



A conexão necessária entre Hume e Malebranche

Bruna Frascolla

É praxe interpretativa razoavelmente estabelecida aquela que ladeie Hume por Locke e Berkeley afirmando serem todos empiristas e adversários do cartesianismo, assim como creditar a originalidade de Hume à crítica da causalidade. Por sua vez, fora uma interpretação das mais estabelecidas a de que Hume queria destruir o senso comum e instaurar a dúvida universal: não obstante, a leitura de Kemp Smith, livre de preconceitos, demoliu-a por completo. Sigamos o seu exemplo, e cuidemos de examinar tais interpretações arraigadas.

Ora, pela *Sinopse do Tratado*, temos bons motivos para levantar suspeitas interpretativas. Eis que aqui Hume se diz

convencido de que quem quiser abordar a questão (das ideias inatas) por essa perspectiva (i.e., do princípio de cópia) poderá facilmente reconciliar todas as partes. O *Padre Malebranche* ficaria sem saber como apontar um pensamento da mente que não representasse alguma coisa que ela tivesse sentido antes

[...]. O *Sr. Locke*, por sua vez, prontamente reconheceria que todas as nossas paixões são espécies de instintos naturais, derivados apenas da constituição original da mente humana (Hume, *Sinopse*, 7).

Hume então, de fato, reconhecia a oposição entre uma corrente cartesiana e outra que a rechaçava, a pretender expurgar demonstrações apriorísticas com a experiência. Em correntes antagônicas, para Hume como para a interpretação típica, estão Malebranche e Locke. Contudo, ao invés de aderir a Locke, o que Hume se enxerga fazendo é conciliar ambas as partes. Se ele mesmo se coloca nesse lugar intermediário entre o que se chama de racionalismo e empirismo¹, procuremos apontar seu afastamento de Locke e sua aproximação de Malebranche, para assim contrabalançarmos a designação de empirista que lhe é dada. Faremos isso analisando o modo como esses três autores tratam da causalidade. Esperamos, assim, poder indicar um interessante caminho interpretativo que não enfatize a crítica à causalidade para caracterizar a filosofia de Hume. Como mostraremos, ou bem encontramos esse caminho, ou teremos de alterar os livros de História da Filosofia a fim de afirmar que Hume é apenas um seguidor mais extremado de Malebranche que acabou divergindo dele nalguns pontos. Afinal, se a façanha de Hume tiver sido a crítica da causalidade, então, trata-se de mera repetição de algo que o cartesiano Malebranche já tinha feito.

Mostremos então o que aproxima Hume dos cartesianos e afasta Hume de Locke. Podemos observar que consta na filosofia de Hume, sem constar na de Locke, uma distinção inequívoca entre a fundamentação do conhecimento e a descrição de sua aquisição. E é para Descartes que, uma vez demonstrada a existência divina e, a partir desta, a dos cor-

pos, será perfeitamente possível dizer ser verdade que há objetos exteriores que afetam nossos sentidos, e que pela glândula pineal as ideias chegam à mente – mas isso apenas se for demonstrada a existência divina, pois a mera descrição deste processo é insuficiente para afirmar que as ideias originem-se dos objetos. Ademais, é inegável que, antes de começarmos a ler as *Meditações Metafísicas*, já acreditávamos na existência dos corpos. Assim, aos cartesianos está claro que a firme crença em algo que *porventura* seja verdadeiro é diversa da fundamentação desse conhecimento: estávamos naturalmente certos de que os corpos existem; mas, do ponto de vista filosófico, era necessária fundamentação para este conhecimento; ou, noutras palavras, sabê-lo pela luz natural, e não apenas seguir as inclinações que levassem a crer nele (cf. Descartes, *Meditationes*, 3.14).

Afinal, caso se queira argumentar contra as nossas certezas mais triviais (como essas, que dizem respeito ao mundo exterior), basta folhear os trabalhos de Cícero ou de Sexto Empírico para encontrar os mais repisados argumentos que mostram o quão enganosos são os sentidos ou os sonhos. E isso sem nem pensarmos naquela suposição extravagante do enganador onipotente. Já a Locke, por sua vez,

se alguém disser “Um sonho pode fazer a mesma coisa (que os objetos reais), e todas essas ideias podem ser produzidas em nós sem qualquer objeto exterior”, ele fará o favor de sonhar que eu lhe dê esta resposta: [...] creio que ele há de admitir uma diferença bem manifesta entre sonhar estar em chamas e estar de fato em chamas (Locke, *Essay*, 4.2.14).

Alheio a essas dificuldades e à tarefa de fundamentar inabalavelmente o conhecimento, Locke, após muito insistir em estabelecer que “ideias [...] não nascem com crianças” (*Essay*, 1.4.2), considera suficientemente provado que, se

não há ideias inatas, então toda ideia vem da experiência que temos pelos sentidos ou pela reflexão sobre nossa própria mente, e que é, portanto, apenas por essas duas fontes nada transcendententes que embasamos o conhecimento – e, nisto, não só marca forte oposição à empreitada cartesiana como nega aquilo que haveria de torná-la viável: a ideia inata de perfeição.

Se há algum momento em que Locke nos dê indícios de admitir separação entre conhecimento empírico e não empírico, é quando diz que “nalgumas de nossas ideias há certas relações, hábitos e conexões tão visivelmente inclusas em suas próprias naturezas, que não as podemos conceber separáveis destas por meio de qualquer poder” (*Essay*, 4.3.29), citando em seguida exemplos geométricos. Ainda assim, não fica clara a distinção entre conhecimento *a priori* e *a posteriori*, dentre outras razões, por a ética ser tão passível de demonstração por essência e de universalidade quanto a matemática (cf. Locke, *Essay*, 4.4.5). Mais ainda, as verdades da geometria e da aritmética estarão fundadas nos sentidos como quaisquer outras; afinal, “quem empreenderá”, pergunta Locke, “a tarefa de encontrar uma diferença entre o branco deste papel e o próximo grau seu? Ou quem poderá formar ideias distintas do mais ínfimo excesso na extensão” (*Essay*, 2.16.3)? E, assim, é apenas porque podemos muito melhor distinguir um número de outro do que uma tonalidade ou extensão de outra que Locke conclui que “portanto demonstrações em número são as mais precisas” (*Essay*, 2.26.4) – mais precisas, frise-se, e não simplesmente exatas. Os números, então, são apenas uma unidade de medida mais conveniente do que cores e extensão, e apenas medem um mundo que é, todo ele, empírico.

Para aumentar ainda mais a confusão lockiana entre o lógico e o empírico, entre a fundamentação do conheci-

mento e a descrição de como o adquirimos, temos até a interferência do processo psicológico de raciocínio a determinar o seu estatuto. Novamente, isto é evidente na matemática: mesmo que ela aponte relações sempre ligadas às ideias de que trata, seu conhecimento sequer é aquele de maior segurança, pois Locke divide os tipos de conhecimento em intuitivo e demonstrativo, sendo este o de grau inferior, e estando ela, a matemática, incluída em ambos. Essa divisão não se pauta em estatutos propriamente epistemológicos, mas numa descrição dos processos psicológicos: se intuo agora que um mais um é dois ou que preto não é branco (cf. Locke, *Essay*, 4.2.1.), estas são certezas inabaláveis. Se faço uma cadeia de raciocínios usando pela memória aquilo que outrora intuí – seja numa espécie de dedução holmesiana, seja numa longa expressão numérica –, então se trata de demonstração. Com essa descrição, podemos compreender por que Locke considera a demonstração mais sujeita a erros: é porque, na medida em que sejam dados mais e mais passos num raciocínio, aumentam as chances de ocorrer erros (cf. Locke, *Essay*, 4.2.1-4.2.7).

Podemos ver agora com clareza o distanciamento de Hume nesse aspecto, pois ele na *Investigação*² fez uma distinção inequívoca entre as relações de ideias, exclusivamente matemáticas, cuja verdade independe da natureza, e as questões de fato, que só se podem afirmar a partir da experiência. Diz ele:

Todos os objetos da razão ou investigação humanas podem ser naturalmente divididos em dois tipos, a saber, as *relações de ideias* e as *questões de fato*. Da primeira espécie são as ciências da geometria, da álgebra e da aritmética e, em resumo, toda e qualquer afirmação que seja *intuitiva ou demonstrativamente certa*. *Que o quadrado da hipotenusa é igual à soma do quadrado dos catetos* é uma proposição que expressa uma relação entre

essas figuras. *Que três vezes cinco é o mesmo que a metade de trinta* expressa uma relação entre esses números. As proposições deste tipo podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, sem depender o que exista em qualquer parte do universo (EHU 4.1, **negrito nosso**).

A expressão “demonstração” Hume reserva tão somente a esse tipo de proposição, e ao dizer das verdades matemáticas que elas são dedutiva ou intuitivamente certas já afasta aquela psicologia lockiana que colocava o processo de raciocínio a interferir no estatuto da verdade que se descobria. Com Hume, não mais interessa ao estatuto de uma proposição se a intuí num átimo (como no caso de um mais um ser dois) ou se, através duma longuíssima cadeia, demonstrei que a soma dos quadrados dos catetos é igual à hipotenusa. (Se ele não o tivesse feito, podemos imaginar o quão embaraçoso seria o fato de algumas mentes serem mais privilegiadas do que outras para a matemática: se uma pessoa tiver uma habilidade extrema e outra não, a verdade duma fórmula poderia ser intuitiva para a primeira e demonstrativa para a segunda.) O que interessa é que, para determinar essas verdades, não usamos a experiência: seria ridículo imaginar algo como uma matemática experimental que ostentasse feijões para comprovar o resultado duma soma, ou que medisse triângulos retângulos para provar que o teorema de Pitágoras vem resistindo ao passar dos milênios com todo o vigor. O simples fato de podermos pensar números e formas geométricas basta para que descubramos suas verdades inabaláveis, mesmo que a nada correspondam na natureza. Precisarão de experiência, porém, todas as outras proposições que se queiram dar por verdadeiras; e elas – as questões de fato – serão passíveis apenas de prova ou de probabilidade, nunca de demonstração (cf. EHU 6, n.1). Afinal, bem podemos imaginar que o fogo queime ou que

não queime; para estabelecermos que queima, precisamos então de algo mais do que a mera ideia de fogo. Parte do que precisamos, naturalmente, é a experiência.

Quem fez uma distinção bem parecida com esta, entre relações de ideias e questões de fato, antes de Hume, foi Malebranche. Mais precisamente, as relações de ideias de Hume remetem aos juízos feitos pelo entendimento puro de Malebranche.

Malebranche dividiu o entendimento em três – o entendimento puro (que é independente do corpóreo), a imaginação e os sentidos (que são dependentes do corpóreo) –, e alterou a filosofia de Descartes fazendo com que o entendimento não mais percebesse apenas ideias, que seriam unidas num juízo pela vontade, mas além delas as próprias relações entre as ideias. Lembremo-nos de que, segundo Descartes, o entendimento, a faculdade passiva da alma que apenas percebe ideias, jamais erra; que o erro surge apenas quando, com a vontade, faculdade ativa, formulamos juízos, que podem ser falsos se as suas ideias não estiverem no entendimento. (cf. Descartes, *Meditationes*, 4.10) Ou seja, se as ideias não podem ser falsas mas apenas os juízos, então, se nos confinarmos ao entendimento, jamais erraremos, sem contudo produzirmos qualquer conhecimento. Para Malebranche, as verdades matemáticas também estão, como as ideias, circunscritas ao entendimento (mais especificamente, ao entendimento puro); pois, ao invés de ser uma operação da vontade afirmar o juízo de que $2 + 2 = 4$, é a parte pura do entendimento que nos faz não afirmar, mas perceber as relações que as ideias têm entre si, já que “quando julgamos que duas vezes 2 são 4 ou que duas vezes 2 não são 5, o entendimento nada faz além de perceber a relação de igualdade” (Malebranche, *Recherche*, 1.2.1), cabendo à vontade apenas afirmar como juízo aquela relação

que se percebeu entre as ideias sem qualquer recurso à experiência.³ Ora, se a verdade consiste apenas em relações, as quais não são dotadas de existência real (cf. Malebranche, *Recherche*, 3.2.6), e se o entendimento puro percebe entre as ideias relações que independem dos corpos, então existe um tipo de verdade que independe do mundo – a chamada verdade necessária (cf. Malebranche, *Recherche*, 1.3.2.). As demais verdades, contingentes, ficarão a cargo das outras divisões do entendimento: a imaginação, que percebe a matéria ausente, e os sentidos, que percebem a matéria presente. Assim, as verdades contingentes serão aquelas que dependem da matéria, dos corpos, isto é, daquilo de que o puro pensamento não consegue dar conta – tais como as verdades da História, da Gramática ou do Direito.

É na descrição das verdades necessárias que conseguimos reconhecer as relações de ideias de Hume: serão aquelas estabelecidas na matemática. Não interfere na verdade das proposições matemáticas a maneira como adquirimos as ideias: fato é que, “mesmo que nunca existisse um triângulo na natureza, as verdades demonstradas por Euclides conservariam para sempre sua certeza e evidência” (EHU 4.1), e para julgá-lo não interessa o fato de não termos nascido com ideias de triângulos, mas adquirido-as pela experiência. Ou seja, mesmo que, para termos suas ideias, tenha sido necessária a nossa experiência dessas formas que cremos existirem fora de nós, uma vez que temos tais ideias, é no pensamento apenas que devemos procurar pela verdade matemática. Afinal, não é munido de régua e medindo as infinitas formas geométricas que Euclides teoriza. No âmbito das relações de ideias, pois, a razão impera e o puro entendimento basta para demonstrar sua verdade ou falsidade. A questão de difícil solução, então, é aquela que envolve a experiência, a saber, aquelas proposições de verdade

contingente, as quais Hume escolheu chamar de questões de fato.

Ora, exigir fundamentação no entendimento nos deixa em apuros ao tratar dos simples fatos do mundo, tão importantes para a vida comum. Se “o contrário de toda e qualquer questão de fato permanece sendo possível, porque jamais pode implicar contradição” (EHU 4.2), então aquela mais contraintuitiva está em pé de igualdade com a mais óbvia no que diz respeito à fundamentação intelectual. Há quem diga que “nada se pode dizer de tão absurdo que não seja dito por alguns filósofos” (Cícero, *De Divinatione*, 2.119), e a negação de que o fogo cause a queimadura é uma dessas proposições que encontrem filósofos para defendê-las.

Voltemos a Malebranche, que introduziu para tratar da causalidade encontrada na natureza o par de exemplos do choque entre bolas e do braço obediente ao pensamento. Diz ele:

os homens nunca deixam de julgar que uma coisa é a causa de qualquer efeito, quando uma e outra estão juntas [...]. É por isto que todo o mundo conclui que uma bola agitada que encontra outra é a verdadeira e a principal causa da agitação que ela lhe comunica, que a vontade da alma é a verdadeira e a principal causa do movimento do braço, e outros preconceitos semelhantes: porque sempre acontece que uma bola é agitada quando é encontrada por outra que se choca com ela, porque nossos braços são movidos quase todas as vezes que queremos, e porque não vemos sensivelmente qual outra coisa poderia ser a causa desses movimentos (Malebranche, *Recherche*, 3.2.3).

Assim, Malebranche aponta que tudo o que vemos no mundo não passa de sucessão de eventos: é apenas e tão somente por vermos certos eventos sempre se seguindo uns aos outros que cremos que um seja a causa do outro. É bem

verdade que Malebranche nega apenas a causalidade natural, pois afirma que Deus é a causa de tudo, mas a face negativa de sua argumentação é típica de ceticismo: apontar a infinidade de posições filosóficas (a *διαφωνία*) acerca da causalidade natural (em especial no aristotelismo) para concluir que os filósofos nada sabem do que pretendem. “Afinal”, diz ele, “se os filósofos concebessem claramente que as causas segundas têm uma força verdadeira [...], eu, sendo homem como eles e participando, como eles, da soberana razão, poderia descobrir a ideia que lhes representa essa força” (*Recherche*, E 15.204). Talvez seja difícil encontrar noutro filósofo um ponto mais caro a Hume do que este de Malebranche: é tão somente por vermos um evento seguindo-se sempre a outro que cremos que um é a causa e outro o efeito, sem intuirmos entre eles alguma ideia de força ou poder que os atrele. E, se assim não fosse, haveríamos de ter uma ideia de tal força conectora de causas e efeitos.

Já Locke, que lançara seu *Ensaio sobre o entendimento humano* quinze anos depois da publicação da *Busca da Verdade*, tomou o mesmíssimo par de exemplos e insistiu em dar conta deles através da experiência, ou seja, em descobrir neles a tal ideia que representa essa força, aquela que Malebranche lamenta não conseguir perceber nem haver quem a aponte para si. Tendo feito uma distinção entre poder passivo e poder ativo, Locke considerou que explicar a origem da ideia de conexão necessária pelo caso do braço é mais fácil do que pelo outro, do choque das bolas de bilhar, porquanto “os corpos, por nossos sentidos, não nos fornecem uma ideia tão clara de poder ativo como a que temos a partir da reflexão sobre as operações de nossa mente” (Locke, *Essay*, 2.21.4). Eis como ele fundamenta a sua tese de que temos ideia de poder ativo, mesmo da matéria, através de nossa mente:

(1) Do pensamento, o corpo não nos fornece ideia alguma: é apenas pela reflexão que a temos. (2) Tampouco temos a partir do corpo qualquer ideia do começo do movimento. Um corpo em repouso não nos confere ideia alguma de qualquer poder ativo a mover; e, quando posto em movimento, este movimento é antes uma passividade que uma atividade nele. Afinal, quando a bola obedece ao golpe dum taco, isto não é uma atividade da bola, mas mera passividade; também, quando por impulso põe outra bola em movimento [...], dá apenas uma ideia muito obscura dum poder ativo movendo o corpo, já que o observamos apenas transferir mas não produzir algum movimento. [...] A ideia do começo do movimento temos apenas pela reflexão do que se passa em nós mesmos, onde descobrimos pela experiência que, simplesmente por querermos, simplesmente por um pensamento da mente, podemos mover as partes do corpo que estiveram antes em repouso (Locke, *Essay*, 2.21.4).

Assim, é o segundo caso que fundamenta o primeiro, e é pela experiência que temos em nós de criarmos movimento pela simples vontade que temos a ideia de poder ativo. Perante a cobrança de Malebranche pela ideia de poder, Locke enfim apontou-a em nós mesmos. Se Hume chega mesmo a acusar Locke de cair em confusões e circunlóquios tal qual um escolástico (cf. EHU, 2 n.1), aqui está uma boa ocasião de ver essa crítica. O problema da explicação lockiana da causalidade é o da falta de clareza, já que, “entre as ideias que ocorrem na metafísica, nenhuma são mais incertas e obscuras do que as de *poder*, *força*, *energia* ou *conexão necessária*” (EHU, 7.3). A maneira de resolver esse tipo de problema consta na Seção 2: considerar que tudo o que pensamos, isto é, todas as nossas ideias, corresponde a algo que sentíramos, isto é, a alguma impressão. Assim, se não encontrarmos nenhuma impressão correspondente àquela ideia que expressamos por um termo, então tal termo

não tem significado e pode deixar contendores discutindo *ad infinitum* sem chegar a lugar algum. Toda vez, pois, em que estivermos em dúvida acerca de se um termo está sendo usado sem qualquer significado, deveremos perguntar se de fato temos a ideia nomeada por aquele termo, e para responder havemos de conferir se ela corresponde a alguma impressão. E é este artifício que Hume usa para rechaçar a explicação de Locke e formular outra nova. Diz ele: “Para nos familiarizarmos completamente com a ideia de poder ou conexão necessária, vamos então examinar a sua impressão, e a fim de localizar essa impressão com maior certeza, vamos procurá-la em todas as fontes de que possa derivar” (EHU, 7.5).

Dentre tais possíveis fontes, as primeiras que Hume investiga são, mais uma vez, o choque entre bolas de bilhar e o braço que se move sob o comando de nossa vontade. No primeiro exemplo, nada vemos além dos dois eventos – uma bola movente chocando-se e em seguida a outra movendo-se –, e que, como gosta de insistir Hume, não há nenhuma ideia, por obscura que seja, a permitir àquele que testemunhe pela primeira vez um choque adivinhar o seu efeito. (Cf. EHU, 7.7)

Não à toa, Hume passa ao segundo exemplo para examinar a hipótese de que a ideia de conexão necessária seja “uma ideia de reflexão, pois deriva da ideia de reflexão sobre as operações do nosso próprio espírito e sobre o comando que a nossa vontade exerce [...] sobre os órgãos do corpo” (EHU, 7.9) Aqui, então, começa a atacar diretamente a solução lockiana, e fá-lo retomando a mesma via que Malebranche usara para criticar a causalidade natural: tudo o que há, do mesmo modo que no choque entre as bolas, é um par de eventos acontecendo acompanhados. O segundo exemplo em nada difere de quaisquer fenômenos causais da

natureza bruta no que diz respeito ao conhecimento que temos das operações:

essa influência (da vontade sobre o corpo) é um fato que, como todos os outros fenômenos naturais, só pode ser conhecido através da experiência, e nunca pode ser previsto a partir de qualquer energia ou poder que liga causa ao efeito, tornando este uma sua infalível consequência. O movimento do nosso corpo segue-se ao comando da nossa vontade. A todo momento estamos conscientes disto. Mas os meios pelos quais isto se efetua, a energia através da qual a vontade realiza tão extraordinária operação, de tudo isto estamos [...] longe de ser imediatamente conscientes (EHU, 7.10).

Sem qualquer privilégio por estar de alguma maneira atrelado ao pensamento, também aqui o que temos é uma misteriosa associação constante e contingente entre um par de eventos; noutras palavras, não percebemos, ao mover o braço, qualquer ideia conectando pensamento a movimento. Dando sequência a sua argumentação, Hume elenca três pontos para enfatizar a nossa ignorância de causas neste exemplo do braço movente. No primeiro, toma de empréstimo o dualismo cartesiano: “Haverá em toda a natureza algum princípio mais misterioso do que a união da alma e do corpo, pela qual uma *suposta* substância espiritual adquire uma tal influência sobre uma substância material que o mais tênue pensamento é capaz de agir sobre a mais grossa matéria?” (EHU, 7.11) Embora dizer “suposta substância” já marque reservas a um aspecto mais assertivo do cartesianismo⁴, o dualismo serve bem ao seu propósito por apontar que, sendo uma a matéria e outro o pensamento, qualquer relação que haja entre uma e outro não pode ser dada por óbvia, devolvendo a essa relação o ar de mistério que a trivialidade do cotidiano lhe rouba. Assim, é apontando que

mesmo “se por um desejo secreto fôssemos capazes de controlar montanhas, ou de controlar os planetas nas suas órbitas, essa imensa autoridade não seria menos extraordinária nem estaria mais distante de nossa compreensão” (EHU, 7.11), que Hume pode realçar o desconhecimento que temos da relação entre a nossa vontade e o nosso corpo. Para nos convencer ainda mais, segue enfatizando o desconhecimento que nós temos acerca dessa relação aparentemente tão óbvia entre os movimentos do corpo e nossa vontade: sem saber por que, não conseguimos mover todos os órgãos do corpo; enganados, homens amputados tentam mover seus membros fantasmas. Mais ainda, sequer conhecemos o mecanismo da atuação da alma sobre o corpo, visto que (de acordo com a medicina da época) movemos não o membro propriamente, mas os espíritos animais, de cuja existência não estamos cientes ao operá-los. (cf. EHU, 7.14)

E é nesse amplo desconhecimento que podemos ver aquele traço cartesiano vindo com toda a força afastar Hume de Locke: *creio forçosamente*, por uma inclinação natural, que o meu braço obedecerá à minha vontade de movê-lo, mas *as razões* são-nos, ainda assim, de todo desconhecidas. Com Hume, como com Descartes e Malebranche, bem podemos descrever essa operação de mover braços, mas jamais crer que com isto temos um conhecimento fundamentado acerca do que se passou. Hume concorda, pois, com a crítica de Malebranche à causalidade natural. Ele até explica como o padre chegou ao ocasionalismo: quando o vulgo se depara com um fenômeno inaudito, que portanto não esteve constantemente conjunto a outro que pudesse ser sua causa, ele logo credita-o a Deus (EHU, 7.21). A façanha de Malebranche fora perceber que, em última instância, o nosso conhecimento das operações triviais da natureza não é mais fundamentado do que aquele que o vulgo tem das cau-

sas dos fenômenos assombrosos. Logo, credite-se tudo a Deus: da banalíssima queimadura do fogo aos mais bizarros portentos.

Sabemos bem onde está a divergência mais evidente da parte de Hume: tal ignorância jamais poderá embasar a afirmação de que Deus seja a causa de tudo; ao contrário, dela, racionalmente nada se segue, e devemos permanecer assumindo-a, tornando-nos, portanto, céticos. O que nos interessa aqui é o fato de *devermos* fazer isto: que autorizaria Hume desdizer Malebranche, impedindo-o de colocar Deus como causa de tudo ou dizer que, se o fizermos, adentraremos no “reino da fantasia” (EHU, 7.24)? Afinal, se esta é uma coisa impossível de provar-se falsa, então o natural seria, como bom cético, simplesmente suspender o juízo. (A propósito, o fato de ele não o fazer deveria ser explicado por aqueles que insistem em dizer que Hume é pirrônico.)

Outra divergência, menos explícita, é a atitude que Hume toma perante uma proposição de Malebranche que ele próprio aceita. Fato é que, apenas por vermos certos eventos conjugados, cremos que um é a causa e o outro é o efeito. Ao invés de, como Malebranche, criticar a falta de fundamentação para tal, o que Hume faz é tomar por simples dado empírico o fato de que agimos de tal maneira, e não como algo louvável ou reprovável. Não é possível desdizer Malebranche senão tomando uma decisão metodológica, a saber, a de que toda ideia deverá estar atrelada a algo que tenha sido precedentemente sentido. E aqui temos ocasião de notar uma face lockiana em Hume: como ele dissera na *Sinopse do Tratado*, dificilmente Malebranche encontraria um pensamento na mente que não tivesse sido antes sentido, enquanto Locke insiste em apontar a experiência como fonte de tudo aquilo em que podemos pensar, com a ressalva, porém, de devermos atentar ao fato de que Hume, contra

Locke, recusa qualquer conhecimento nosso da correspondência entre ideias e objetos reais, visto que a nada temos acesso senão às percepções da mente, e não há meios de checar se uma impressão (que é uma percepção) corresponde a um objeto (cf. EHU, 12.12).

Temos, então, uma situação delicada: se Hume negou a solução de Locke para a conexão necessária valendo-se do aspecto crítico da filosofia de Malebranche sem contudo aceitar a solução deste e, além disso, não só não desespera de ter conhecimento como há de fazê-lo tendo aceito a diferença entre aquela mera crença instintiva e o saber fundamentado, que espécie de solução ele próprio poderá dar? E ainda: uma vez admitida a possibilidade de conhecimento, de que tipo será este?

Ora, para responder à primeira destas duas perguntas, vejamos que, se já está estabelecido que a pura razão não pode dar conta daquilo que não se pode demonstrar verdadeiro ou falso e, portanto, não pode dar conta de qualquer questão de fato, então o que resta a fazer nada mais é do que concluir que há um outro princípio que não a razão, a saber, o hábito. É ao admitir um novo princípio que sirva de fundamentação para o conhecimento que Hume dá um passo peculiar na história da filosofia, e não ao – como tantos antes dele, teólogos inclusos – apontar a impotência da razão em certo ponto. Acompanhemos ele próprio descrevendo parte do percurso da Seção 4:

Quando se pergunta *Qual é a natureza de todos os raciocínios acerca de questões de fato?* a resposta adequada parece ser que eles se **assentam** na relação de causa e efeito. Quando em seguida se pergunta *Qual é o **fundamento** de todos os nossos raciocínios e conclusões acerca dessa relação?* pode-se dar a resposta numa palavra: a *experiência*. Mas se ainda continuarmos com nosso espírito inquiridos e perguntarmos *Qual é o **fundamento** de todos*

Ensaio sobre a filosofia de Hume

os raciocínios a partir da experiência? isto implica uma nova questão que pode ser de ainda mais difícil solução e esclarecimento (EHU, 4.14, **negritos nossos**).

Como vemos, o que sempre está em questão nesses três passos é o fundamento: é quando a razão falha enquanto princípio a fundamentar questões de fato que se aponta a relação causal como uma constante a determinar o nosso raciocínio; afinal, é por imaginar que o fato de um amigo estar em Roma seja a causa de ele dizer estar em Roma que cremos em seu depoimento; é por ver numa ilha um relógio, que é um efeito do engenho humano, que sabemos ter ela conhecido presença humana; é por sabermos que o fogo causa a queimadura que dizemos haver de queimar-se quem deixe nele a sua mão. Assim, fato empírico a ser percebido pelo filósofo é que, sempre que um ser humano assere uma questão de fato na vida comum, fá-lo a partir duma relação causal. Igualmente, se um ser humano assere uma relação causal, ele só pôde fazê-lo com base nalguma sorte de experiência; afinal, tivéramos experiência de o amigo ter contado coisas que de fato fez, de o relógio ter sido produzido por homens e de o fogo ter queimado. O detalhe importante é que toda experiência é experiência passada, de modo que é possível saber por ela apenas que o fogo queimou, não que ele queima, duma maneira temporalmente universal que inclua o futuro e o passado remoto (este vindo a importar para a discussão acerca dos milagres). Assim sendo, não pode ser apenas com a experiência que embasamos a relação causal. Mas é quando perguntamos por que, afinal, cremos que o futuro se assemelha àquele passado que conhecemos, que não temos como apontar qualquer outra coisa além do fato de inevitavelmente fazermos assim. E é aqui que se institui o hábito como um princípio da natureza humana, aquilo que

faz com que das mesmas causas esperemos os mesmos efeitos. E por que, então, Hume pode acusar Malebranche de adentrar no reino da fantasia? Porque a afirmação referente à existência divina não está fundada nem sobre a razão (sequer poderia, sendo toda afirmação acerca da existência uma questão de fato), nem sobre o hábito.

E foi, enfim, tomando essa experiência de que dispomos (a saber, o fato de sempre esperarmos a causa seguir-se ao efeito), além da atitude de considerar serem dados empíricos os fenômenos mentais, e pretendendo não mais fundamentar a crença na causalidade pelo comprometimento com a operação de fenômenos naturais, mas, ao invés disso, explicar como se dá esse fenômeno mental que é a crença na causalidade, que Hume pôde dar conta da conexão necessária. Assim, abandonando o mundo exterior (ou seja, legando-o aos físicos) e voltando-se ao mental, ele pôde evitar a negação da causalidade natural procurando por “uma fonte que ainda não examinamos” (EHU, 7.27) (i.e., depois de passar pelo par de exemplos das bolas de bilhar e do braço movente), onde se possa afinal encontrar uma impressão que dê origem à ideia de conexão necessária entre causa e efeito. Tal impressão, enfim, origina-se na própria mente:

quando aparecem muitos casos uniformes, e o mesmo objeto é sempre seguido pelo mesmo evento, começamos a ter a noção de causa e conexão. É então que sentimos uma nova sensação ou impressão, ou seja, uma conexão habitual no pensamento ou imaginação entre um objeto e o seu acompanhante habitual, e este sentimento é o original de que estamos à procura para esta ideia (EHU, 7.30).

Se antes Deus garantia fundamentos quando a razão faltava, com Hume é o hábito que desempenha este papel, e

eis que assim ele pôde aceitar a face crítica de Malebranche sem que aceitasse a solução. Sem mais inquisições, Hume esbarra num fato inexplicável da natureza humana que é o de acreditarmos que o futuro se assemelha ao passado, e que as conjunções entre eventos passadas serão esperadas no futuro, mesmo sem um raciocínio que a embase. Sua opção foi então a de tomar tal fato por princípio – ou, como também disse, “converter nossa própria ignorância numa espécie de mérito” (EHU, 4.14) –; princípio este que será antes meio para explicar os fenômenos da natureza humana que algo a ser explicado.

Passemos então à outra pergunta, a saber, de que tipo de conhecimento teremos das questões de fato, uma vez que aceitamos aquela distinção entre crer por uma inclinação, por um ensinamento da natureza, e saber pela luz natural da razão. Ora, a consequência a que pouco se atenta é Hume dizer das “ciências da quantidade e do número” que “podem, com segurança, ser declarados os únicos objetos próprios de conhecimento e demonstração” (EHU, 12.27). Chamar a matemática de conhecimento pode nos parecer estranho apenas se nos esquecermos do cenário intelectual de Hume, pois Descartes, o marco da filosofia moderna que legara um pensamento de sólida fortuna até pouco antes do tempo de Hume (quando Newton começava a destroná-lo), deixava-nos uma realidade criada por Deus a ser conhecida, onde se incluíam as essências matemáticas (cf. Descartes, *Meditationes*, 5.15). O próprio Newton não teria como abalar essa concepção, visto que era seu escopo apenas a *philosophia naturalis*, não a *philosophia prima* ou *metaphysica*. Ao contrário, haveria de esforçar-se valendo-se de artifícios teológicos para reforçar o fundamento de sua física (cf. Newton, *Opticks*, 3.1.27). Com Locke, por sua vez, tampouco podemos encontrar qualquer possibilidade disso, pois a

própria matemática estava confusa com o que é empírico, sendo ainda declarada conhecimento, seja intuitivo ou demonstrativo.

Hume diz: “Parece-me que os únicos objetos das ciências abstratas ou da demonstração são a quantidade e o número, e que todas as tentativas para estender essa espécie mais perfeita de conhecimento além desses limites não passam de sofística e ilusão” (EHU, 12.27). Ou seja, ao tempo que atribui um caráter superior ao conhecimento matemático por ser demonstrativo (e é demonstrativo por ser independente da experiência, não, como para Locke, em virtude da complexidade do processo psicológico), aponta o quão circunscrito é o seu campo.

Uma vez circunscrito o campo onde se tenha o conhecimento, que fazer com as questões de fato? Admitir um novo tipo de conhecimento, mesmo que menos perfeito, que se erga sobre outro fundamento que não a razão ou Deus, a saber, o hábito. Assim, para Hume convém “dividir os argumentos em *demonstrações, provas, e probabilidades*, entendendo-se provas aqueles argumentos a partir da experiência que não deixam margem para a dúvida ou oposição” (EHU, 6 n.1). Com a Seção 6, aprendemos a raciocinar de acordo com o quão uniformes são as relações causais, de modo que possamos dar certas questões de fato por provadas (como a de que o fogo queimará, visto que o fogo sempre causou queimaduras) e outras por prováveis (como a de que o ópio irá anestésiar, visto que nem sempre funcionou). E aqui teremos uma ciência onde aquilo que se chame de conhecimento será pela primeira vez, ao menos desde Descartes, falseável: afinal, na Índia era coisa perfeitamente sabida, provada e conhecida que a água jamais fica dura, sendo sábio o príncipe indiano que se recusou a acreditar no relato que a contradisse (cf. EHU, 10.10).

O que temos com isto é que, pela primeira vez na história da filosofia, desde que se aceitou a crítica cartesiana à falta de fundamentos da escolástica e do aristotelismo, foi possível dar ao conhecimento um outro fundamento que não a razão, e pensar a partir dele.

Revejamos agora aquelas interpretações difundidas segundo as quais Hume é um “empirista” adversário dos cartesianos (ou “racionalistas”) cujo grande feito fora criticar a causalidade. Ora, tanto Hume quanto Malebranche tiveram ao tratar da causalidade natural uma face negativa, a de criticá-la, e outra positiva: para um, colocar Deus como causa única e sobrenatural; e, para outro, colocar o hábito, um princípio irracional da natureza humana, a suscitar em nossa mente a ligação entre causa e efeito. Quando enfatizamos a face crítica de Hume no tratamento da causalidade, estamos insistindo justo naquele passo que o cartesiano Malebranche primeiro dera.

Passo este, frise-se, nada desimportante na filosofia de Hume. Na verdade, mesmo a influência lockiana vem alterada por certo refinamento lógico cartesiano quando Hume trata da experiência, visto que este jamais se compromete a, por assim dizer, sair do entendimento: ao invés de falar que todo pensamento advém do que os sentidos percebem, incluindo-se aí as coisas do mundo, Hume se restringe a falar de percepções da mente. Os objetos, não à toa, tornam-se infáveis na filosofia humeana ao serem substituídos pelas impressões. À maneira da tradição cartesiana, podemos dizer que para Hume evidente é que eu penso, que tenho percepções internas e externas, mas que provar que tais percepções correspondam a algo real é uma nova tarefa a ser executada.

Tarefa que, por Hume, não pôde ser executada. Não pôde, em grande medida, pela crítica à causalidade, mas

também pela herança lockiana que credita nossas ideias à experiência. Se “não temos a ideia de um Ser Supremo, a não ser a que tiramos da nossa reflexão sobre as nossas próprias faculdades” (EHU, 7.25), não há meio de colocá-lo como garantidor de conhecimento. Se a causalidade natural fora criticada e não há espaço para aquela sobrenatural, porquanto dela não se tem experiência, então tampouco haverá princípio de causalidade a garantir uma *causa prima*.

Notemos, pois, que Hume se move por um terreno inédito para qualquer filósofo que tenha adotado um ponto de vista crítico cartesiano: o mundo em que o conhecimento fundado sobre um método infalível está fora de questão. Ao mesmo tempo, claro está que ele não era cético em qualquer sentido que se tenha popularizado hoje, porquanto não só não desesperava da ciência como chegou mesmo a tentar construir aquela da natureza humana quando jovem (cf. T, *Intro.* 6), e cultivar uma metafísica verdadeira quando maduro (cf. EHU, 1.12). O que daí se segue é que Hume admite uma nova concepção de ciência, falível, na qual operem dois princípios da natureza humana: a razão – infalível, mas incapaz de, sozinha, dar conta do mundo – e o hábito.

REFERÊNCIAS

- CÍCERO, Marco Túlio. *De Senectute; De Amicitia; De Divinatione*. Tradução para o inglês de William Armistead Falconer. Harvard: Harvard University Press, 1923.
- DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, in LEBRUN, Gérard (Org.) *Descartes*. Tradução de Jacó Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

Ensaio sobre a filosofia de Hume

- FLEW, Antony. *Hume's Philosophy of Belief: A Study of his First Inquiry*. Bristol: Thoemmes, 1997.
- HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. Tradução de Bruna Frascolla. Salvador: Edufba, 2016. [DNR]
- HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de João Paulo Monteiro. Lisboa: Casa da Moeda, 2002. [EHU]
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Déborah Danowski. 2ªed. São Paulo: UNESP, 2009. [T]
- LOCKE, John. *An Essay concerning Human Understanding*. Nova Iorque: Prometheus, 1995.
- MALEBRANCHE, Nicolas. *De la recherche de la vérité*. 3 v. Paris: Vrin, 2006.
- NEWTON, Isaac. *Opticks*. Nova Iorque: Prometheus, 2003.

Notas

- 1 Uso aqui as denominações “racionalista” e “empirista” apenas por conta da praxe que critico, não por achá-las úteis. Ao contrário: como veremos aqui com o caso de Hume, nem sempre temos por que colocar um filósofo dentro de um desses grupos, além de o uso automático dessa divisão não explicitar os critérios usados pelo comentador e, assim, obscurecer teses suas. Assim, menos equívoco seria chamar àqueles que são habitualmente identificados como racionalistas na modernidade (Descartes, Leibniz, Arnauld, Malebranche, Espinosa...) em consonância com um traço comum que eles próprios assumiam: o cartesianismo. Ao invés de “racionalistas”, mais claro é dizer “cartesianos”. Se não podemos encontrar um patrono comum aos ditos empiristas, isto na certa tem implicações teóricas que dificilmente tornariam esclarecedora a análise que os pusesse num mesmo grupo.
- 2 Esta é uma divisão exclusiva da obra pós-*Tratado*, e pode-se com base nela argumentar para que acreditemos em Hume quando ele declara que a versão definitiva de sua filosofia não está no *Tratado* – mas isso é

assunto para outro texto. De todo modo, uma vez apontada a discrepância entre as obras, pedimos que se considere este artigo pela coesão que ele pretende ter, isto é, com a obra madura de Hume.

- 3 Ler Hume levando em conta seu diálogo com a obra de Malebranche decerto aclara uma nomenclatura que, doutra forma, gera perplexidades. Com alguma justeza, Flew pôde observar acerca da divisão entre relações de ideias e questões de fato que Hume “parece ter esquecido completamente o seu conceito oficial de ideias enquanto imagens mentais. Se as proposições sobre as relações de ideias fossem sobre relações de imagens mentais, então é claro que elas pertenceriam à outra categoria (a das questões de fato).” (Flew, 1997, p. 55).
- 4 Restrição humeana que se possa facilmente apontar é à asserção de substâncias. Nos *Diálogos*, porém, vemos Hume argumentar com base numa distinção deflacionada (i.e., sem asserir substâncias) entre pensamento e matéria (cf. DNR, 4.6 a 4.8).