no pensamento, da mesma forma que é evidente que, sendo as imagens da imaginação decorrentes de sensações prévias, estas dão os elementos mínimos para que a imaginação atue pela semelhança. Porém, a multiplicidade das relações oferecidas pela sensação não permite um critério para a fixidez. Várias relações de contiguidade são oferecidas pela sensação, assim como a semelhança pode ser estabelecida entre várias possíveis sensações e imagens. Passa a ser necessário, portanto, justificar a possibilidade da produção de cadeias mentais reguladas, fixas em determinadas relações, e, por isso mesmo, mais fortes, ainda que haja multiplicidade na sensação. E Hobbes atribui ao desejo ou desígnio, conforme já indicamos, a tarefa de aumentar a constância, impedindo a divagação da mente, fixando as séries, o que também incorpora à cadeia mental força:

A segunda é mais constante, sendo regulada pelo desejo e desígnio. Pois a impressão feita pelos objetos que desejamos ou tememos é forte e permanente, ou, se elas cessam por um tempo, retornam rapidamente. Às vezes tão fortes que impedem e interrompem nosso sono. Do desejo decorre o pensamento de alguns meios para produzir o que desejamos e do pensamento disso o pensamento dos meios para atingir aquela finalidade e assim continuamente até algum início que está além do nosso poder. E por causa do fim, pela força da sua impressão, que vem frequentemente à mente, no caso dos nossos pensamentos começarem a vaguear, eles são rapidamente trazidos ao caminho certo. Isso foi observado por um dos sete sábios, o que o levou a conceder aos homens o seguinte preceito, que agora está esquecido: *Respice finem* – isto é dizer, em todas as suas ações deve-se olhar frequentemente para aquilo que se quer ter, deste modo, direcionando todos os seus pensamentos na forma de atingi-lo (Hobbes, 1958, 33-34).

É interessante perceber que o desígnio (paixão, desejo) explica a força e vivacidade com a qual a ideia aparece à mente, observa Hobbes no *Leviatã* e em *A natureza humana*. Na cadeia mental não regulada pelo desígnio falta sobretudo a constância (e a força decorrente desta), embora esteja ali a coerência do pensamento e atuem evidentemente princípios de ligação, tais como a semelhança e a contiguidade, conforme mencionamos. Porém, para a filosofia hobbessiana o desígnio conferiria a constância inexistente na sensação, do que decorreriam também a força e a celeridade. Firmeza na escolha de um fim e celeridade são apresentados por Hobbes como engenho natural:

Estas virtudes são de dois tipos: natural e adquirida. Por natural, eu entendo não aquela que um homem tem desde o seu nascimento; pois essa nada é mais do que a sensação, por meio da qual um homem se difere muito pouco dos outros e das bestas, que nem é inserida entre virtudes. Mas eu me refiro à “sagacidade” obtida apenas pela prática e pela experiência; sem método, cultura, ou instrução. Esta ‘sagacidade natural’ consiste principalmente em duas coisas, a saber, ‘rapidez na imaginação’, isto é, a sucessão rápida de um pensamento para outro, e direção constante para algum fim aprovado. Pelo contrário, uma imaginação lenta qualifica o defeito ou falha da mente comumente chamado de ‘embotamento’, ‘estupidez’, e às vezes de outros nomes que significam lentidão de movimento ou dificuldade de se mover (Hobbes, 1958, 65).

A imaginação é qualificada como a capacidade de encontrar semelhanças, ao contrário do juízo, responsável pela distinção, pela habilidade de discernir aquilo que é diferente. Hobbes sustenta que a distinção quanto à rapidez da imaginação ao estabelecer cadeias mentais decorreria da diferença das paixões dos homens. A rapidez existente no

discurso mental não regulado não se configura como engenho natural, porquanto a divagação tende a invalidar aos efeitos da celeridade, o que indica que celeridade e firmeza quanto a um fim escolhido devem ser unidas. De modo geral, ele ressalta que as paixões são as formas pelas quais é possível instituir a firmeza quanto a um fim, porquanto uma mente orientada por uma paixão tende a não divagar:

E esta diferença de rapidez é causada pela diferença das paixões dos homens, como o amor e o desgosto, às vezes uma, às vezes outra; e, portanto, os pensamentos de alguns homens vão para um caminho, outros para outro; e são levados a isso e observam diferentemente as coisas que passam por sua imaginação. E enquanto que nesta sucessão de pensamentos dos homens não há nada a observar nas coisas pensadas, mas sim que um pensamento é 'semelhante um ao outro' ou que 'não são semelhantes', ou que 'eles servem para', ou 'como eles servem para tal finalidade'; aqueles que observam as suas similitudes, no caso de ser como são, mas raramente observado por outros, dizem ter 'sagacidade' porque nesta ocasião se entende uma 'boa imaginação'. Mas os que observam as diferenças e dissimilitudes entre os pensamentos, o que se chama 'distinguir', 'discernir' e 'julgar' (Hobbes, 1958, 65).

Como dito, a capacidade de encontrar semelhanças configuraria o trabalho da imaginação. Conseguir discernir o diferente, por sua vez, seria uma atividade peculiar do juízo. Em cada campo do saber humano, uma ou outro se destacariam:

Quem possui a virtude de encontrar semelhanças será facilmente equipado com similitudes que irão agradar não apenas pelas ilustrações de seu discurso e pelos adornos com novas e apropriadas metáforas, mas também pela raridade de sua invenção. Mas sem firmeza e direção quanto a algum fim, uma

Ensaio sobre a filosofia de Hume

grande fantasia é uma espécie de loucura; como os que, após começar algum qualquer discurso, são arrebatados de seu propósito por tudo o que vem em seu pensamento, em tantas e tão longas digressões e parênteses que se perdem totalmente [...].

Em um bom poema, seja 'épico' ou 'dramático', como também nos 'sonetos', 'epigramas' e outras peças, julgamento e fantasia são necessários; mas a fantasia deve ser mais eminente, porque eles clamam pela extravagância, sem desagradar por indiscrição.

Em uma boa história, o juízo deve ser eminente, porque a qualidade consiste no método, na verdade, e na escolha das ações que são mais relevantes de serem conhecidas. A fantasia não tem lugar a não ser para adornar o estilo.

Em orações de louvor, e em orações criativas, a fantasia é predominante, porque o designo não é a verdade, mas a honra ou desonra, o que se dá pelas nobres ou vis comparações. O juízo apenas sugere quais circunstâncias fazem uma ação louvável ou culposa. [...]

Na demonstração e em toda busca rigorosa da verdade, o juízo faz tudo, com exceção da necessidade do entendimento ser aberto por algumas semelhanças, quando, aí sim, há muito uso da fantasia. Mas as metáforas são neste caso totalmente excluídas. Isso porque elas incitam claramente o engano: admiti-las em conselhos ou raciocínio seria loucura manifesta (Hobbes, 1958, 66).

Mas no âmbito mais específico da formação de discursos mentais, Hobbes esclarece, tanto em *A natureza humana*, como no *Leviatã*, que é pontualmente pela relação de causa e efeito que se institui o desígnio capaz de regular as cadeias formadas pela imaginação. Nesse contexto, segundo Hobbes, o discurso mental regulado por um desígnio é sempre uma busca da causa ou do efeito de uma imagem atual, pela qual a cadeia da imaginação adquire constância e força. Evidentemente isso implicará, na lógica da análise

hobbesiana, retomar aquilo que é apresentado na sensação. Contudo, convém destacar que, apesar da questão quanto ao modo como poderemos definir qual seja a causa ou o efeito do objeto apresentado à mente e qual a classificação que essa relação possuirá dependendo da forma pela qual foi buscada, ela é qualificada como o desígnio que tem como função orientar a constituição de discursos mentais regulados. E, nessa perspectiva, trata-se, portanto, de um meio de conferir constância à mente e, em consequência, dotar as cadeias mentais de mais força e celeridade, o que a filosofia hobbesiana chama de “sagacidade”:

Em suma, o discurso da mente, quando esta é governada pelo desígnio, é nada mais do que a procura ou a faculdade da invenção – que os latinos chamam de *sagacitas* e *solertia* –, a busca das causas de algum efeito, presente ou passado, ou dos efeitos de alguma causa presente ou passada. Algumas vezes um homem procura o que perdeu; e a mente voltará para o lugar e tempo quando sentiu a falta. Seus pensamentos percorrem os mesmos lugares e tempos para voltar a qual ação ou ocasião podem ter feito perdê-lo. A isto chamamos de recordação, ou ato de trazer à mente; os latinos chamam de *reminiscentia*, como se ela fosse um reconhecimento das nossas ações anteriores (Hobbes, 1958, 34-35).

A relação de causa e efeito aparece nos textos de Hobbes tanto como prudência quanto como razão, portanto, dependendo do modo como é estabelecida, insere-se no âmbito restrito das virtudes naturais ou implica virtudes artificiais, as quais ultrapassariam a sensação e a memória. Como forma de regular os discursos mentais, a causa e efeito é qualificada como um desígnio, uma paixão da mente que impede a divagação e confere constância e força às relações mentais. Uma finalidade imposta como rumo para as rela-

ções que a imaginação fará, ao compor uma cadeia mental. Paixões como amor e desgosto fazem o pensamento determinar uma finalidade que conduz as ligações entre ideias. A causa e efeito, da mesma forma, atuando como o princípio base dos discursos mentais, como vimos na passagem anteriormente citada, passa a ser, em Hobbes, uma paixão da imaginação, uma finalidade que orienta a formação dos discursos mentais e agrega força e vivacidade ao pensamento.

Hume e a imaginação como *natureza humana*

A filosofia humeana destaca-se pela centralidade conferida à imaginação na construção das crenças epistêmicas mais relevantes. Nesse sentido, é à imaginação que se atribui a construção da crença nos objetos contínuos e distintos, a formação da ficção da identidade pessoal e, especialmente, grande parte da fundamentação da causa e efeito, para citarmos apenas alguns exemplos. De modo geral, o viés naturalista das posições de Hume consiste na sustentação da inevitabilidade de determinadas crenças, ao mesmo tempo em que evidencia a incapacidade da razão de garantir a inteligibilidade das mesmas, função que, como dissemos, é desempenhada pela imaginação. Por *natureza humana*, quando é a essa que se remete a produção dessas crenças, via de regra Hume entende a atuação de uma série de princípios e tendências os quais ele insere no campo de atividades da imaginação.

O olhar de Hobbes sobre a imaginação, que expusemos neste texto, já nos permite perceber em que medida a discussão humeana é um ponto de chegada de uma construção mais ampla. A filosofia hobbesiana representa um capítulo de um percurso mais extenso no interior do empirismo britânico, que paulatinamente tematiza e configura o

próprio sentido da faculdade de imaginar, tendo que a compatibilizar com os pressupostos dessa mesma corrente filosófica. E Hobbes é importante nesse contexto na medida em que, conforme já mencionamos, torna evidente como no interior das ideias da imaginação há a produção de um discurso regulado o qual exige o apontamento dos mecanismos responsáveis por essa regularidade. Trata-se de um passo central para uma aproximação com a filosofia humeana, na medida em que a associação é vista não apenas como produtora de ficções, mas já se abre o espaço para a discussão acerca da importância da faculdade de imaginar na produção do raciocínio, trabalho que é central para a filosofia humeana.

Como uma série de filósofos do empirismo clássico britânico, Hume qualifica a imaginação como uma faculdade essencialmente marcada pela liberdade. Tendo como limite apenas o princípio da cópia, segundo o qual toda ideia simples tem origem em uma impressão simples, e o da separabilidade, que estabelece que aquilo que é diferente é separável, a imaginação seria marcada pela possibilidade de unir, transpor e misturar ideias. Mas, para além da indicação dessa característica já tão ressaltada acerca da imaginação, Hume sustenta boa parte de seu percurso argumentativo na capacidade dessa faculdade produzir discursos mentais regulados e, mais do que isso, ser responsável pela formação de relações as quais ultrapassam as meras ligações típicas de uma associação e estabelecem conexões entre ideias. Nesse sentido, Hume destaca que a semelhança, a contiguidade espacial e temporal e causa e efeito seriam princípios da imaginação, a partir dos quais ela daria base a relações. Tendo em vista a liberdade da imaginação, a constatação de regularidades no pensamento implica, segundo Hume, a evidência da atuação desses princípios associativos,

os quais agiriam como uma força suave, mas “cimentariam” as ideias:

Para mim, estes parecem ser os únicos três princípios de conexão entre ideias: *Semelhança*, *Contiguidade* no tempo e espaço e *Causa e Efeito*. (EHU, 3.2).

Diferentemente de Hobbes, quanto ao que expusemos, Hume já qualifica a associação da imaginação como dotada de força e como sendo capaz de estabelecer conexões entre as ideias.³ Hobbes, a fim de explicar a força da concepção, remete a associação à noção de paixão. Pondera que é preciso que a causalidade seja um fim para que a cadeia mental ganhe força na coerência e estabilidade, tendo em vista o conceito de paixão e o modo como ele pretende explicar a transmissão de força da sensação para a ideia. Hume, ao contrário, já confere a capacidade de conectar pensamentos aos princípios associativos de modo geral. É a naturalidade da relação o que dá vigor à conexão, afirma, sendo assim, indica que há algo nas próprias ideias que, ativado pelos princípios associativos, gera uma maior estabilidade no discurso mental. As relações formadas pelos princípios associativos não são livres e instáveis, observa.

Assim, em Hume, não apenas a causa e efeito, mas também a semelhança e a contiguidade espaço-temporal acrescentam força e vivacidade a uma cadeia mental, na medida em que criam uma conexão entre as ideias associadas. Isso implica também celeridade, tendo em vista que a mente passa naturalmente da ideia presente a outra conectada, sem hesitação. Porém, a causa e efeito na filosofia de Hume, assim como ocorre na filosofia hobbesiana, tem um estatuto diferenciado, em relação aos outros princípios da imaginação. Como na filosofia hobbesiana, as relações de causa e

efeito exigem um componente que transcende a reprodução de ligações possíveis na sensação. Diferentemente de Hobbes, entretanto, a causa e efeito, em Hume, não atua propriamente como um designo que dota as relações de maior constância. Ela parece ser, ao contrário, efeito de uma paixão da mente, paixão essa que a aproxima da semelhança e da continuidade.

Em Hume, a conjunção constante, a manutenção da ordem na impressão, tem uma importância fundamental na explicação da conexão e da força das relações de causa e efeito. Contudo, ela não é capaz de explicar integralmente a passagem regular que fazemos de um objeto a outro na mente. Entre a observação da experiência e a conexão na mente há uma defasagem de força. Em Hobbes a diversidade das sequências em que as sensações se dão retira a força de uma cadeia mental. Sobretudo, essa diversidade mostra que a ordem, e sua manutenção no futuro, depende de princípios, não podendo ser explicada pela simples manutenção da força da sensação na sua imagem conservada. Por isso, também como ocorre em Hume, a imaginação se aproxima da memória pela dependência com a sensação ou impressão anterior, contudo dela se distingue por ter que “lidar” com cadeias mentais em que a ordem não pode ser atribuída a essa mesma sensação ou impressão. Em Hume, a força da impressão não é transmitida diretamente à sua imagem. É preciso que a força seja produzida pela conexão na mente entre os objetos ou por princípios e tendências da imaginação. Mesmo diante de uma conjunção constante na experiência, a passagem da impressão ou sensação para a imagem implica uma perda da força e vivacidade das ideias. Ademais, o princípio da separabilidade autoriza a imaginação transcender a ordem observada na impressão. Se o que é diferente é separável, objetos em conjunção constante na experiência podem ser

separados na mente. Assim, a relação de causa e efeito depende inteiramente da manutenção da ordem observada na experiência (e, claro, da ampliação dessa ordem para o futuro, o que exige a passagem da constância para a necessidade). Porém, do ponto de vista da teoria da imaginação humeana, cada ideia considerada é distinta da outra e não traz o traço dessa conjunção em suas qualidades intrínsecas, o que implica um complemento entre a percepção de uma conjunção e a produção de uma conexão na mente entre ideias.

No *Tratado*, Hume faz uma distinção entre dois tipos de relações, as quais seriam produtos de formas diferentes de relacionar ideias na mente, ou seja, modos de produzir cadeias mentais. As relações naturais se diferenciariam das relações filosóficas por gerarem uma conexão na mente entre as ideias relacionadas, de forma que essas ideias relacionadas por meio desses princípios adquiririam tal união na imaginação que a presença de uma no pensamento introduziria naturalmente neste a ideia associada. Nas relações filosóficas haveria apenas uma comparação entre objetos. Diferentemente das relações naturais, as relações filosóficas se constituiriam por uma comparação feita voluntariamente, não havendo nada na ideia em si mesma, ou na própria mente, que obrigasse esse estabelecimento.

Hume esclarece que causa e efeito seria uma relação tanto natural como filosófica. E não seria suficiente a intenção de estabelecer uma relação filosófica de causa e efeito para explicar a necessidade da inferência. A filosofia humeana mostra que a imaginação não atua com a causa e efeito apenas como o que é qualificado como prudência em Hobbes, sendo obrigada a transformar regularidade em conexão, caso contrário não conseguiria justificar as inferências que fazemos e as crenças que delas derivamos. É preciso que, na

causa e efeito, a imaginação adicione algo à dinâmica da cadeia mental a ser realizada e, assim, não se trata apenas de transpor o passado para o futuro. Para realizar essa transposição, no plano da imaginação, é preciso um novo componente de força, força essa que não é mais só da ideia (que “emprestaria” essa força da sensação ou impressão), mas também da própria mente ou imaginação. Em Hume, esse algo novo é anexado a partir do processo pelo qual se institui uma impressão de reflexão:

A ideia de necessidade resulta de alguma impressão. Não há nenhuma impressão de sensação, transmitida por nossos sentidos, que possa causar essa ideia. Portanto, ela precisa ser derivada de alguma impressão interna ou impressão de reflexão (T 1.3.14.28).

Não há nada em uma repetição de casos que seja diferente de cada caso único, com exceção de que, apenas após a repetição de casos similares, a mente é levada pelo hábito, após a aparição de um evento, a esperar seu acompanhante usual e crer que ele existe. Dessa forma, essa conexão, que *sentimos* na mente, essa transição costumeira da imaginação de um objeto a seu acompanhante usual, é o sentimento ou impressão da qual formamos a ideia de poder ou conexão necessária (EHU 7.28).

Tal exigência não está presente em todos os princípios de associação da imaginação, na filosofia humeana. Conectar na mente o semelhante e o contíguo espaço-temporalmente não implica a presença de uma impressão de reflexão. É como se, nesses casos, as próprias ideias fossem adequadas para “ditar” que o grau de semelhança ou continuidade encontrado é suficiente para que haja uma completa regularidade da cadeia mental a ser estabelecida e, por isso, que a mesma possua a força peculiar da conexão. Não se trata

aqui de livre associação, não há propriamente liberdade, há, sim, determinação. Um grau qualquer desses princípios – semelhança ou contiguidade – é suficiente para que a imaginação associe ideias, como ocorre também na filosofia de Hobbes. Disso podem decorrer algumas relações filosóficas.⁴ Mas determinados graus de semelhança e contiguidade fazem com que a imaginação não apenas as associe, mas sim as conecte e gere relações naturais. Nesse caso, a mente não divaga, a cadeia mental produzida é regular e forte, porque necessária. O caso da causa e efeito exige mais, a saber, que a mente tenha em si mesma uma qualidade inexistente na sensação, uma necessidade de transição capaz de conectar dois objetos conjugados na experiência, apesar da ausência da percepção de uma conexão necessária entre ambos.

Hobbes mostra que na associação há a dependência entre os pensamentos, mas pode-se divagar, ora traçar uma relação, ora outra. No âmbito de sua filosofia, portanto, a paixão impede a divagação, acrescentando força à cadeia mental. Embora haja celeridade nas associações mais livres, há sempre a ameaça de divagação, a qual, tendo em vista os vários rumos que o pensamento pode tomar, acaba por invalidar essa mesma celeridade. Por isso, Hobbes enfatiza a importância da firmeza na direção assumida. Dessa forma, a firmeza do propósito também é virtude natural. O desígnio determina a direção e a firmeza quanto à direção escolhida é uma virtude natural. De modo geral, essa direção é dada pela paixão, a intenção de buscar as causas ou efeitos de um objeto. Ela apresenta um recorte que delimita as possíveis relações a serem estabelecidas, conferindo maior constância às cadeias da imaginação, e, em consequência, mais força e vivacidade. Em Hume, na semelhança e na constância esse recorte é dado pela experiência ou pelas qualidades intrínsecas das ideias. E isso parece, no seu sistema, ser suficiente

para que haja uma conexão, dependendo do grau apontado pela própria impressão ou ideia. É a causa e efeito enquanto princípio associativo que exige a explicação de como são estabelecidas as inferências, para que se entenda a possibilidade de que também esse princípio associativo possa conectar ideais.

Em Hume, no caso das relações de causa e efeito, se, do ponto de vista da razão, nada obrigaria a mente a passar de um objeto a outro, se a impressão em si mesma (e a ideia correspondente a ela) também não explicaria de modo direto a força (a determinação), é preciso justificar a fixidez da cadeia mental formada, o que ele faz empregando a noção de impressão de reflexão. Não se trata mais de um desígnio ou paixão, no sentido compreendido na explicação de Hobbes acerca das cadeias mentais reguladas. Porém, trata-se de um processo que guarda ao menos uma similitude com essas noções hobbesianas. Isso porque no Livro 2, do *Tratado*, Hume afirma que impressões de reflexão são paixões ou emoções semelhantes (T 2.1.1). Mesmo se não considerarmos tão estritamente essa afirmação e supusermos que Hume se esqueceu de incluir a conexão causal no rol por estar discutindo assuntos alheios a essa relação, é ao menos interessante perceber a aproximação entre a transição necessária na causa e efeito e o conceito de paixão. No contexto que estamos analisando aqui, do ponto de vista de um olhar retrospectivo que recupera a unidade temática dessas discussões em Hobbes e Hume, vale notar em que medida a remissão a uma impressão de reflexão indica a necessidade, na filosofia humeana, de se pressupor um estado da mente ou imaginação que ultrapassa a simples transmissão de força e regularidade da sensação. Esse algo mais envolvido na causa e efeito, em Hume, tem natureza semelhante à paixão, tendo em vista que são ambos impressões de reflexão.

A filosofia humeana estabelece, portanto, que se pode reduzir a causa e efeito a uma relação filosófica, onde há voluntariedade nas comparações estabelecidas, caso se pretenda explicar a constância e força das relações mentais por ela produzida. O desígnio, nesse caso, seria algo que ocorre na mente, “não obstante ela mesma”, sentido que não parece tão distinto daquele presente na filosofia hobbesiana, tema que não pudemos aprofundar, tendo em vista a sua complexidade. Hume parece acompanhar Hobbes quanto ao diagnóstico de que, onde a experiência não é suficiente para explicar que uma ligação mental se torne fixa, é preciso que o estado da mente seja o recurso adicional empregado. Entretanto, a filosofia humeana mostra que a causa e efeito, se compreendida como relação filosófica, não é capaz de atuar como um fim que adiciona constância às cadeias da imaginação. A própria relação de causa e efeito exige a ação de algo como uma paixão, uma impressão de reflexão. A causa e efeito pode ser um princípio de conexão de ideias (como a semelhança e a contiguidade, para Hume) apenas quando já é um produto de um estado da mente semelhante àquele peculiar às paixões de modo geral.

REFERÊNCIAS

- BRUNET, O. *Philosophie et Esthétique chez David Hume*. Paris: Librairie Nizet, 1965.
- GERT, Bernard. Hobbes's psychology. In: *The Cambridge companion to Hobbes*. Ed. Tom Sorell. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 157-174.
- HOBBES, Thomas. *A natureza humana*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1983.

- HOBBS, Thomas. *Leviathan: parts I and II*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1958.
- HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- HUME, David. *Treatise of Human Nature*. David Fate Norton & Mary Norton (Eds). Oxford: Oxford University Press, 2000. |T|
- KEMP-SMITH, N. *The Philosophy of David Hume: a Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. Londres: Macmillan, 1964.
- LEIJENHORST, Cees. *Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination*. In: *The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan*. Ed. Patricia Springborg. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 82-108.
- LIMONGI, Maria Isabel. Hobbes e o conatus: da física à teoria das paixões. In: *Discurso*, n.31, dez. 2000. 417-440.
- PENELHUM, T. *Hume*. Londres: The Macmillan Press, 1975.

Notas

- ¹ Gert (2006, 158) observa que Hobbes afirma que sua posição filosófica é uma consequência direta do seu materialismo. Isso ficaria bem evidente quando ele usa o princípio “quando algo está em movimento, permanece eternamente em movimento, a menos que outro algo a detenha [*Lev.* ch. 2, §VIII 4)” para explicar a imaginação. Hobbes sintetizaria assim a sua descoberta filosófica mais interessante em relação aos sentidos: “A sensação, então, propriamente dita, precisa necessariamente ter nela uma variedade perceptiva de fantasmas, de forma que elas precisam ser diferenciadas umas das outras [*De Corp.* ch. 25, 5; EW1394)”. Porém, destaca Gert, Hobbes, como todos os ou-

tros filósofos materialistas anteriores e posteriores a ele, “nunca proporia uma análise satisfatória sobre os fantasmas, ou seja, uma análise a respeito do fato de que estamos conscientes de algo relacionado ao movimento dos sentidos”

- 2 Leijenhorst argumenta que por imaginação Hobbes entende vários tipos de fenômenos mentais. O primeiro é a memória, que ele equipara à imaginação apenas quando pretende apresentar a imaginação como uma forma de percepção referente ao passado. As outras formas de qualificar a imaginação são os sonhos, objetos ficcionais (como centauros ou montanhas de ouro ou ilusões de ótica) e também o entendimento, que seria comum aos homens e animais. Haveria ainda várias séries de imaginações, às quais Hobbes chama de “cadeias de pensamentos”. (Leijenhorst 2007, 96) Leijenhorst argumenta, ainda, que Hobbes tem uma noção de *fantasma* bem distinta dos escolásticos, tendo em vista que rejeita a possibilidade de concebermos conceitos universais. Em Hobbes, como se sabe, é a linguagem que assume as tarefas do que seria o intelecto ativos dos escolásticos. A doutrina hobbesiana da imaginação se destacaria pelo seu materialismo e mecanicismo radicais e, embora englobe o conhecimento intelectual, é explicada sem o mesmo. Como ele destaca: “Ela seria tão somente um certo movimento prolongado nos nossos corpos e não consistiria essencialmente em algo diferente do movimento envolvido na sensação” (Leijenhorst, 2007, 96). E observa: “O que ele tenta fazer é mecanizar a mente, tornando-a uma parte intrínseca do mundo da matéria e do movimento [...]. Embora a doutrina hobbesiana da imaginação explore as tendências naturalistas da tradição aristotélica, o seu materialismo robusto é totalmente peculiar” (Leijenhorst, 2007, 98).
- 3 Brunet (1965, 315) afirma que a teoria humeana da associação tem por base a filosofia de São Tomás de Aquino, destacando também que a discussão sobre a associação aparece no contexto da filosofia clássica britânica na filosofia de Hobbes e Hutcheson, por exemplo. Penelhum (1975, 39) pondera, entretanto, que Hume tem razão sobre a sua originalidade quanto à natureza e extensão do uso que dá a esses princípios. Este artigo, sem minimizar a originalidade da teoria humeana, já aponta alguns elementos essenciais na análise de Hobbes, mostrando em que medida o tema da conexão de ideias (a qual transcende a mera ligação) já era indicado por esse autor.

- 4 Kemp Smith (1964, 248) afirma que explicar as relações filosóficas com base nos princípios associativos de ideias simples é totalmente equivocado, razão pela qual a *Investigação* não repetiria a distinção entre relações filosóficas e naturais. Porém, entendemos que é evidente, mesmo no contexto da *Investigação*, a fundamentação das relações filosóficas nos princípios associativos pelo menos no âmbito da relação de causa e efeito.