



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

WESLEY RIBEIRO FERREIRA DOS SANTOS

**UM EXAME DA LEITURA REALISTA DAS NOÇÕES
HUMEANAS DE EXISTÊNCIA EXTERNA E CAUSALIDADE**

MARINGÁ

2017

Wesley Ribeiro Ferreira dos Santos

**UM EXAME DA LEITURA REALISTA DAS NOÇÕES
HUMEANAS DE EXISTÊNCIA EXTERNA E CAUSALIDADE**

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia
do Centro de Ciências
Humanas, Letras e Artes da
Universidade Estadual de
Maringá como condição
parcial para obtenção do grau
de *Mestre em Filosofia* sob a
orientação da Prof.^a Dr.^a
Andréa Luisa Bucchile
Faggion.

MARINGÁ

2017

Ficha de identificação da obra elaborada pela Biblioteca
UNESPAR/Campus de Campo Mourão

S237e SANTOS, Wesley Ribeiro Ferreira dos

Um exame da leitura realista das noções humeanas de existência externa e causalidade. / Wesley Ribeiro Ferreira dos Santos; Andréa Luisa Buchile Faggion. (orient.) – Maringá, PR, 2017. 106f., il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá. Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá.

Inclui referências bibliográficas.

1. Filosofia. 2. Ontologia. 3. Teoria do Conhecimento. I. FAGGION, Andréa Luisa Buchile, (orient.). II. Universidade Estadual de Maringá. – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 21.ed. 101
110
121



WESLEY RIBEIRO FERREIRA DOS SANTOS

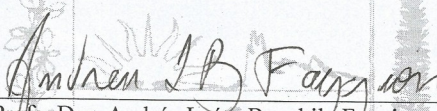
“UM EXAME DA LEITURA REALISTA DAS NOÇÕES HUMEANAS DE EXISTÊNCIA EXTERNA E CAUSALIDADE”

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia* sob a orientação da Profa. Dra. Andréa Luísa Bucchile Faggion.

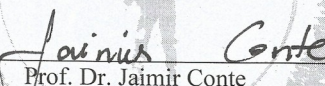
Este exemplar corresponde à versão definitiva da tese defendida perante a Banca Examinadora.

Aprovado em 28 de agosto de 2017.

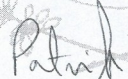
Banca Examinadora:



Prof. Dra. Andréa Luísa Bucchile Faggion.
Presidente/Orientadora - PGF/UEM



Prof. Dr. Jaimir Conte
Membro Externo - UFSC



Profa. Dra. Patrícia Coradim Sita
Membro do Corpo Docente - PGF/UEM

Dedico este trabalho a Maíra Wencel, pelo carinho, pela compreensão e por tudo que aprendi com ela nestes últimos anos.

AGRADECIMENTOS

A minha orientadora, a professora Andréa Luisa Bucchile Faggion, que sempre avaliou meus textos com o maior rigor e ao mesmo tempo concedeu-me toda a liberdade necessária para a realização deste trabalho.

À professora Andrea Cachel e ao professor Max Rogério Vicentini, por aceitarem fazer parte da banca examinadora.

Ao professor Jaimir Conte e à professora Patrícia Coradim Sita, pela cuidadosa leitura que fizeram de meu trabalho e por suas valiosas e generosas contribuições.

Aos professores Cristiano Perius, Evandro Luís Gomes e Wagner Félix, do PGF-UEM, pelos excelentes cursos ministrados.

A todos os meus professores da graduação, pelo comprometimento com a formação de seus alunos e pelo excelente trabalho que desenvolvem.

A minha mãe, Cleusa Ribeiro, pelo amor e pelo apoio irrestritos.

Ao meu irmão, Bruno Ribeiro Ferreira dos Santos, também pelo amor e apoio irrestritos.

Ao meu pai, Noe Ferreira dos Santos.

A todos os meus amigos, especialmente a Thiago Caversan, que sempre me acolhe generosa e afavelmente em sua casa.

A Danilo Pereira dos Santos, Fernando Alves, Leonardo Quadros e Natanael David Acevedo pelas prazerosas conversas filosóficas e não filosóficas e pela amizade.

A Lígia Coutes e a Kayenne Cristine Vosgerau, pela discussão de meu trabalho durante nossos seminários de pesquisa em filosofia.

A Rosangela Scoaris, por sua atenção, disposição para ajudar e pelo excelente trabalho que desenvolve à frente da secretaria do PGF-UEM.

RESUMO

O principal propósito de nossa dissertação é examinar as noções de existência externa e causalidade sob a luz do debate sobre o novo Hume e confrontar a leitura neo-humeana com o que podemos encontrar nos próprios textos do filósofo. Queremos não apenas entender como é possível atribuir a Hume o realismo cético sobre as relações causais e a existência de objetos externos à mente, isto é, o que permite ver esse novo Hume no texto das principais obras filosóficas do pensador escocês, mas também realizar uma avaliação dessa nova leitura de sua obra. Para alcançar nosso objetivo, estabelecemos, no primeiro capítulo, uma caracterização do debate em questão. A partir dessa caracterização, elaboramos um mapa dos problemas que compõem o debate. As questões que levantamos em nosso primeiro capítulo servirão para interrogar os textos de Hume e também os de seus comentadores. O segundo capítulo concentrará a discussão sobre a noção de existência externa e de causalidade a partir do ponto de vista de um intérprete realista de sua filosofia: Galen Strawson. No terceiro e no quarto capítulos, examina-se os textos de Hume levando-se em consideração o que foi discutido nos capítulos anteriores. No terceiro, examinamos a teoria das ideias e a noção de existência externa. No quarto capítulo, examinamos a ideia de causalidade. Para a leitura dos textos de Hume, adotaremos o seguinte procedimento: partiremos sempre da consideração da *Investigação sobre o entendimento humano* para o *Tratado*, seguindo, desta forma, a orientação de Galen Strawson (2000). Sustentaremos, ao longo desta dissertação, que não é possível atribuir a Hume um realismo cético, porque, embora possamos admitir certo tipo de inteligibilidade para as noções realistas em exame, a inteligibilidade delas não garante um caráter epistêmico a elas e, além disso, a noção de existência externa sustentada por Hume não é uma noção realista.

Palavras-chave: David Hume, Realismo, Existência Externa, Causalidade.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to examine the notions of external existence and causality in the light of the debate on the "New Hume" and to confront neo-Humean reading with what we can discover within the philosopher's own texts. We want to understand not only how it is possible to attribute sceptical realism regarding causal relations and the existence of objects external to the mind to Hume, specifically, what allows us to see this "New Hume" in the text of the main philosophical works of the Scottish thinker, but also to gain an evaluation of this new reading of his work. To achieve our objective, we have established, in the first chapter, a characterization of the debate in question. From this characterization, we draw up a map of the problems that make up the debate. The points that we raise in our first chapter will serve to question Hume's texts and also those of his commentators. The second chapter focuses on the discussion of the notion of external existence and causality from the point of view of Galen Strawson, a realistic interpreter of Hume's philosophy. In the third and fourth chapters, Hume's texts are examined, taking into account the discussion from the previous chapters. The third chapter examines the theory of ideas and the notion of external existence, while the fourth chapter examines the idea of causality. For the reading of Hume's texts, we will adopt the following procedure: we will always start from the consideration of the *An Enquiry Concerning Human Understanding* for the *Treatise*, following, in this way, the orientation of Galen Strawson (2000). We will maintain throughout this dissertation that it is not possible to attribute a sceptical realism to Hume because, although we can admit a certain kind of intelligibility to the realist notions under examination, their intelligibility does not guarantee an epistemic character to them and, in addition, Hume's notion of external existence is not a realistic notion.

Keywords: David Hume, Realism, External Existence, Causality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1 Hume sob uma nova perspectiva: o ponto de vista realista	10
1.1 <i>O realismo cético</i>	12
1.2 <i>As três teses em questão</i>	14
1.3 <i>Cinco aspectos fundamentais</i>	19
1.3.1 <i>Ideias relativas</i>	20
1.3.1.1 <i>Conceptibilidade e inteligibilidade</i>	20
1.3.2 <i>O filósofo e o homem comum</i>	21
1.3.3 <i>O naturalismo de Hume</i>	24
1.3.4 <i>A noção de prova e o ceticismo mitigado de Hume</i>	27
1.3.5 <i>Teria sido Hume um essencialista?</i>	30
1.4 <i>Conclusão desta primeira parte</i>	32
2 Objetos e poderes causais: o ponto de vista realista	39
2.1 <i>Inteligibilidade</i>	39
2.2 <i>Poderes causais</i>	41
2.3 <i>Objetos</i>	45
2.4 <i>O realismo e o problema da verdade</i>	48
2.5 <i>Ceticismo e inteligibilidade</i>	52
2.6 <i>Conclusão deste capítulo</i>	54
3 Existência externa: qual é o ponto de vista de Hume?	58
3.1 <i>A teoria das ideias</i>	59
3.1.1 <i>A origem das ideias</i>	59
3.1.2 <i>O aspecto semântico da teoria e a ideia de existência externa</i>	62
3.1.3 <i>As ideias da memória e da imaginação</i>	66
3.1.4 <i>A associação de ideias</i>	67
3.1.5 <i>Conclusão desta primeira parte</i>	69
3.2 <i>Existência externa na Investigação</i>	70

3.2.1	<i>Ceticismo e crença nos sentidos</i>	71
3.2.2	<i>Existência externa e crença nos sentidos</i>	73
3.2.3	<i>O ceticismo moderado</i>	74
3.2.4	<i>Duas objeções aos realistas</i>	76
3.2.4.1	<i>A inteligibilidade em sentido realista não implica uma concepção realista de ciência</i>	76
3.2.4.2	<i>O realismo equivale à falsa filosofia</i>	77
3.2.5	<i>A questão sobre a existência externa é resolvida na Investigação?</i>	77
3.3	<i>Existência externa no Tratado</i>	78
3.3.1	<i>Sobre a ideia de existência contínua e distinta</i>	79
3.3.2	<i>O realismo e a falsa filosofia</i>	81
4	Causalidade: qual é o ponto de vista de Hume?	83
4.1	<i>A causalidade como um princípio de conexão entre ideias</i>	83
4.2	<i>Uma outra noção de causa</i>	85
4.3	<i>A ideia de conexão necessária</i>	86
4.4	<i>Causalidade e crença</i>	89
4.5	<i>Tudo tem uma causa?</i>	92
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	101

INTRODUÇÃO

Segundo Kenneth A. Richman (2000), organizador da obra *The New Hume Debate*, o chamado debate sobre o novo Hume encontra-se estreitamente ligado a temas centrais para a interpretação da obra do filósofo, lança novas luzes sobre questões fundamentais e mostra o quanto são complexos e importantes os tópicos postos em discussão. Seja para endossá-las ou para refutá-las, não parece, todavia, ser viável ignorar as novas leituras; é preciso considerá-las.

Nosso objetivo principal, nesta dissertação, é avaliar essa nova leitura que tem sido feita da obra filosófica de Hume: a interpretação realista, que começou a ser sustentada há algumas décadas. Começamos nosso trabalho estabelecendo, no primeiro capítulo, um mapa para a abordagem do debate sobre o realismo cético de Hume. A intenção é identificar as características mais gerais das novas leituras e os principais problemas que elas levantam. O mapa estabelecido baseia-se no texto de Richman (2000), *Introduction*, em que o autor apresenta os traços principais do debate em questão. Conclui-se, neste primeiro capítulo, que o centro do debate repousa sobre as noções de existência externa e causação. Daí em diante, o trabalho concentra-se sobre essas duas noções.

É importante avisar que, embora façamos referência a uma tradição de intérpretes da obra de Hume contra a qual os neo-humeanos opõem-se (que chamamos, ao longo do trabalho, de leitura tradicional ou padrão ou de velha leitura), não nos preocupamos com a exposição da posição defendida pelos estudiosos que fazem parte desta tradição, porque esta exposição nos levaria a desdobramentos que extrapolariam os limites deste trabalho. Sempre que nos referirmos a esta tradição, falando dos intérpretes tradicionais ou velhos leitores ou da interpretação padrão da obra de Hume, pedimos que o leitor entenda que estamos falando dos intérpretes não realistas, por oposição aos novos leitores, que defendem o realismo de Hume.

No segundo capítulo, examinamos as noções de existência externa e causalidade sob o ponto de vista realista. Nossa referência principal é o texto de Galen Strawson (2000) chamado *David Hume: Objects and Power*. O segundo capítulo dividi-se em quatro partes principais: na primeira, trata-se da questão sobre a inteligibilidade das ideias relativas; na segunda parte, da questão dos poderes causais; na terceira, do problema da existência externa; e a quarta parte destina-se a uma discussão dos tópicos anteriores.

No terceiro e no quarto capítulos, as duas noções são examinadas a partir dos próprios textos de Hume. Os questionamentos e considerações levantados nos dois capítulos anteriores guiarão, neste ponto, a investigação. Concentraremos nossa atenção na *Investigação sobre o entendimento humano* e no *Tratado da natureza humana* e adotaremos o método defendido por Strawson (2000), buscando partir sempre da *Investigação* para o *Tratado* em nossas considerações (assim chamaremos estas obras daqui em diante), isto é, procuraremos dar prioridade à *Investigação* ao invés de priorizar o *Tratado* em nossa tentativa de interpretar os textos humeanos.

A adoção desse método justifica-se porque, em primeiro lugar, parece razoável atender a uma solicitação feita pelo próprio Hume, que orienta a tomarmos apenas as *Investigações* como a representação fiel de seu pensamento ao invés de tomarmos o *Tratado*¹. Por outro lado, consideraremos a adoção desse método como um experimento, a fim de observar suas consequências. Por fim, acreditamos que, ao abordar diretamente o ponto de vista de Strawson em nosso capítulo 2, estamos, de certo modo, estabelecendo um diálogo direto com ele. Por isso, é preciso evitar a sua objeção, que se volta contra aqueles que fazem o inverso do que pediu Hume, quer dizer, leem o *Tratado* para com ele lançar luz sobre a *Investigação*. Só poderíamos ignorar a consideração de Strawson sobre o

¹ Este ponto é controverso. Veja-se, por exemplo, a opinião de José Oscar de Almeida Marques, que diz: "Conforme a própria recomendação do autor, só esses novos textos revisados [as *Investigações*] representam a expressão final e definitiva de suas idéias e princípios filosóficos, e, ainda que não estejamos obrigados a aceitar esse julgamento e continuemos a nos fascinar com o texto mais denso, profundo e desafiador do *Tratado*, não há dúvida de que são essas versões posteriores que constituem a melhor porta de entrada para o pensamento do autor" (2003, p. 12).

correto modo de leitura destas duas obras de Hume, caso tivéssemos algum bom argumento contra ela, porque, caso contrário, ele poderia dizer: "cometeram o mesmo erro para o qual eu tão insistentemente aponte". Assim, temos duas opções: ou adotamos o método dele ou apresentamos uma boa razão para não adotá-lo. Como não é nosso problema principal a questão de como as duas obras se relacionam e como devem ser lidas, faremos a primeira opção.

O capítulo 3 terá duas partes principais: a primeira trata da teoria das ideias; a segunda, da noção de existência externa. A parte sobre a noção de existência externa começa pela consideração da Seção 12 da *Investigação, Da filosofia acadêmica ou cética*. Dela, parte-se para o *Tratado*. Do *Tratado*, serão objetos de nossa investigação, principalmente, a Seção 6 da Parte 1 do Livro 1, *Da idéia de existência e de existência externa*, e a Parte 4 do Livro 1, *Do ceticismo e outros sistemas filosóficos*. O exame da noção de causalidade começa pela consideração, especialmente, das seções 3, 4, 5 e 7 da *Investigação*. Dela, voltamos, principalmente, para a Parte 3 do *Tratado, Do conhecimento e da probabilidade*.

Mas antes de começarmos a exposição do debate sobre o realismo cético de Hume, ofereceremos ao leitor uma breve introdução a algumas ideias do filósofo que serão discutidas em nosso trabalho. O que o leitor encontrará a seguir é uma breve exposição da teoria das ideias, depois, da diferença entre relações de ideias e questões de fato, em seguida, da teoria causal e, por fim, da noção de existência externa. Os leitores minimamente familiarizados com a filosofia humeana, entretanto, podem dispensar esta introdução e ir diretamente ao capítulo 1 do trabalho.

1 A origem de nossas ideias

Para Hume, a fonte de onde nascem as nossas ideias é a experiência. Esta experiência pode ser externa ou interna. A inteligência, por exemplo, é algo que percebemos internamente; por outro lado, o movimento de um objeto é algo que

percebemos externamente. Para Hume, todas as ideias vêm das impressões, porque toda ideia simples vem de uma impressão correspondente. A ideia de calor, por exemplo, nasce ao sentirmos o calor de uma bebida quente ou o calor de um ensolarado dia de verão. A diferença entre um e outro, a ideia de calor e a sensação ou impressão de calor, para Hume, é apenas uma diferença de grau de força e vivacidade daquilo que ele chama igualmente de percepções de nossa mente. As percepções mais fortes e vivas são as impressões, as mais fracas e menos vivas são as ideias. As ideias são cópias das impressões. A partir das impressões, formam-se as ideias. Podemos explicar a ideia de um cavalo alado, por exemplo, de uma montanha de ouro e até mesmo a ideia de Deus, porque nossa mente pode combinar, transpor, aumentar e diminuir estas ideias, que se originam das impressões. Portanto, todo o material de nossas ideias vem dos sentidos. Esse material é manipulado por nossas mentes e, deste modo, se formam as mais variadas e até mesmo extravagantes ideias (*EHU. 2*)².

2 Relações de ideias e questões de fato

David Hume afirmou, na Seção 4 da *Investigação*, serem de duas diferentes espécies, os objetos da investigação humana, as quais ele denomina relações de ideias e questões de fato. Toda proposição intuitivamente ou demonstrativamente certa, segundo ele, expressa uma relação de ideia. Os exemplos que dá são matemáticos: "três vezes cinco é a metade de trinta" expressa uma relação entre esses números, assim como "o quadrado da hipotenusa é igual à soma do quadrado dos catetos" expressa uma relação inerente à forma do triângulo retângulo (*EHU. 2. 20*). Do mesmo modo, a verdade expressa pela proposição "todo homem casado não é solteiro" não depende da existência de homens casados ou solteiros, embora os conceitos de homem casado e de homem solteiro sejam

² As citações da *Investigação* e referências a esta obra foram retiradas da tradução de José Oscar de Almeida Marques (2003) e seguirão o seguinte modelo: *EHU*.[seção].[parágrafo]. As citações do *Tratado* e referências a esta obra foram retiradas da tradução de Débora Danowski (2002) e seguirão o seguinte modelo: *THN*.[livro].[parte].[seção].[parágrafo].

empíricos, porque a verdade desta proposição não está fundada na experiência, mas no princípio da não contradição. O que caracteriza as relações de ideias, portanto, é o fato de que os seus opostos contraditórios são inconcebíveis, são absurdos.

Já a verdade da proposição "o sol nascerá amanhã" depende de sua verificação por meio da experiência. Da mesma forma, a verdade de toda proposição acerca de uma questão de fato. As proposições que expressam questões de fato não são nem intuitiva nem demonstrativamente certas e os seus opostos contraditórios são sempre perfeitamente concebíveis. Porém, se a proposição "o sol não nascerá amanhã" é tão concebível como a que diz que ele nascerá e isto não envolve contradição, que princípio pode sustentar minha crença em uma ou outra declaração? O princípio de causalidade.

3 A ideia de causalidade

Angela Coventry, na introdução de seu livro intitulado *Hume's Theory of Causation: A Quasi-Realist Interpretation* (2006), dá vários exemplos que ilustram como a ideia de causalidade está presente não somente nas ciências, mas também em nossas vidas cotidianas: as pessoas usam diariamente, não apenas o próprio termo causa, mas também outros termos correspondentes. Entretanto, aponta ela, apesar de haver uma concordância geral com relação à importância e à presença da causalidade em nossas vidas (na filosofia, nas ciências e no cotidiano), não há uma concordância sobre a natureza desta noção. Para Angela Coventry (2006), tratar do assunto sob a perspectiva de Hume é uma boa maneira para começar a pensar o conceito de causalidade. O que é a causalidade?

A causalidade é o princípio que estabelece que todo evento, acontecimento ou aparecimento é o efeito de uma causa e que essa relação entre causa e efeito é uma relação necessária entre dois objetos. Se conhecermos a causa de um determinado evento, que necessariamente o produz, poderemos prever seu

aparecimento efetivo. Contudo, em que se sustenta o próprio princípio de causalidade? A primeira resposta de Hume é negativa: a relação de causa e efeito não se baseia em qualquer operação do pensamento que não dependa da experiência. A resposta positiva é: seu fundamento é a própria experiência.

No entanto, as qualidades sensíveis do objeto não nos revelam a sua causa ou o efeito que ele pode gerar. A mera observação do aparecimento do sol, por exemplo, não nos diz qualquer coisa sobre o que sustenta o seu aparecimento. É, na verdade, a observação da constante ligação entre os objetos que possibilita a suposição de que um seja a causa do outro. Hume afirma que:

Esta proposição [...] será admitida sem dificuldade no tocante aos objetos que nos lembramos de nos terem sido outrora completamente desconhecidos, porquanto não podemos ter deixado de sentir nossa absoluta incapacidade, naquela ocasião, de prever o que decorreria deles. (*EHU*. 2. 24).

Relativamente a eventos da natureza com os quais não temos familiaridade,³ Hume afirma que é fácil admitir nossa incapacidade de predizer suas causas e efeitos sem o auxílio da experiência. No tocante a eventos da natureza com os quais temos familiaridade, o filósofo diz que é exatamente pela familiaridade que temos que somos levados a ignorar nossa incapacidade de predizer suas causas e efeitos prescindindo da experiência.

Por serem distintos o efeito da sua causa, é impossível inferi-los, de modo "a priori", um do outro. Por qual razão devemos dar maior crédito, diante de um objeto lançado para o alto, para a suposição de que ele cairá, sendo igualmente viável acreditar que ele continuará seu movimento na mesma direção inicial, ou que tomará qualquer outra direção, ou que permanecerá em repouso? Somente a experiência de vê-lo cair constantemente pode revelar o efeito da ação.

³ Hume dá os exemplos dos pedaços de mármore, que oferecem grande resistência para serem separados quando aderidos um ao outro em sentido longitudinal, mas que não oferecem a mesma resistência à pressão lateral, da explosão da pólvora e da atração da pedra ímã – esses dois últimos, principalmente, bastante familiares para nós hoje.

A ciência pretende reduzir a poucas regras gerais a explicação de grandes conjuntos de eventos particulares. Porém, a natureza não revela todos os seus segredos e essas regras gerais permanecem carentes de fundamento. A gravidade explica um grande número de acontecimentos particulares, mas o que, por sua vez, dá explicação à força gravitacional? Do mesmo modo, poderíamos perguntar sobre outras causas gerais atribuídas a diversos acontecimentos naturais. Entretanto, apesar de não serem revelados aos nossos sentidos os poderes naturais dos objetos que os tornam causa de algum outro evento, mas somente suas qualidades sensíveis, somos levados, ao aparecer de um objeto particular identificado por suas características sensíveis, a esperar a sua conjunção com um outro objeto, o qual sempre acompanha, conforme nossa experiência tenha ensinado, um objeto semelhante ao que acabamos de observar. Mas qual o fundamento dessa generalização, de alguns casos para todos os casos aparentemente semelhantes, se a experiência particular restringe-se a uma só ocasião? O que observamos de um objeto particular só é válido para aquele objeto particular naquele momento em que o observamos?

As ciências naturais parecem basear-se no seguinte modelo para a fundamentação de seus conhecimentos: da observação de um certo número de experiências uniformes, onde objetos com certas qualidades sensíveis são constantemente acompanhados de um outro tipo de objeto, infere-se uma relação causal entre esses tipos. Esta inferência supõe a continuação futura, que não pode ser verificada pela experiência, da regularidade observada a partir da experiência. Contudo, o que sustenta essa suposta conexão causal entre tipos distintos de objetos?

Hume afirmou ser o hábito, o que nos leva a inferir do aparecimento de um objeto particular, a existência de outro. Esse é o fundamento da noção de causalidade, que sustenta todo o nosso conhecimento sobre as questões de fato. O hábito de associar por causalidade um objeto ao outro é adquirido⁴ pela

⁴ É preciso esclarecer que o hábito enquanto um princípio da natureza humana, não se adquire, evidentemente. Veja-se, a este respeito, o texto de João Paulo Monteiro (2003): O PRINCÍPIO DE

observação da constante conjunção entre dois tipos ou espécies de objetos. Sempre que se apresenta um objeto particular de uma dada espécie que é geralmente acompanhado de um outro tipo de objeto, somos levados pelo hábito, e não por um processo do entendimento ou por um dado da própria experiência, a inferir a existência de um objeto deste último tipo pela aparição do primeiro. Porque, após termos adquirido o hábito, a mente passa da ideia de um objeto para a ideia do outro, sentimos uma conexão em nossa mente que atribuímos aos próprios objetos.

Notem que um princípio tão importante quanto o da causalidade parece ser reduzido a um hábito, quer dizer, a um instinto, sob a perspectiva da filosofia humeana. Quais são as consequências disto? Para os leitores realistas que vamos abordar, Hume não reduz a causalidade à conjunção regular entre os objetos, que produz o hábito que, por sua vez, leva-nos à inferência causal, e, para eles, a conexão causal, o poder causal, não é apenas um sentimento, é algo real que existe independentemente de nossas mentes. Por isso, para os novos leitores, as consequências da teoria humeana da causalidade não levam a um psicologismo tão radical como talvez pudéssemos imaginar.

4 A existência externa

Consideremos agora a ideia de existência externa. O que é uma existência externa ou um objeto externo? É um objeto que, para existir, não precisa ser pensado ou percebido. Estamos diante da ideia de existência externa, por exemplo, quando acreditamos que, mesmo depois de fechar os olhos e não ver mais os objetos que víamos ao nosso redor, eles continuam ali onde estavam, existindo independentemente de mim ou de qualquer outra coisa que os perceba, e que todas as outras coisas permanecem iguais. Mas, como Hume diz que toda

HUME. Neste trabalho, João Paulo Monteiro afirma que o hábito é uma “sensibilidade à repetição” (2003, p. 41). Assim, podemos dizer que, munidos desta sensibilidade que não é adquirida, ou seja, munidos desta propensão ou disposição natural, adquirimos hábitos particulares, como, por exemplo, o de associar certo tipo de ruído a certo tipo de objeto, etc.

ideia nasce de uma impressão e que tanto nossas impressões quanto nossas ideias são percepções da mente, torna-se impossível pensar algo que seja especificamente diferente de uma percepção, isto é, que seja uma coisa absolutamente não mental. Apesar disto, todos nós supomos a existência de um mundo externo, como quando, em uma viagem ou em um passeio, lembramos de nossa casa e acreditamos que ela continua lá, existindo. Como resolver esta questão? Se supomos a existência de um mundo externo, não é porque podemos pensá-lo? Mas o que Hume exatamente entende por mundo externo? Estas são algumas das principais questões que tentaremos responder nesta dissertação.

1 Hume sob nova perspectiva: o ponto de vista realista

Pretendemos examinar, neste trabalho, a interpretação realista das noções humeanas de existência externa e causalidade. Porém, surge desta escolha a necessidade de compreender os aspectos gerais do debate sobre o realismo de Hume. Pois, como entrar em um ponto mais específico da discussão sem antes conhecer seus traços gerais? Por isso, antes de qualquer outra coisa, precisamos estabelecer uma caracterização dessas "novas" leituras, cujos nomes principais são: Edward Craig (1987)⁵, Galen Strawson (2000 e 2014), Janet Broughton (1987), John P. Wright (1983 e 2000), Martin Bell (2000)⁶, Michael J. Costa (1989), P. J. E. Kail (2001 e 2007), Stephen Buckle (2001), Donald Livingston (1984), entre outros⁷.

Desta caracterização resultará um esboço que nos servirá como um "mapa" dos problemas que a discussão envolve, no qual encontraremos a indicação de caminhos que podem ser seguidos na investigação da questão a respeito do provável realismo de Hume. Este "mapa" é o conjunto das perguntas que serão abordadas na exposição do debate e de suas relações. Ou seja, pretendemos primeiramente esboçar o debate para, deste esboço, estabelecer um plano para a abordagem dos problemas por ele levantados. O esboço traçado mostrará diferentes questões que compõem a discussão e também suas relações; desta forma, apontará caminhos, dentre os quais escolheremos um.

A base sobre a qual construiremos este "mapa" é o texto de Kenneth A. Richman (2000), que cumpre, na coletânea de artigos intitulada *The New Hume*

⁵ Craig, em seu texto *Hume on causality: projectivist and realist?* (2000), sustentando uma tese um pouco diferente daquela que defendeu em seu trabalho de 1987, propõe uma interpretação que concilia a leitura projetivista, não realista, com a interpretação realista, dizendo que ambas estão corretas e que são compatíveis.

⁶ Embora o realismo que este intérprete atribui a Hume seja diferente do realismo atribuído por autores como Strawson e Wright.

⁷ É importante mencionar que, além de realistas e não realistas, o debate tem envolvido intérpretes que defendem o quase realismo como uma posição intermediária, como é o caso de Angela Coventry (2006). Essas interpretações quase realistas têm sido desenvolvidas com base nos trabalhos de Simon Blackburn. Veja-se, sobre o quase realismo de Simon Blackburn, *Essays on Quasi-Realism* (1993).

Debate, a função de uma introdução ao debate sobre o realismo cético de Hume. Neste texto, o autor faz uma apresentação do debate.

A abordagem da controvérsia certamente não nos levará apenas ao problema da causalidade e ao da existência externa; também nos levará a outros problemas. Mas, no exame que segue no decorrer deste capítulo, identificamos como questões centrais as que escolhemos como tema do trabalho. As demais questões levantadas serão, por isso, consideradas em sua conexão com os dois problemas que resolvemos investigar.

Nossa tarefa, neste capítulo que se inicia, é, portanto, realizar a exposição do debate sobre o realismo cético de Hume, levantar algumas questões sobre ele e escolher dentre estas questões sobre quais vamos nos debruçar. Para isto, dividiremos esta tarefa em três etapas, que expomos a seguir.

1ª etapa: estabelecer uma caracterização dessas interpretações realistas a partir da exposição e análise de três teses, segundo as quais: (I) Hume defende a crença na existência de causas e objetos externos à mente; (II) segundo Hume, não devemos aceitar crenças que não sejam adequadamente fundamentadas em nossas impressões; e (III) para Hume, nossas crenças em objetos e causas não são adequadamente fundamentadas em nossas impressões.

2ª etapa: expor cinco aspectos do debate levantados pelos novos intérpretes de Hume: (1) o problema da interpretação das chamadas ideias relativas; (2) o da relação entre a noção de vida comum e o trabalho filosófico de Hume; (3) o problema do papel do naturalismo de Hume frente a seu projeto crítico; (4) o da noção de prova e a determinação do tipo ou grau de seu ceticismo; e, finalmente, (5) o problema da resposta de Hume às considerações voluntaristas das leis naturais. Nossa intenção é analisar estes cinco aspectos, relacioná-los e, na medida do possível, estabelecer, através da subordinação de uns aos outros, uma hierarquia entre eles.

3ª etapa: por fim, procuraremos ligar a discussão sobre estes cinco aspectos à primeira caracterização estabelecida, mostrando como é que se relacionam, e,

desta forma, apresentar o "mapa" de que falamos e decidir que caminho tomaremos nos próximos capítulos do trabalho.

1.1 O realismo cético

Para começar, ofereceremos uma definição da interpretação neo-humeana. O leitor verá que a exposição do debate sobre o novo Hume em termos de três teses abriga em si esta definição. Esta definição contém, falando mais precisamente, a primeira das três teses.

No título deste capítulo, nos referimos a uma nova perspectiva diante da filosofia de Hume. Esta nova perspectiva é a dos intérpretes do filósofo que atribuem a ele um realismo cético sobre a existência de entidades como os objetos externos e os poderes causais. Estes intérpretes têm sido chamados de neo-humeanos e o debate que promovem tem sido chamado de "debate sobre o novo Hume".

A novidade destas interpretações encontra-se no realismo que atribuem a Hume. Enquanto que, para uma leitura mais tradicional⁸, Hume também é cético sobre a possibilidade de conhecermos a existência de objetos externos e causas, para as novas leituras, Hume é um realista sobre isto, permanecendo cético, todavia, a respeito da possibilidade de conhecermos qualquer outra coisa além da existência destas entidades (RICHMAN, 2000, p. 1).

A definição que apresentamos, conforme a qual o neo-humeano é aquele que atribui ao filósofo um realismo cético sobre entidades como causas e objetos, envolve questões que precisam ser explicitadas. Em primeiro lugar, que realismo é esse de que falam os novos intérpretes?

Consideremos o que parece ser um dos aspectos fundamentais dessa posição filosófica, a realista: a ideia de que existem entidades cuja existência é

⁸ Como a de Barry Stroud (2000), a de Don Garret (1997 e 2004), a de John Passmore (1952), a de Kenneth P. Winkler (2000), a de Peter Millican (2009), a de Richard Popkin (1966 e 1980) ou a de Thomas Reid (1997).

independente da mente. O realista, portanto, é aquele que sustenta a possibilidade de conhecermos que há tais entidades. O realista cético estaria defendendo isto, o que caracteriza seu realismo, e também que não somos capazes de conhecer outra coisa sobre essas entidades além de que elas existem, o que, por sua vez, caracteriza seu ceticismo. Parece ser esta a posição filosófica que os neo-humeanos atribuem a Hume.

De acordo com o que está sendo exposto, a posição realista exige a aceitação de uma determinada noção de existência. Portanto, um dos problemas que necessitaremos enfrentar é o seguinte: dentro dos domínios da filosofia de Hume, é possível atender a essa exigência realista? Em outras palavras: Hume sustenta uma noção de existência como esta?

O problema é que Hume trata a ideia de uma existência especificamente diferente de nossas percepções, a ideia de existência externa ou independente da mente, como algo inconcebível, o que parece ser indício de uma posição não realista. É o que se vê, por exemplo, na seguinte passagem do *Tratado*:

Ora, como nada jamais está presente à mente além das percepções, e como todas as idéias são derivadas de algo anteriormente presente à mente, segue-se que nos é impossível sequer conceber ou formar uma idéia de alguma coisa especificamente diferente de idéias e impressões. (*THN*. 1. 2. 6. 8).

Mas, ao mesmo tempo em que diz isso: que não somos capazes de conceber tal ideia, o filósofo parece admitir certa noção de existência externa, como se pode notar na citação seguinte, em que se diz:

O mais longe que podemos chegar no que diz respeito à concepção de objetos externos, quando se os supõe *especificamente* diferentes de nossas percepções, é formar deles uma idéia relativa, sem pretender compreender os objetos relacionados. (*THN*. 1. 2. 6. 9).

Nesta passagem, Hume diz ser possível formar uma ideia de objeto externo. A ideia que podemos formar é chamada de ideia relativa. Esta passagem

pode sugerir que, de certo modo, é possível conceber objetos externos no sentido realista.

Além disso, deve-se lembrar que o filósofo considera a existência de nossas percepções como dependentes e descontínuas (*THN*. 1. 4. 2. 15). Se apenas somos capazes de conceber percepções e elas têm essa natureza: são dependentes e descontínuas, como é possível defender uma perspectiva realista sobre a existência dos objetos externos? Por enquanto, apenas levantaremos a questão e alertaremos para sua relevância.

A definição apresentada envolve, como se vê, além do realismo a respeito dos objetos externos, o realismo sobre os poderes causais. Se estes poderes forem entendidos como existências externas, ficará evidente que a existência deles, assim como a dos objetos externos, também subordina-se ao problema da existência externa.

1.2 As três teses em questão

A seguir, faremos a exposição e análise de três teses que encontram-se em questão no debate. Tentaremos explicitar as relações que se impõem entre estas teses a fim de determinar as possíveis variações das posições em disputa e identificar com precisão alguma coisa importante de tudo o que está em jogo nesta controvérsia.

Para Richman (2000, p. 3), as três teses em disputa no debate entre os intérpretes mais tradicionais da filosofia humeana e os seus novos intérpretes são as seguintes:

(I) Hume sustenta a crença na existência de poderes causais e objetos externos;

(II) para o filósofo, não devemos sustentar crenças que não sejam adequadamente fundamentadas em nossas impressões;

(III) para Hume, nossas crenças em objetos e causas não são apropriadamente fundamentadas em nossas impressões.

Pergunta-se: a apropriada fundamentação em nossas impressões de que se fala na segunda e na terceira tese é aquela prescrita pela teoria humeana das ideias? Se for isto, como parece ser o caso, a interpretação da teoria das ideias é uma das coisas em questão nesse debate sobre o novo Hume. Parece que (a) a sua reinterpretação ou (b) a reinterpretação de seu papel na filosofia de Hume pode permitir a aceitação das crenças em causas e objetos externos como crenças epistemicamente fundamentadas. É o que procuraremos evidenciar a seguir, através da análise destas teses.

Segundo Richman (2000, p. 3), as (1) leituras tradicionais (1.1) negam ou (1.2) qualificam a primeira das teses enumeradas, defendendo as duas últimas. Quer dizer, para estes leitores, ou Hume não defende a crença em causas e objetos ou diz dela que é defensável, mas não epistemicamente. Estes intérpretes defendem que as crenças em causas e objetos externos não derivam de nossas impressões e, por este motivo, não devemos aceitá-las (1.1); ou defendem que, por este motivo, não devemos aceitá-las como crenças epistêmicas, podendo aceitá-las sob um ponto de vista cético (1.2). Aqui há o que Richman chama de uma leitura mais estrita da teoria das ideias. Sob a óptica desta interpretação, crenças como as que estão em debate, se podem ser aceitas, só podem ser aceitas ceticamente.

Já os (2) neo-humeanos, (2.1) rejeitam ou (2.2) modificam a segunda ou a terceira tese e, necessariamente, defendem a primeira (RICHMAN, 2000, p. 3). Mais precisamente, para esses novos leitores, Hume sustenta o caráter epistêmico da crença na existência de causas e objetos externos e também que: ou (2.1.1) não devemos aceitar crenças que não derivem adequadamente de nossas impressões, aceitando, entretanto, que as crenças em causas e objetos derivam adequadamente de nossas impressões; ou (2.1.2) aceitamos que nossas crenças em causas e objetos externos não têm uma apropriada fundamentação em nossas impressões, mas também que não é o caso de não aceitarmos crenças que não tenham esta adequada ascendência. Em ambos os casos podemos falar da presença de uma reinterpretação da teoria das ideias, o que permite a aceitação das crenças em questão. No primeiro caso, a própria teoria é reinterpretada; no

segundo, é seu papel dentro da filosofia humeana que sofre uma reinterpretação. Note-se ainda que os neo-humeanos não podem aceitar a segunda tese ao mesmo tempo em que aceitam a terceira, ou vice-versa, porque uma não admite a outra. Mas também é possível, para o neo-humano, (2.1.3) rejeitar essas duas últimas teses, dizendo, ao mesmo tempo, que Hume não sustenta que não devemos aceitar crenças que não derivem adequadamente de nossas impressões e que, além disto, nossas crenças em causas e objetos têm esta adequada derivação. Deste modo, caso reinterprete a teoria das ideias de modo a aceitar as crenças em causas e objetos externos como epistêmicas, o humeano poderá aceitar a segunda tese, mas terá de recusar a terceira (2.1.1). Por outro lado, caso aceite a terceira, deve recusar a segunda (2.1.2), podendo, ainda, recusar as duas (2.1.3).

Reiteramos que nossa análise baseia-se na avaliação das relações entre as teses, relações que podem ser pensadas por preservarem algum grau de coerência com o conteúdo em questão e também por não levarem a contradições. Deste modo, é possível que descrevamos alguma posição, humeana tradicional ou nova, que não exista em parte alguma, quer dizer, que não seja efetivamente defendida por qualquer estudioso. O mais importante, para nós, é identificar as principais questões que são postas em debate por essas novas abordagens da filosofia de Hume.

Vale a pena tentar relacionar estas várias possibilidades com o modo como está se reinterpretando a teoria humeana das ideias em cada caso. No caso 2.1.2, por exemplo, em que se aceita a ideia de que nossas crenças em causas e objetos não têm uma apropriada fundamentação em nossas impressões e, ao mesmo tempo, recusa-se a ideia de que, para Hume, não poderíamos aceitar crenças que não tivessem uma adequada fundamentação em nossas impressões, nega-se, no mínimo, que a teoria das ideias seja a fonte exclusiva das regras que nos permitem dizer o que é conhecimento e o que não é, ou seja, restringe-se o seu papel. No caso anterior (2.1.1), em que se mantém a segunda tese e recusa-se a terceira, a própria teoria das ideias é reinterpretada e, com isto, seu privilégio normativo pode ser resguardado (ela pode continuar sendo considerada a única

fonte das regras para o assentimento das crenças); o que se opera, neste caso, é uma reinterpretação dela em que uma leitura mais ampla é estabelecida.

No caso das leituras mais tradicionais, não é possível que aceitem a primeira tese sem a qualificar; só a aceitarão se, antes, a qualificarem, dizendo que aceitar não quer dizer atribuir valor epistêmico às crenças em causas e objetos (1.2). A segunda tese pode até ser recusada, caso seja qualificada no mesmo sentido em que a primeira pode ser qualificada (1.3), o que nos levaria a outras duas possibilidades: (1.3.1) recusar a primeira tese e qualificar a segunda ou (1.3.2) qualificar a primeira e recusar a segunda. Em todos estes casos, realiza-se uma leitura mais estrita da teoria das ideias. Já a terceira tese, não parece poder ser recusada em caso algum, considerando que sua recusa implicaria a aceitação de que as crenças em causas e objetos têm uma adequada fundamentação em nossas impressões e, assim, mesmo segundo uma leitura mais estrita da teoria das ideias, estas crenças teriam valor epistêmico. Ela só poderia ser recusada caso o humeano não realista pudesse, ao mesmo tempo, negar o valor epistêmico da teoria das ideias e: recusar a primeira e a segunda tese ou recusar a primeira e modificar a segunda, o que, em ambos os casos, parece absurdo.

O que já expomos sobre os neo-humeanos vale para o caso em que rejeitam uma das teses, aceitando a outra. Caso modifiquem uma delas, que modificação realizam? Neste caso, admite-se duas leituras (não contraditórias, mas complementares) ou dois níveis de leitura da teoria das ideias? Ou a noção de crença é qualificada, como no caso em que os leitores mais tradicionais de Hume podem aceitar a primeira tese porque a qualificam, dizendo que não é epistêmica?

Não parece ser este último caso, porque, se qualificamos, por exemplo, a segunda tese, no sentido indicado, dizendo que realmente não é o caso de aceitarmos como epistêmicas crenças que não derivam adequadamente de nossas impressões, somos levados a uma das possíveis interpretações tradicionais. Por outro lado, não é possível qualificar a terceira tese no sentido indicado, porque esta qualificação não se aplica a ela.

Nossa outra hipótese é que a (2.2) modificação de que se fala tenha a ver com dois níveis de leitura da teoria das ideias. O neo-humano poderia aceitar a segunda tese modificando-a, dizendo que: (2.2.1) realmente não devemos, sob uma leitura estrita da teoria das ideias, aceitar crenças que não possam ser derivadas de nossas impressões (a partir dos critérios desta leitura estrita), mas que, sob uma leitura mais ampla, nossas crenças em causas e objetos derivam adequadamente de nossas impressões; ou que (2.2.2) nossas crenças em objetos e causas realmente não passam pelo crivo de uma interpretação mais estrita da teoria das ideias, mas que, sob a óptica de uma leitura mais ampla, nós podemos aceitar crenças que não passem pelo crivo da leitura mais estrita.

É preciso considerar também que o significado de "defender", "aceitar" ou "sustentar a crença" muda conforme o modo como as teses estão se relacionando em cada caso. Estes termos podem significar aceitar uma crença como epistêmica ou significar aceitar a crença, mas não epistemicamente. Por exemplo: no caso (1.1.1) em que o humeano tradicional recusa a primeira tese e a segunda, na primeira tese, "aceitar" quer dizer "aceitar como epistêmica", enquanto que, na segunda, não. No caso 1.3.2, em que o leitor mais tradicional qualifica a primeira tese e recusa a segunda, dá-se o contrário: na primeira tese, "aceitar" ou "defender" não significa aceitar a crença como epistêmica, ao passo que, na segunda tese, significa. Para os neo-humanos, "aceitar", na primeira tese, significa sempre "aceitar a crença como epistêmica".

Por meio desta análise, que não é exaustiva, se vê que a leitura mais tradicional da obra de Hume admite, pelo menos, cinco determinações distintas. A leitura neo-humana, por sua vez, também admite cinco determinações, no mínimo. Mas, de tudo o que foi dito, o mais importante a notar é o seguinte: estão em jogo, nesse debate sobre o realismo cético de Hume, entre outras questões, o estatuto de nossas crenças em objetos e poderes causais e a interpretação da teoria das ideias. A respeito destas crenças, a questão é se elas são epistêmicas ou não. Sobre a teoria das ideias, a questão é saber se há ou não a possibilidade de uma leitura mais ampla dela em que a crença em objetos e causas possa ser

considerada como epistêmica ou se podemos considerar como epistêmicas estas crenças mesmo elas não podendo passar pelo crivo da teoria das ideias.

Portanto, estes são outros dois problemas que necessitam ser investigados por aquele que pretender avaliar o debate sobre o novo Hume. A eles, soma-se o primeiro que levantamos neste capítulo, o problema sobre a noção de existência externa, e também o problema da causalidade, contido na primeira das três expostas acima. Ou seja, temos, até aqui, pelo menos quatro questões a serem examinadas. Delas, a mais central parece ser a do caráter epistêmico das crenças em causas e objetos, porque, para respondê-la, as duas outras questões são dois caminhos possíveis: examinando o que Hume entende por "existência externa" é possível chegar ou não ao caráter epistêmico da crença nos objetos externos; o que também ocorre com o exame da teoria das ideias através de sua reinterpretação ou da reinterpretação de seu papel. Quanto ao problema da causalidade, como vimos, ele está, por um lado, diretamente subordinado ao problema da existência externa e, por outro, está ligado à teoria das ideias, se considerarmos que a noção de causa e efeito é um dos princípios humeanos de associação de ideias ou, por outro lado, que o princípio fundamental desta teoria decorre da aplicação da noção humeana de causalidade.

1.3 Cinco aspectos fundamentais

Falaremos, a partir de agora, a respeito de cinco aspectos do debate sobre o novo Hume que, segundo Richman (2000, p. 3), estão ligados a questões centrais da filosofia humeana: (1) o problema da interpretação das chamadas ideias relativas; (2) o da relação entre a noção de vida comum e o trabalho filosófico de Hume; (3) o problema do papel do naturalismo de Hume frente a seu projeto crítico; (4) o da noção de prova e a determinação do tipo ou grau de seu ceticismo; e, finalmente, (5) o da resposta de Hume às considerações voluntaristas das leis naturais. Vamos considerá-los um por um, nesta mesma ordem em que foram mencionados.

1.3.1 Ideias relativas

O primeiro dos cinco aspectos que iremos abordar diz respeito à relação entre o empirismo de Hume, também chamado por Richman de projeto crítico ou filosófico, e o problema das ideias relativas. As ideias relativas são ideias de coisas que mantêm certa relação com os objetos de nossa experiência, mas sem que estas coisas sejam elas mesmas experimentadas diretamente por nós (RICHMAN, 2000, p. 4). As ideias relativas são supostas, não são ideias concebidas, o que quer dizer que não derivam das impressões, pelo menos não do mesmo modo que as ideias concebidas derivam. A ideia de existência externa é um exemplo de ideia relativa, porque um objeto externo especificamente distinto das percepções não pode ser experimentado. Assim, dizer que esta ideia não é concebida significa que, se aplicarmos a ela o princípio da cópia, não encontraremos qualquer impressão correspondente.

1.3.1.1 Conceptibilidade e inteligibilidade

A diferença entre conceber e supor é um dos temas em debate nas leituras neo-humeanas. Segundo Richman (2000, p. 4), para os neo-humeanos, a concepção e a suposição são dois modos por meio dos quais ideias podem satisfazer a teoria das ideias. Para as leituras mais tradicionais, por outro lado, somente as ideias derivadas de uma impressão previamente experimentada pela mente, ou seja, derivadas segundo o princípio da cópia, satisfazem a teoria das ideias (RICHMAN, 2000, p. 3). Richman afirma a respeito da leitura tradicional da teoria das ideias que:

[...] de acordo com esta leitura estrita, a suposição de um objeto de natureza diferente de nossas ideias não pode ser a base para a crença em tais objetos, porque esta suposição é vazia, inexistente ou é, de fato, uma concepção confusa com algum outro conteúdo diferente daquele que inicialmente acreditávamos ter. (RICHMAN, 2000, p. 4, tradução nossa).

Deste modo, um caminho possível para as novas interpretações da filosofia de Hume é o da reinterpretação de sua teoria das ideias; aquele que leva para a reinterpretação desta teoria, por sua vez, parece ser a distinção entre conceber e supor, porque, para os neo-humeanos, tanto as ideias concebidas como as supostas satisfazem as exigências da teoria das ideias. A este problema que expomos, dá-se o nome de conceptibilidade.

Paralelamente ao problema da conceptibilidade está o da inteligibilidade. Para os neo-humeanos, o uso que Hume faz do termo "inteligibilidade" mostraria que o filósofo trata a inteligibilidade como a forma mais perfeita do conhecimento de algo, mas não como necessária para o conhecimento da existência de algo. Richman afirma que a inteligibilidade é tratada pelos neo-humeanos como “um ideal para o conhecimento de uma coisa, mas não como necessária para o conhecimento da existência de uma coisa” (RICHMAN, 2000, p. 4, tradução nossa).

Para Galen Strawson (2000), como veremos no capítulo seguinte, as suposições apenas são inteligíveis de uma outra maneira, diferente da maneira como as ideias concebidas são inteligíveis. Ou seja, a questão, para ele, é que existem duas formas de inteligibilidade para Hume: a que pertence às ideias concebidas segundo o princípio da cópia e a que pertence às ideias supostas, que não são concebidas da mesma maneira, como é o caso da ideia de existência externa.

1.3.2 O filósofo e o homem comum

O segundo aspecto é o da relação das crenças da vida comum com as crenças filosóficas. O ponto para Richman é que, segundo as leituras tradicionais, o filósofo Hume é um cético que nega completamente certas crenças que, como homem comum, ele sustenta. Os neo-humeanos interpretam esse conflito entre o filósofo e o homem comum de modo a livrar certas crenças do homem comum do

ceticismo do filósofo: as crenças nos poderes causais e na existência dos objetos externos.

Da maneira como Richman põe o problema, quando fala que “o exame filosófico destas crenças pode ter o efeito de miná-las” (RICHMAN, 2000, p. 4, tradução nossa), parece que, se certas crenças do homem comum não têm valor epistêmico, a filosofia e o senso comum são inconciliáveis.

É possível distinguir, segundo Richman, dois projetos que estariam entrelaçados nos textos de Hume: o projeto crítico, que também pode ser chamado de filosófico ou empirista, e o projeto naturalista. No primeiro, Hume submete nossas crenças ao exame filosófico e o instrumento que utiliza é sua teoria das ideias ou, mais especificamente, o princípio mais geral desta teoria: o princípio da cópia, segundo o qual “[...] todas as nossas idéias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão” (*THN*. 1. 1. 1. 7); no segundo, o filósofo explica a origem de nossas ideias, independentemente de atenderem ou não as mais estritas exigências impostas pela teoria das ideias.

Se estes projetos encontram-se entrelaçados, é preciso desfazer os laços que os ligam, separando um projeto do outro, e mostrar em que pontos os dois projetos se conectam e como se conectam: se geram, juntos, uma unidade em que um complementa o outro (como parece afirmar a leitura neo-humeana) ou excluem-se mutuamente (como parece ser o caso para as leituras mais tradicionais). No primeiro caso, é preciso investigar qual é o caráter desta unidade, o que se pode fazer investigando o caráter das relações que a compõe.

A solução neo-humeana para o problema da relação entre estes dois projetos encontra-se na reinterpretação do papel do naturalismo de Hume em sua relação com o projeto crítico. Para os neo-humeanos, as crenças do homem comum na existência de objetos externos e poderes causais têm valor epistêmico. Para eles, Hume não estaria interpretando ceticamente estas crenças. Portanto, elas não seriam minadas pelas conclusões a que se chega por meio de seu projeto crítico.

Neste segundo ponto, Richman responde uma questão que fizemos anteriormente sobre o que significa crença epistêmica. Ele chama o projeto crítico de Hume, ou empirista, de projeto filosófico. O que nos leva a crer que, quando fala em crença epistêmica, está falando de uma crença que pode ser filosoficamente sustentada.

Sobre essa noção, a de crença epistêmica, Richman, em meio à abordagem da questão a respeito da defesa das chamadas crenças naturais, diz:

Contudo, mesmo que Hume tenha dito para endossar estas crenças, nós podemos ainda perguntar se o tipo de endossamento oferecido é *epistêmico* (isto é, se Hume vê a si mesmo como sugerindo que estas crenças podem ser verdadeiras ou podem ser conhecimento ou nos levar ao conhecimento) [...]. (RICHMAN, 2000, p. 5, tradução nossa)

Nesta passagem, Richman deixa claro o que o termo "epistêmico" aplicado à noção de crença pode significar que: uma crença epistêmica é (1) uma crença que pode ser verdadeira ou (2) que pode ser considerada conhecimento ou (3) que pode nos levar ao conhecimento (RICHMAN, 2000, p. 5).

Porque o problema da relação entre filosofia e senso comum remete ao problema da relação entre o projeto crítico de Hume e seu naturalismo, o presente ponto não pode ser satisfatoriamente compreendido sem o exame do ponto seguinte, que aborda o problema do naturalismo. Como conciliar as crenças filosóficas com as do homem comum? Talvez não seja possível responder esta questão sem a consideração do naturalismo de Hume e também sem a consideração da reinterpretação do papel deste naturalismo dentro da filosofia de Hume como um todo.

Como se vê, o primeiro aspecto do debate sobre o novo Hume está ligado mais diretamente à teoria das ideias. Este segundo aspecto, por sua vez, está mais diretamente ligado ao que se pode chamar de teoria humeana da crença ou, mais especificamente, de teoria das crenças naturais, como se evidenciará no próximo tópico.

1.3.3 O naturalismo de Hume

Uma outra maneira de caracterizar o debate, segundo Richman (2000), é expondo a diferença que há entre neo-humeanos e humeanos tradicionais a respeito da interpretação do naturalismo de Hume, ou seja, a respeito da interpretação do peso que seu naturalismo apresenta quando colocado ao lado de seu projeto crítico ou, em outras palavras, sobre o papel que este naturalismo desempenha dentro de um contexto teórico maior, que envolve também o chamado projeto crítico ou filosófico.

É possível, segundo Richman (2000), distinguir esses dois projetos nos trabalhos filosóficos de Hume, que se encontram entrelaçados em seus textos: o projeto crítico, que também pode ser chamado de filosófico ou empirista e caracteriza-se pela submissão de nossas crenças, ideias e termos ao crivo da teoria das ideias, e o projeto naturalista, que consiste em uma tentativa de explicação da origem de nossas crenças, inclusive daquelas que não passam pelo crivo do projeto filosófico.

Para os neo-humeanos, as conclusões naturalistas a que Hume chega desempenhariam um papel normativo dentro desse contexto maior que envolve seu projeto crítico, quer dizer, Hume estaria, por meio de seu naturalismo, defendendo o caráter epistêmico das crenças naturais. Uma das coisas que estão em questão no debate sobre o novo Hume é, portanto, se há uma normatividade relativamente ao naturalismo humeano, o tipo de normatividade pertencente a seu projeto naturalista e o papel que esta normatividade desempenha sobre o projeto crítico.

O que essa normatividade significa? Significa que o naturalismo de Hume também dita quais são as regras (ou pelos menos dita algumas das regras) que determinam o que é conhecimento e o que não é. Com esta normatividade epistêmica (“epistêmica” porque nos diz o que é e o que não é conhecimento) do naturalismo humeano, temos, como consequência, que a teoria das ideias, no

mínimo, não detém o privilégio da normatividade epistêmica na filosofia de Hume.

Ora, que o naturalismo de Hume recomende a crença em ideias como a de existência externa, isto parece fácil mostrar (é claramente possível que uma leitura cética, por exemplo, admita isto); a dificuldade aqui é mostrar como estas crenças podem vir a ter validade epistêmica ou filosófica.

As crenças explicadas pelo naturalismo humeano são as chamadas crenças naturais, a saber: as crenças na existência externa dos objetos e a crença nos poderes causais (RICHMAN, 2000, p. 7)⁹. Falando sobre a crença na existência externa, Hume diz:

Há uma grande diferença entre as opiniões que formamos após uma reflexão serena e profunda e as que abraçamos por uma espécie de instinto ou impulso natural, em virtude de sua adequação e conformidade com a mente. (*THN*. 1. 4. 2. 51).

É possível distinguir aqui dois modos de operação da mente: um modo filosófico ou reflexivo, em que se medita a respeito de alguma questão, e um modo natural, não reflexivo, em que a mente é levada às suas conclusões pelos princípios que regem sua operação. O modo filosófico demanda certo esforço, porque requer que a mente mantenha a atenção voltada ao assunto que se considera. Mas, quando relaxamos nossos pensamentos, nossa mente retorna a seu estado natural em que é guiada por aqueles princípios. Hume diz:

Enquanto nossa atenção está voltada para o assunto em questão, o sistema filosófico e refletido pode prevalecer; mas assim que relaxamos nossos pensamentos, a natureza se revela, trazendo-nos de volta à nossa primeira opinião. (*THN*. 1. 4. 2. 51).

Ou seja, as crenças naturais são crenças que resultam de um processo natural de operação da mente. Esse processo é natural, porque é guiado por princípios naturais. Esses princípios, por sua vez, são objeto de estudo do projeto

⁹ Veja-se, a respeito das crenças naturais, Kemp Smith (1905 e 1941).

naturalista de Hume. É por meio destes princípios que Hume explicará operações da mente como a inferência causal e a crença na existência externa.

No momento, não nos deteremos mais sobre esse tópico a respeito do estatuto das crenças naturais. Nos capítulos em que estudamos as noções de existência externa e causalidade sob a perspectiva dos próprios textos de Hume, retomaremos a questão e faremos um exame da crença na existência externa e da crença na causalidade. Examinando estas crenças, estaremos examinando as crenças naturais e, assim, poderemos responder a questão sobre o estatuto normativo delas. A opinião que será defendida é que as crenças naturais não são normativas.

Avaliando-se as possibilidades envolvidas na questão do naturalismo, temos, portanto, o seguinte: é possível dizer, do naturalismo de Hume, que é normativo ou que não é¹⁰; no primeiro caso, podemos ainda dizer que esta normatividade é epistêmica¹¹ ou que não é.

Neste ponto sobre o projeto naturalista, facilmente se nota uma relação entre a questão do papel do naturalismo e a questão da noção de vida comum, anteriormente já levantada, porque as crenças naturais, pertencentes ao naturalismo humeano, são as crenças dos homens comuns. Estes dois temas ligam-se, por sua vez, ao das ideais relativas, porque algumas, pelo menos, dentre aquelas que são chamadas ideais relativas, são crenças do homem comum cuja origem pode ser explicada pelo projeto naturalista: a crença na existência externa e a crença na causalidade.

Novamente vemos a relação entre os vários aspectos do debate sendo estabelecida. A esta altura, por exemplo, podemos dizer que, em seu projeto naturalista, Hume procura explicar como o homem comum adquire as crenças que compartilha com seus semelhantes; estas crenças, por sua vez, parecem não passar pelo crivo do projeto filosófico de Hume, o que pode nos levar a atribuir

¹⁰ Dentre aqueles que defendem que o naturalismo de Hume não é normativo, podemos citar Gary Hatfield (1990) e John Lenz (1968).

¹¹ Dentre os que defendem que a normatividade do naturalismo humeano é epistêmica, podemos citar Loeb (1995 e 2002).

uma espécie de cisão entre o Hume filósofo e o homem comum Hume. O que os neo-humeanos estão propondo é que não há esta cisão; que o homem comum colabora, de algum modo, com o filósofo; e que o projeto naturalista tem valor normativo sobre o projeto crítico de Hume (RICHMAN, 2000).

Veremos, no capítulo em que examinamos o ponto de vista de Galen Strawson sobre as noções de objeto externo e poder causal, que, para este intérprete, a inteligibilidade das crenças em objetos e poderes dá a elas um caráter epistêmico. Neste mesmo capítulo sobre a interpretação de Strawson, negaremos esta tese, procurando mostrar que a inteligibilidade não é suficiente para garantir o caráter epistêmico da crença.

1.3.4 A noção de prova e o ceticismo mitigado de Hume

Segundo Richman (2000), a teoria das ideias, sob sua interpretação mais estrita, pode levar a um profundo ceticismo. Richman (2000, p. 8, tradução nossa) também diz, desta teoria, que ela é a "principal ferramenta cética de Hume". Levando isto em consideração, é possível supor que, se pudéssemos enfraquecer a teoria das ideias através de uma interpretação mais ampla dela, enfraqueceríamos também seu ceticismo. Como Hume sustenta uma espécie de ceticismo que chama de mitigado, é possível perguntar: o chamado ceticismo mitigado de Hume estaria ligado a uma reinterpretação de sua teoria das ideias em que ela é enfraquecida?

O que caracteriza o ceticismo mitigado é, por um lado, um certo grau de dúvida, cautela e modéstia (*EHU*. 12. 24) e, por outro, a limitação de nossas investigações aos temas mais apropriados à capacidade de nosso entendimento (*EHU*. 12. 25). Os temas apropriados à capacidade de nosso entendimento são divididos por Hume em relações de ideias e questões de fato. As relações de ideias são objetos da demonstração ou dedução. As questões de fato, por sua vez, são objetos da experiência ou, mais precisamente, da relação de causa e efeito, e podem ser divididas em probabilidades e provas. Como são objetos da

experiência, as questões de fato estão limitadas por ela. Por isso, a necessidade lógica é atribuível apenas às relações de ideias e, em um sentido mais forte, somente as relações de ideias são conhecimento. Mas Hume diz que entende por provas "os argumentos derivados da relação de causa e efeito, e que estão inteiramente livres de dúvidas e incerteza" (*THN*. 1. 3. 11. 2) e pode parecer, com isto, estar conferindo, às provas, o caráter de conhecimento, o que pode ser corroborado pelo que Hume diz sobre as leis da natureza serem estabelecidas por uma "experiência firme e inalterável" (*EHU*. 10. 12), ou seja, por meio de provas.

As provas, diferentemente das probabilidades, são estabelecidas sobre conjunções constantes para as quais não há exemplo contraditório. As probabilidades são estabelecidas sobre conjunções variáveis. Como a certeza que pertence às provas não dispõe de uma necessidade lógica, Richman sugere que ela possa ser explicada da mesma maneira que as crenças naturais são explicadas: recorrendo-se ao naturalismo humeano, isto é, as provas poderiam ser consideradas como conhecimento devido ao caráter normativo epistêmico do naturalismo humeano.

Temos aqui um problema: se, por um lado, Hume parece atribuir o caráter de conhecimento apenas às relações de ideias, por outro, ele pode parecer atribuí-lo também às provas, que são, todavia, objetos da experiência. Uma solução para esta questão seria interpretar esta concessão do título de conhecimento para as provas como resultante do ceticismo mitigado de Hume. Neste caso, poderíamos perguntar se o ceticismo mitigado está ligado ao enfraquecimento da teoria das ideias. Mas a resposta de Richman para a questão sobre uma provável relação entre o ceticismo mitigado e o enfraquecimento da teoria das ideias é a seguinte. Embora, considerando isso como uma manifestação do ceticismo mitigado, possamos atribuir, às provas, o caráter de conhecimento, o conhecimento que resulta das provas não deixa de estar limitado ao domínio das percepções, porque se refere a conjunções entre percepções. Isto não permite que o ceticismo mitigado, entendido desta maneira, possa servir para a defesa das leituras neo-humeanas. Para Richman (2000, p. 10, tradução nossa), "enquanto a leitura neo-

humeana pode ser sustentada por uma interpretação mais fraca da teoria humeana das ideias, ela não pode ser sustentada invocando-se o ceticismo mitigado da *Investigação*", ou seja: a interpretação neo-humeana pode estar ligada a um enfraquecimento da teoria das ideias e, com ele, a um enfraquecimento do ceticismo de Hume, mas este ceticismo que resulta do enfraquecimento da teoria das ideias não é o mesmo ceticismo mitigado de que Richman fala no presente ponto.

O ceticismo que resulta do enfraquecimento da teoria das ideias está ligado ao naturalismo humeano. A partir do momento em que se aceita como inteligíveis as ideias relativas, como faz Strawson (2000), mediante uma reinterpretação da teoria das ideias, abre-se espaço para uma interpretação realista da filosofia de Hume. Veremos que, para Strawson (2000), o enfraquecimento da teoria das ideias permite esta inteligibilidade e que, por sua vez, o naturalismo de Hume pode sugerir uma defesa filosófica da crença em objetos e poderes.

Para Richman, como vimos, o problema é que o ceticismo mitigado, ainda que possa aceitar o caráter epistêmico das provas, não poderia ser usado para a defesa da tese neo-humeana, porque as provas não deixam de dizer respeito apenas às percepções. Este problema estaria resolvido, caso pudessemos aceitar que as conjunções constantes que caracterizam as provas não se limitam ao mundo das percepções, mas mostram a existência dos poderes causais em sentido realista. É o que Strawson (2000), por exemplo, defenderá.

Nosso ponto de vista sobre a questão a respeito da diferença que Hume estabelece entre conhecimento, provas e probabilidades, é a seguinte. O conhecimento, em um sentido mais estrito, só pertence ao domínio das relações de ideias. A diferença entre provas e probabilidades, por sua vez, encontra-se inserida no contexto de uma teoria da crença causal, porque, quando Hume estabelece esta diferença, ele está explicando nossa crença a respeito de questões de fato. A prova não seria qualitativamente distinta da probabilidade; ela seria, na verdade, um caso especial de probabilidade. Hume, no *Tratado*, justifica a distinção que faz entre prova e probabilidade dizendo que, "a fim de preservar o

significado comum das palavras e ao mesmo tempo marcar os diversos graus de evidência, talvez seja mais conveniente distinguir a razão humana em três classes" (*THN*. 1. 3. 11. 2), em vez de distingui-la em apenas duas, como seria possível fazer (e Hume, nesta mesma passagem, afirma ter feito), dado que ambas são espécies de probabilidade. O grau de evidência que acompanha as provas é maior, porque este é um caso de probabilidade em que só há exemplos favoráveis. Hume explica, tanto na Seção 11 do *Tratado* quanto na Seção 6 da *Investigação*, que a crença gerada pelas inferências causais é diretamente proporcional ao número de eventos favoráveis e inversamente proporcional aos casos desfavoráveis, ou seja, quanto maior o número de exemplos favoráveis e menor o de acontecimentos desfavoráveis, maior é a crença (*EHU*. 6. 2). No caso da prova, o que temos é uma inumerável quantidade de casos favoráveis e uma quantidade nula de exemplos desfavoráveis, o que eleva a crença a sua maior potência.

1.3.5 Teria sido Hume um essencialista?

Richman, no tópico em que debate o presente aspecto, afirma que Hume, ao fazer a crítica das considerações voluntaristas das leis naturais, na primeira parte da Seção 7 da *Investigação*, pode ser interpretado como um essencialista, o que o colocaria mais perto, no mínimo, do realismo causal que do não realismo¹². Esta caracterização de Hume como um essencialista baseia-se na ideia de que havia, em sua época, duas correntes de pensamento diante das quais o filósofo devesse se posicionar: a que podemos chamar de essencialismo e a voluntarista, que corresponde, na medida em que nega a existência de essências ou poderes na natureza, a uma espécie de nominalismo. Como Hume claramente nega a opção voluntarista, que apela à vontade de Deus para explicar os fenômenos, supõe-se que ele tenha aderido à opção essencialista. Esta caracterização do debate sobre o realismo de Hume nos mostra, no mínimo, que a discussão sobre uma possível

¹² Quem defende este tipo de interpretação é, por exemplo, Michael Ayers (1996).

posição nominalista ou essencialista do filósofo é relevante para as novas leituras.

Segundo a posição essencialista, os objetos possuem naturezas, ou essências, o que pode explicar a regularidade dos fenômenos em geral: a relação causal pode ser interpretada, dentro desta perspectiva, como uma regularidade que é determinada pela essência dos objetos, pelos seus poderes. De uma perspectiva voluntarista, os objetos não teriam essência e a regularidade da natureza só poderia ser explicada atribuindo-se ela à vontade de Deus, que manteria o curso das coisas assim como se encontra enquanto fosse esta a sua vontade.

Hume recusa esta última perspectiva, é claro. Se aceitarmos que Hume teve de escolher entre uma e outra dentre as duas posições, o que se supõe nesta última abordagem do debate, só nos restará pensar dele que escolheu a primeira. Isto pode corroborar a interpretação realista, porque “a imagem de mundo do essencialista é a de um mundo de objetos com poderes causais inerentes” (RICHMAN, 2000, p. 10, tradução nossa).

Entretanto, temos uma passagem da *Investigação* que parece apontar para o sentido contrário. Nela, vemos Hume posicionar-se muito mais como um nominalista que um essencialista, quando diz, em uma nota de rodapé, que “[...] todas as idéias gerais são, na realidade, idéias particulares acopladas a um termo geral” (*EHU*. 12. 20). Como os neo-humeanos, se pretendem atribuir a Hume algum tipo de essencialismo, poderiam conciliar a crítica de Hume à noção de ideia abstrata a um suposto posicionamento essencialista do filósofo? Porque, vejam bem, um nominalista nega a existência das essências, o que Hume parece fazer ao criticar a noção de ideia abstrata (*THN*. 1. 1. 7). Se os poderes causais puderem ser compreendidos como essências, portanto, ou Hume não poderia ter defendido um realismo causal, por sustentar um certo tipo de nominalismo, ou, na verdade, não poderia ter sustentado qualquer nominalismo. Esta é uma primeira objeção que fazemos. Não procuraremos demonstrar a tese de que Hume foi um nominalista para não desviar o trabalho de seu foco. Mas quem quiser

sustentar o realismo causal a respeito de Hume terá de esclarecer esta questão e mostrar: ou como é possível conciliar um realismo sobre a existência de poderes causais e um nominalismo sobre a noção de essência, ou que Hume não é, na verdade, um nominalista sobre esta noção. Entre as duas opções, a primeira parece ser a mais viável.

Richman (2000) afirma que há três fatores favoráveis a essa tese de que a crítica de Hume às considerações voluntaristas mostram sua adesão ao realismo causal. O primeiro seria que, ao sustentar que não se pode conhecer os poderes causais, o filósofo estaria usando um modelo essencialista do que seria conhecê-los. O segundo é que, ao caracterizar o que seriam esses poderes causais desconhecidos, ele estaria estabelecendo uma caracterização realista deles. Em terceiro lugar, enquanto Hume rejeita completamente a solução voluntarista, ele não faz o mesmo com a solução realista: desta última, o filósofo diz apenas que não é possível conhecer esses poderes. Os neo-humeanos sustentarão que, embora não seja possível conhecer esses poderes, sabemos que eles existem.

Veremos no capítulo seguinte que a posição de Strawson é exatamente essa: Hume sustentou uma noção realista de causa e sua crítica aos voluntaristas também mostra isto. Nas seções 4.2 e 4.3 deste trabalho, apresentaremos uma solução para o presente problema. Sustentaremos que a leitura cética que Hume faz da noção de poder causal não suporta uma interpretação realista dela.

1.4 Conclusão desta primeira parte

Em resumo, podemos dizer que estes cinco aspectos abordados acima estão, provavelmente, entre os mais importantes aspectos do debate sobre o novo Hume, se aceitarmos que eles estão ligados a temas centrais da filosofia humeana, como defende Richman. Vale a pena mencioná-los todos, mais uma vez, para a comodidade do leitor: (1) o problema da interpretação das chamadas ideias relativas; (2) o da relação entre a noção de vida comum e o trabalho filosófico de Hume; (3) o problema do papel do naturalismo de Hume frente a seu projeto

crítico; (4) o da noção de prova e a determinação do tipo ou grau de seu ceticismo; e (5) o da reposta de Hume às considerações voluntaristas das leis naturais.

Estes aspectos parecem estar tão estreitamente ligados que é difícil tratá-los separadamente, sem expor as relações que mantêm entre si. Facilmente se vê, por exemplo, o problema do naturalismo ligado ao das ideias relativas: considerando que as ideias relativas em questão correspondem às chamadas crenças naturais, conceito central para o naturalismo de Hume. O problema do naturalismo está ligado também ao problema do caráter do projeto crítico, dado que, sob a reinterpretação do papel do primeiro diante do segundo, o último parece perder seu privilégio normativo, o que também traz consequências ao caráter do ceticismo humeano.

Além disto, a resolução do problema da relação entre as crenças filosóficas e as do homem comum (problema que também está ligado ao do ceticismo) parece não poder prescindir de uma consideração do naturalismo. Podemos dizer que, em seu projeto naturalista, Hume procura explicar como o homem comum adquire as crenças que compartilha com todo o vulgo (e também com os filósofos, quando estes não estão ocupados com suas mais profundas e abstratas reflexões); estas crenças, por sua vez, parecem não passar pelo crivo do projeto filosófico de Hume, o que pode nos levar a atribuir uma espécie de cisão entre o Hume filósofo e o homem comum Hume. O que os neo-humeanos estão propondo é que não há esta cisão, que o homem comum colabora, de algum modo, com o filósofo, ou até mais que isto: que o projeto naturalista tem valor normativo sobre o projeto crítico.

Façamos, portanto, uma avaliação destes cinco aspectos, considerando-os em conjunto, procurando explicitar as relações que mantêm entre si, identificar se há uma ideia que os unifica e se é possível estabelecer uma hierarquia entre eles.

Os quatro primeiros aspectos facilmente se mostram em sua relação com a teoria humeana das ideias; eles estão, de um modo ou de outro, ligados a uma reinterpretação desta teoria que restringe sua ação, colocando em questão a exclusividade de seu papel normativo diante do conhecimento, ou a enfraquece,

fazendo passar por seu crivo coisas como a crença em objetos externos e nos poderes causais.

As ideias relativas em questão no debate podem ser consideradas conhecimento sob uma reinterpretação da teoria das ideias no sentido desta última afirmação ou, considerando que estas ideias relativas correspondem a crenças naturais, elas podem ser consideradas conhecimento no sentido da primeira afirmação também.

As ideias relativas em questão no debate são ideias supostas, não concebidas, o que também nos remete para a teoria das ideias, porque a reinterpretação da noção de conceptibilidade parece ser o que permite aos neo-humeanos a reinterpretação desta teoria no sentido de seu enfraquecimento.

Se entendemos que as crenças descritas pelo projeto naturalista têm um caráter epistêmico é porque estamos atribuindo a este projeto um papel normativo que, em uma leitura tradicional, só é atribuído à teoria das ideias; ou é porque se reinterpreta a teoria das ideias de modo a poder aceitar como epistêmicas estas crenças. Esse aspecto, o da normatividade epistêmica do naturalismo, liga-se, portanto, à reinterpretação da teoria das ideias no sentido da reinterpretação de seu papel normativo.

O problema do conflito entre as tendências do filósofo e do homem comum subordina-se, por sua vez, ao do naturalismo: o homem comum acredita naquelas ideias descritas no projeto naturalista de Hume, as ideias relativas que correspondem a crenças naturais, e se entenderá que ele tem alguma autoridade sobre o filósofo caso se reinterprete o papel de seu naturalismo, atribuindo a este projeto naturalista uma normatividade epistêmica.

No caso de o ceticismo de Hume poder colaborar para a defesa de uma interpretação realista do filósofo, nota-se também como esta possibilidade está subordinada à reinterpretação da teoria das ideias e ligada, desta maneira, aos demais aspectos do debate, porque é o enfraquecimento desta teoria, chamada por Richman (2000) de "principal ferramenta cética de Hume", que pode levar ao

enfraquecimento de seu ceticismo, o que, por sua vez, pode abrir espaço para a aceitação das ideias realistas de existência externa e poder causal.

Entretanto, o último dos cinco aspectos parece não poder ser subordinado (não tão diretamente quanto os demais aspectos, pelo menos) à reinterpretação da teoria das ideias. Trata-se da consideração da possibilidade de Hume defender um ponto de vista essencialista sobre o mundo e isto implicar uma posição realista sobre as causas. Mas é preciso lembrar que há em Hume uma reflexão sobre as ideias abstratas, cuja consideração não pode faltar a quem quiser examinar este problema, e que esta reflexão pertence à teoria das ideias, o que nos permite falar de uma conexão deste ponto do debate com o problema da interpretação desta teoria.

Finalmente, há ainda, em meio a isto tudo, a questão sobre a causalidade, cuja interpretação está ligada à questão da inteligibilidade ou ininteligibilidade da noção de poder causal e à discussão sobre o suposto essencialismo de Hume, na medida em que o realismo causal possa ser considerado como um tipo de essencialismo. A relação entre a noção de causalidade e a teoria das ideias pode ser abordada sob duas perspectivas: é possível considerá-la como um dos princípios de conexão entre ideias, mas também podemos ver Hume empregá-la na construção de sua teoria das ideias, considerando que, no *Tratado*, o princípio mais geral desta teoria é apresentado como decorrente do princípio de causalidade (*THN*. 1. 1. 1. 8).

Vemos, com tudo o que foi exposto, que há um caminho que leva à defesa das novas interpretações do pensamento de Hume: a reinterpretação de sua teoria das ideias. Este caminho divide-se em outros dois: ou a teoria das ideias é enfraquecida, por meio de sua reinterpretação, e assim ideias como as de objetos externos e causas passam por seu crivo; ou tira-se da teoria das ideias a exclusividade de sua normatividade epistêmica e se atribui este papel também ao naturalismo de Hume. Todos os outros aspectos do debate estão ligados a este. Da reinterpretação da teoria das ideias vem a possibilidade de considerarmos inteligíveis ideias que seriam ininteligíveis sob o ponto de vista de uma leitura

mais estrita; da reinterpretação de seu papel, vem a possibilidade do naturalismo humeano ser normativo e de sua normatividade ter um caráter epistêmico. Estas duas possíveis reinterpretações da teoria das ideias, por sua vez, trazem consequências para o ceticismo humeano, o que também acarreta mudanças no modo como se entende a relação entre vida comum e filosofia no pensamento de Hume. As ideias que passam a ser consideradas inteligíveis e epistêmicas sob estas reinterpretações da teoria das ideias são as noções realistas de existência externa e poder causal.

Deste modo, esperamos ter estabelecido um esboço dos possíveis caminhos para o exame da posição neo-humeana. Nossa intenção é que este esboço nos sirva como um roteiro que possa nos guiar em nossa tarefa. É preciso dizer, todavia, que estamos completamente comprometidos (não dogmatically, mas metodologicamente) com a exposição de Richman e que, se há algum equívoco nela que não percebemos, equivocaremos-nos com ele. O mais adequado seria partir para a avaliação do debate sobre o novo Hume munidos de uma vasta experiência com o assunto, mas não é esta a nossa condição. O mais prudente, em nosso caso, foi adotar como ponto de partida a exposição do debate feita por um estudioso munido desta vasta experiência. Tendo isto em mente, o leitor poderá avaliar melhor nosso exame do debate e, se vier a nos acusar de nos ter apoiado sobre uma estrutura frágil ou até equivocada, restará, como valor de nosso trabalho, sua coerência. Isto é o mínimo que esperamos.

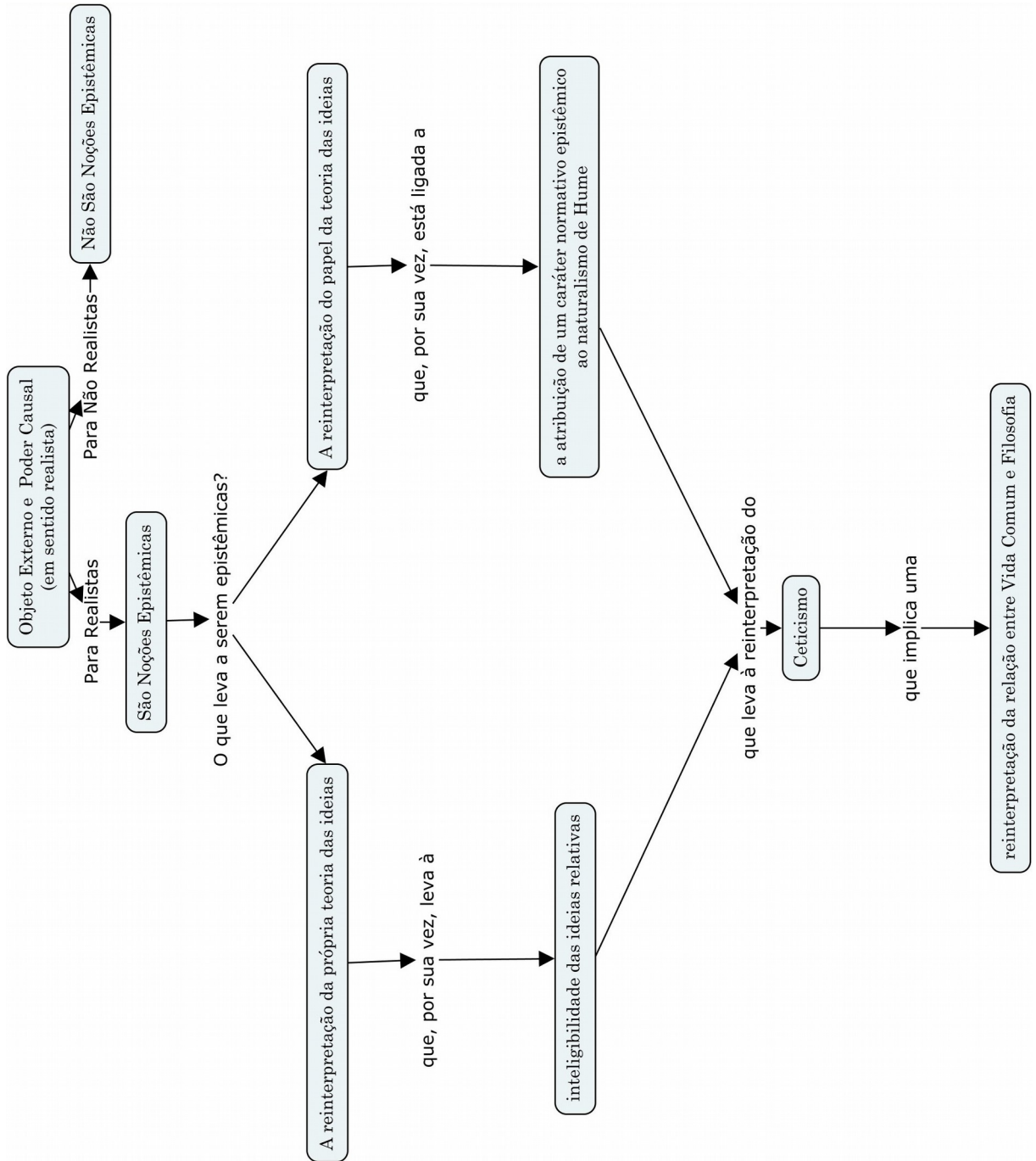
O caminho que trilharemos no decorrer dos próximos capítulos será, portanto, o seguinte. Os problemas centrais de todo o debate são os problemas da existência externa e da causalidade. O primeiro deles é ainda mais central, porque, se não encontrarmos em Hume alguma noção de externalidade que seja passível de uma interpretação realista, a tese realista mostrar-se-á impossibilitada. Mas, por outro lado, o problema da causalidade é tão importante quanto o da existência externa, porque se trata de uma questão de fato, ou seja, só pode ser resolvido mediante uma consideração da noção de causa e efeito. Por isso, escolhemos nos concentrar sobre estas duas noções no presente trabalho.

A consideração das noções de existência externa e causalidade possibilitará o exame de várias das questões levantadas pelo debate: a diferença entre concepção e suposição e a noção de ideia relativa, ligada à reinterpretação da teoria das ideias, já que a existência externa e o poder causal são ideias supostas e também ideias relativas; o problema das crenças naturais e do naturalismo, posto que a ideia de existência externa e de causa e efeito são crenças naturais; a questão da relação entre senso comum e filosofia, já que as ideias de causalidade e existência externa são tratadas por Hume a partir destas duas perspectivas; o problema do ceticismo, posto que somente sob um enfraquecimento de seu ceticismo é que a existência externa pode ser considerada conhecimento.

Nossa proposta para os seguintes capítulos do trabalho, considerando o que foi exposto, é, em primeiro lugar, abordar a crítica às leituras não realistas da filosofia de Hume, mais exatamente às interpretações não realistas das noções de existência externa e poder causal, que Galen Strawson faz em seu texto *Objects and Power*.

O problema da existência externa e o da causalidade serão tratados, sob o ponto de vista dos intérpretes realistas, no Capítulo 2 e, a partir dos próprios textos de Hume, nos capítulos 3 e 4. No Capítulo 3, todavia, antes do exame das noções de existência externa e causalidade, realizaremos um exame da teoria das ideias, a fim de verificar de que forma é possível, se realmente é possível, estabelecer uma releitura realista dela.

Fig. 1



2 Objetos e poderes causais: o ponto de vista realista

No presente capítulo, a fim de aprofundarmos o debate sobre a interpretação realista das noções de existência externa e causalidade, apresentaremos a crítica de Galen Strawson à leitura tradicional da filosofia de Hume e sua interpretação realista das noções em questão. Tomaremos, como referência, o texto intitulado *David Hume: Objects and Power* (STRAWSON, 2000).

A crítica de Strawson envolve diretamente a discussão a respeito da causalidade e da existência externa, mas envolve também, como veremos, outras questões: o ceticismo de Hume, seu naturalismo, a interpretação de sua teoria das ideias e as noções de suposição, concepção e inteligibilidade.

Primeiramente, apresentaremos a discussão de Strawson sobre a questão da inteligibilidade. Depois, faremos a exposição de sua crítica aos leitores tradicionais por reduzirem a causalidade à regularidade. Em seguida, faremos a exposição de sua crítica aos leitores tradicionais por entenderem o termo objeto usado nos textos de Hume como representando apenas nossas percepções. Por fim, colocaremos as ideias de Strawson em discussão, questionando as consequências epistemológicas a que sua noção de inteligibilidade pretende levar. Além disso, teremos a oportunidade de verificar em que medida o esboço do debate sobre o novo Hume traçado no capítulo anterior corresponde ao pensamento de um neo-humano em particular.

2.1 *Inteligibilidade*

A noção de inteligibilidade aplica-se tanto aos poderes causais quanto aos objetos externos. Por isso, começaremos por ela. Strawson (2000) afirma que a leitura padrão conclui, da constatação da ininteligibilidade de certas noções, como a noção de existência externa e a de poder causal em sentido realista, que se está

falando de algo inexistente. O que Strawson sustentará é que, da constatação de ininteligibilidade, não resulta a constatação de não existência. Para o intérprete, ser ininteligível é não poder ser compreendido, não implica não poder existir.

Para Strawson (2000), embora as noções de objeto externo, como algo especificamente distinto de nossas percepções, e de causação, como algo mais que a mera sucessão regular das percepções, sejam ininteligíveis, sob a luz da teoria das ideias estritamente interpretada, isto não implica que tais coisas não possam existir. Ao contrário, tais coisas podem existir e, portanto, nossa crença nelas pode ser verdadeira ou falsa, o que caracteriza um certo tipo de realismo.

O que Strawson defende é que, da teoria das ideias, decorre apenas que não podemos formar qualquer noção positivamente descritiva de algo especificamente diferente de nossas percepções, porque tudo que é possível conceber é derivado das impressões e é uma percepção da mente. A teoria das ideias não nos levaria, portanto, a recusar a possibilidade de que exista algo especificamente diferente de nossas percepções ou algo como o poder causal.

Além disso, para Strawson, as noções realistas de existência externa e de poder causal não são ininteligíveis. Estas noções são inteligíveis de uma outra maneira, diferente da maneira como noções que podem ser positivamente descritas são inteligíveis. Mas o que precisamente significa esta noção realista de inteligibilidade? Para um realista, é possível referir-se aos objetos externos e aos poderes causais de modo significativo. Em outras palavras, é possível falar, com sentido, de coisas completamente não mentais, coisas externas. Isso é ser inteligível: ser suscetível à significação e poder referir-se a algo. É claro que a significação em questão não é positiva, isto é, o objeto externo e o poder causal existem (ou pelo menos é possível que existam), embora irremediavelmente desconheçamos sua natureza.

A discussão sobre a inteligibilidade envolve o debate sobre a diferença entre conceber ideias e supor ideias relativas. Quando concebemos uma ideia, somos capazes de apresentar uma noção cujo conteúdo descreve positivamente o objeto em questão. Quando supomos uma ideia relativa, a noção apresentada faz

referência a algo que não podemos descrever positivamente, mas não deixa de fazer referência a algo, ainda que as qualidades do objeto a que se refere sejam desconhecidas. Porque é possível, por meio de uma ideia relativa, referir-se a algo que não se apresenta aos sentidos (e que, por esse motivo, não pode ser positivamente descrito), as suposições de ideias relativas não deixam de ser inteligíveis. Elas apenas não são inteligíveis no mesmo sentido em que as noções concebidas são.

2.2 *Poderes causais*

Strawson (2000, p. 31) dirige sua crítica ao que chama de ponto de vista padrão sobre a causalidade¹³. Segundo este ponto de vista, para Hume, tudo o que há a respeito da causalidade é a regularidade e a conjunção constante, nenhum poder causal. O intérprete (STRAWSON, 2000, p. 31) cita Kripke (1982) para ilustrar as consequências desta leitura, para o qual, se Hume estivesse com a razão (e se ele realmente tivesse dito isto, acrescentaria Strawson), até mesmo Deus não seria capaz de dizer nada mais sobre dois eventos relacionados causalmente além de que um sucede o outro e de que há uma conjunção constante entre eles.

A crítica de Strawson ao ponto de vista padrão (que Richman chama de velha leitura e nós chamamos, no capítulo anterior, de leitura tradicional) baseia-se em uma distinção: dizer que "tudo o que se pode conhecer da causação é a conjunção constante dos objetos" não é o mesmo que dizer que "a causação é apenas a conjunção constante dos objetos". Esta distinção aplica-se também ao problema da existência externa: é diferente dizer "tudo o que podemos conceber são nossas percepções" e dizer "tudo o que existe são as percepções". Além de serem distintas, uma não leva à outra, ou seja, do fato de não conhecermos nada

¹³ Esta crítica é compartilhada por ele, por exemplo, com John P. Wrigth (2000), que dirige seu texto *Hume's causal realism: Recovering a traditional interpretation* contra o trabalho de Kenneth P. Winkler: *The New Hume* (2000), em que Winkler oferece uma defesa das interpretações mais tradicionais e critica as novas leituras.

mais que a conjunção constante e não poderemos conceber nada além de nossas percepções, não decorre que a causação seja apenas conjunção constante e que tudo o que existe seja percepção.

A distinção em questão envolve vários aspectos: determinado ponto de vista sobre o ceticismo de Hume, uma reinterpretação de sua teoria das ideias, certa abordagem de seu naturalismo. Mas o centro da crítica está aqui: não podemos dizer que tudo o que conhecemos é tudo o que existe. Para Strawson, Hume não disse isto.

Para Strawson, o ponto de vista padrão, ao confundir as proposições expostas acima, confunde noções epistemológicas com noções ontológicas. Para ele, Hume teria defendido um ponto de vista realista sobre o que chamaremos de aspecto ontológico da causação, ao mesmo tempo em que teria sido um cético sobre o aspecto epistemológico dela. A distinção entre os dois aspectos é a seguinte: o epistemológico diz respeito ao que podemos conhecer sobre a causação; o ontológico diz respeito ao que a causação realmente é. A causação, na medida em que se refere aos poderes causais, é uma existência externa, independente de nossas mentes. A causação, enquanto se refere apenas à regularidade da conjunção das percepções, é uma existência interna, dependente de nossas mentes.

Quando a interpretação padrão declara que a causação é apenas sucessão regular, está dizendo que tudo o que existe é tudo o que pode ser pensado. Da mesma forma, quando a interpretação padrão do problema da existência externa declara que tudo o que existe são nossas percepções, está cometendo o mesmo erro: extrair, da impossibilidade de saber algo, a impossibilidade de existir algo. Compreendida desta maneira, a leitura padrão implica a defesa de uma tese que contraria o ceticismo de Hume, a tese que diz: tudo o que podemos saber é tudo o que existe. Este é o primeiro argumento de Strawson contra a interpretação tradicional.

Para Strawson, o ponto de vista realista que ele defende é mais coerente com o ceticismo de Hume, porque um cético não pode dizer que não existe nada

além do que se pode conhecer. Uma coisa é dizer que não há no mundo nada mais que regularidade, outra coisa é dizer que não podemos saber se há ou não, no mundo, algo mais que isto. Por isso, dizer que a causação é apenas sucessão regular contraria o ceticismo de Hume. Acreditar na causação como algo além da sucessão regular, por sua vez, não o contraria, porque o cético do tipo humeano pode aceitar o caráter natural da crença e tomá-la como algo que pode ser verdadeiro, ainda que não possa provar sua verdade. O que Strawson está dizendo é que o ceticismo humeano com relação à existência de algo é completamente compatível com a crença na existência dessa mesma coisa e que a essa crença deve-se atribuir um valor de verdade, embora sua verdade ou falsidade não possa ser provada.

Strawson admite que Hume realmente parece, às vezes, passar do aspecto epistemológico para o ontológico à maneira da interpretação padrão. Essa passagem parece ser realizada por meio de sua teoria das ideias. Para ele, o raciocínio por trás da leitura padrão é o seguinte. (1) Tudo o que podemos saber sobre a causação nos objetos é que ela é a sucessão regular das percepções. (2) Se isto é verdade, então é verdade também que a causação significa apenas sucessão regular. (3) Se é verdade que a causação significa apenas sucessão regular, então é verdade também que a causação é apenas sucessão regular. Mas, para Strawson, este raciocínio está errado.

Para ele, a passagem do aspecto epistemológico para sua falsa implicação ontológica se dá por meio de uma determinada aplicação da teoria das ideias. Dessa aplicação, resulta a seguinte noção semântica: tudo o que podemos significar usando o termo causação é a sucessão regular. O raciocínio que leva ao ponto de vista padrão seria esse: porque tudo o que podemos significar com este termo é sucessão regular, a causação é apenas sucessão regular. Mas esta última passagem, do aspecto semântico para o ontológico, é tão estranha, para Strawson, quanto a primeira, que se dá do epistemológico para o ontológico.

Note-se que está em jogo, nesta discussão, a interpretação da teoria das ideias e de quais são suas consequências. Strawson está recusando a

interpretação da teoria das ideias que leva à tese ontológica de que não podemos falar de poderes causais no mundo. No domínio da reinterpretação da teoria das ideias, também está em jogo a distinção entre duas formas de inteligibilidade: a que pertence às ideias concebidas e a que pertence às ideias supostas. Enquanto a leitura padrão recusa a inteligibilidade da suposição, Strawson está defendendo que as suposições são inteligíveis.

Tendo sido exposta a crítica de Strawson à ideia de causa e efeito enquanto mera regularidade, perguntemos: qual é exatamente a noção realista de causalidade que ele sustenta? Strawson diz: a causação é "aquilo, na realidade, em virtude de que a realidade é regular da maneira que é" (STRAWSON, 2000, p. 35, tradução nossa). Aquilo em virtude de que a realidade é regular é o poder causal, ou seja, a existência dos poderes causais é, para Strawson, a causa da regularidade do real. Ele acredita poder dizer isto da causação, porque acredita ser possível ter uma ideia relativa dela: a ideia da existência de poderes causais que conectam a causa e seu efeito. Citando a *Investigação*, Strawson (2000, p. 37) diz que a causação é "o poder ou força que põe toda essa máquina [o universo] em movimento" (*EHU*. 7. 8), a "exata circunstância na causa que a capacita a produzir o efeito" (*EHU*. 7. 17), "aquela circunstância na causa que lhe proporciona uma conexão com seu efeito" (*EHU*. 7. 29).

Esta noção de causa defendida por Strawson implica o seguinte: há uma causa inobservável para os eventos observáveis ou, em outras palavras, uma existência externa especificamente diferente de nossas percepções que é a causa das percepções sensíveis. Quer dizer, a causação é algo que existe externamente, um objeto externo, mas só podemos conhecer dela seus efeitos, isto é, a sucessão regular das percepções¹⁴.

Os poderes causais realisticamente compreendidos são existências externas, ou seja, existências independentes da mente. Portanto, quando se fala

¹⁴ Silvio S. Chibeni concorda com a interpretação de Strawson e, em seu trabalho intitulado *Hume e as Bases Científicas da Tese de que Não Há Acaso no Mundo*, afirma: "a existência de poderes causais reais ligando os objetos é a melhor explicação para o fato de se apresentarem à nossa experiência em conjunção regular" (2012, p. 249).

de causalidade no sentido realista, supõe-se que os objetos relacionados causalmente sejam externos? Não é bem isso, porque o leitor realista de Hume, embora estabeleça uma distinção entre um mundo mental e um mundo externo, admite que a conjunção que conhecemos se dá entre objetos mentais, isto é, entre percepções. Supõe-se, na verdade, que os poderes causais são externos e que nossas percepções sensíveis são causadas por objetos externos assemelhados a elas, ou seja, que os objetos que percebemos têm uma dupla existência e a causa da regularidade dos fenômenos, o poder causal, é algo externo e não pode ser positivamente conhecida.

Para os leitores tradicionais, tudo o que podemos conhecer da causação é a sucessão regular (e Strawson concorda com isto). Por isso, tudo o que significamos quando falamos em causação é a sucessão regular. Strawson (2000, p. 34) chama isto de empirismo estrito. Para o empirismo estrito, só podemos significar o que somos capazes de conhecer e só há conhecimento quando é possível derivar as ideias das impressões. Não se pode, portanto, atribuir significado a uma ideia para a qual não haja uma impressão correspondente. A ideia de causação enquanto algo além da sucessão regular é, por isso, ininteligível. Porque a ideia de causação enquanto algo além da sucessão regular é ininteligível, conclui-se que não pode haver algo assim, como se a ininteligibilidade implicasse a impossibilidade de existir (e Strawson discorda disto).

Este é o raciocínio dos leitores tradicionais segundo a perspectiva de Strawson. Strawson discorda deles em dois pontos: embora a ideia de causação enquanto algo além da sucessão regular não seja inteligível no sentido apresentado, ela é inteligível em um outro sentido; e, do fato de não podermos conhecer positivamente nada além da sucessão regular, não decorre que não possa haver nada além da sucessão regular.

2.3 Objetos

Strawson defende a tese de que Hume, quando fala em objetos, normalmente está se referindo a objetos externos em sentido realista. Em apenas alguns casos ele estaria falando de objetos mentais, as percepções. De onde viria o erro da interpretação padrão, que lê o termo objeto nos textos de Hume como significando apenas percepção? Para Strawson (2000), o fato de Hume algumas vezes referir-se às percepções ao falar em objetos pode sugerir que ele sempre faça isto. Para Strawson, "esta sugestão merece ser mencionada, porque, se estivesse correta, seria fácil entender por que Hume poderia desejar adotar uma teoria da regularidade sobre a causação nos 'objetos'." (STRAWSON, 2000, p. 33, tradução nossa). Ao pôr o termo objeto entre aspas, Strawson está referindo-se aos objetos mentais. O que ele está dizendo é que a interpretação da teoria causal de Hume que a vê como uma teoria da causação como regularidade entende a palavra objeto neste último sentido, não no sentido realista de coisas independentes da mente.

Strawson fala que, se a interpretação da causação como regularidade estivesse correta, "seria fácil entender por que Hume poderia desejar adotar uma teoria da regularidade sobre a causação nos 'objetos'." (STRAWSON, 2000, p. 33, tradução nossa). Por quê? Porque o ponto de vista padrão sobre a causação encontra-se em conformidade com a interpretação não realista do uso que Hume faz do termo objeto. Strawson está dizendo que, se entendemos o termo objeto como percepção, é aceitável que entendamos a causação, por sua vez, como a regularidade da conjunção que se dá entre as percepções, o que une o ponto de vista não realista sobre os objetos externos com o ponto de vista não realista sobre a causação.

É possível distinguir, portanto, pelo menos duas posições a respeito do problema da existência externa: a primeira defende a ideia de que, ao falar de objetos, Hume refere-se apenas às percepções; a outra defende que Hume, quando fala de objetos, está falando de objetos externos, isto é, de "coisas genuinamente não mentais, coisas que existem independentemente de nossas mentes" – como define Strawson (2000, p. 33, tradução nossa).

Para Strawson (2000), Hume acredita na existência dos objetos externos, esta é uma crença natural, compartilhada por todos, e a crença na existência externa implica a crença na verdade da proposição "existem objetos externos". Em outras palavras, acreditar na existência de objetos externos é acreditar que é verdade que eles existem. O que isto significa? Significa acreditar que há um mundo externo que, correspondendo ou não ao mundo mental, é, todavia, a medida de sua verdade.

Um ponto fundamental do argumento de Strawson é a questão da inteligibilidade. Para ele, quando Hume diz que a existência de algo especificamente distinto de nossas percepções é ininteligível, ele não quer dizer que não pode existir algo assim; ele quer dizer apenas que não é possível compreender a natureza disto, dado que não é possível formar qualquer noção positiva dela (STRAWSON, 2000, p. 35).

Strawson defende que, para Hume, há dois pontos principais em relação ao problema da existência externa. O primeiro é que a crença nos objetos externos não deriva de uma demonstração, nem de um raciocínio causal, porque, como se trata de uma questão de fato saber se existem objetos externos no sentido realista, e, no entanto, neste caso, não é possível realizar uma inferência causal que nos permita verificar alguma conexão dos objetos da mente com os objetos externos, não é possível saber se há ou não objetos deste último tipo.

O segundo ponto é que, para Hume, não temos qualquer concepção perfeita dos objetos externos: não somos capazes de concebê-los como algo especificamente distinto de nossas percepções, mas, o que Strawson enfatiza, somos capazes de concebê-los como objetos relativos (e isto não é o mesmo que não ter qualquer concepção deles ou eles serem absolutamente ininteligíveis). Para o ponto de vista padrão, a ideia de objeto externo é vazia, não tem qualquer conteúdo. Para um intérprete como Strawson, não.

Strawson (2000, p. 38) afirma que o mesmo raciocínio empregado no caso da causação é empregado no caso dos objetos externos e leva à interpretação dos objetos externos como percepções. O argumento, neste caso, é o seguinte. (1) Tudo

o que podemos saber sobre os objetos externos é que são percepções. (2) Por isso, tudo o que podemos significar ao falar em objeto externo é percepção, o que está intimamente ligado à aplicação do princípio da cópia ao exame de nossas concepções. (3) Porque sempre que falamos de objeto externo estamos falando apenas de percepções (dentro dos limites da leitura padrão, não é possível que seja diferente), objeto só pode ser percepção. Conclusão: tudo o que existe são as percepções. No entanto, para Strawson, a conclusão poderia ser outra: pode existir algo especificamente distinto de nossas percepções, apenas não é possível concebê-lo à maneira da teoria das ideias estritamente interpretada. Deve-se notar que há duas teorias do significado em questão aqui. Uma delas permite a inteligibilidade da noção de objeto externo e a outra não.

2.4 O realismo e o problema da verdade

É possível estabelecer uma relação entre a leitura neo-humeana e as três dimensões do realismo de que fala Anjan Chakravartty (2016): a dimensão metafísica, a dimensão epistêmica e a semântica. Isto pode ser frutífero. Facilmente se nota, por exemplo, a presença de uma dimensão metafísica nesta interpretação, porque, para os novos leitores, Hume defende a existência de um mundo externo e de poderes causais entendidos como coisas independentes de nossas mentes. Além disso, para os realistas, é possível conhecer ao menos algum aspecto da realidade que existe independentemente de nossas mentes. Esta é a dimensão epistêmica do realismo. Ela está estreitamente ligada à anterior, porque, defendendo-se a tese de que há um mundo externo, defende-se ao mesmo tempo que é possível saber no mínimo que existe um mundo assim.

Sobre a dimensão semântica, é proveitoso registrar que, segundo Chakravartty (2016), ela exige dos realistas uma interpretação literal das proposições da ciência sobre o mundo. Isto é, as proposições científicas devem ser interpretadas realisticamente em termos de verdade ou falsidade. O que isto significa? De que concepção de verdade estamos tratando? De uma concepção da

verdade que a entende como a correspondência entre as proposições científicas e um mundo independente da mente? Em outras palavras, os realistas estão comprometidos com uma teoria da verdade como correspondência?¹⁵ Por fim, qual é o peso disto para o problema que investigamos, o das interpretações realistas da filosofia de Hume?

Em primeiro lugar, note-se que, embora, examinando a apresentação do debate feita no capítulo 1, seja correto dizer que os novos leitores sustentam a possibilidade de conhecer um mundo externo, considerando a leitura de Strawson em particular, não é exatamente isto que acontece. Para Strawson, falando mais precisamente, é possível supor a existência de um mundo externo. Isto é o mesmo que conhecê-lo?

Acreditamos que não, porque a verdade da suposição da existência de um mundo externo depende da verificação de sua existência, o que não está dado na suposição. Assim, a possibilidade de supor a existência de objetos externos não implica o conhecimento de sua existência efetiva, o que quer dizer que, na leitura realista de Strawson, parece faltar a dimensão epistêmica do realismo. Com isto, a dimensão metafísica do realismo de Strawson também não estaria comprometida? Porque, se não é possível saber se existe ou não um mundo externo, como sustentar sua existência? Em outras palavras, depois de termos constatado a impossibilidade de conhecer a existência de um mundo externo, como ainda poderíamos sustentar sua existência?

É preciso notar que há, no posicionamento de Strawson, uma leitura realista da verdade ou falsidade da crença na existência de objetos e poderes, no sentido de sua verdade estar sendo medida segundo sua correspondência ou não correspondência a um mundo não mental.

Chakravartty, em seu artigo *Scientific Realism*, afirma que

¹⁵ A este respeito, veja-se, por exemplo, o texto de Daian Flórez Quintero (2012): *¿Exige el Realismo Científico un compromiso con una Teoría Correspondentista de la Verdad?* e também o trabalho de Kirkham (1995): *Theories of Truth: a Critical Introduction*.

as rejeições mais comuns da independência da mente veem de pontos de vista neokantianos [...], que negam que o mundo de nossa experiência é independente da mente, mesmo que (em alguns casos) estas posições aceitem que o mundo em si mesmo não dependa da existência das mentes. (CHAKRAVARTTY, 2016, seção 1.2).

Há, nessa passagem, uma distinção importante: o mundo de nossa experiência pode ser considerado dependente da mente ao mesmo tempo em que se aceita a existência de um mundo externo. Quer dizer, é possível ser não realista sobre o conhecimento e ao mesmo tempo ser realista sobre a existência de um mundo externo. É curioso notar que essa posição simultaneamente realista e não realista, atribuída a certos pontos de vista neokantianos, é semelhante ao que os neo-humeanos defendem: para seus novos leitores, Hume seria um não realista sobre nosso conhecimento positivo, porque nosso conhecimento positivo está restrito ao domínio das percepções, mas seria realista sobre a existência de um mundo externo. Porém, no texto de Chakravartty, isso não é realismo. Quer dizer, compreender não realisticamente o mundo da experiência ao mesmo tempo em que se admite a existência de um mundo independente da mente, mas em que se entende que a ciência está restrita ao mundo da experiência, é um ponto de vista não realista sobre a ciência.

Para Cristián Carlos Carman (2005), por outro lado, o realismo científico sustenta que o mundo dos objetos empíricos é independente da mente e pelo menos algumas entidades teóricas não observáveis também são independentes da mente. O contexto conceitual do trabalho de Carman é distinto do contexto de Strawson o suficiente para tornar difícil alguma aproximação. Um ponto que aproxima as duas abordagens, no entanto, é a classe do realismo literal. O que o realismo literal diz, segundo Carman (2005) é que a ciência refere-se, de modo bem ou malsucedido, a um mundo externo, independente da mente. O que Strawson diz sobre Hume, por outro lado, é que, para o filósofo, é possível referir-se a um mundo independente da mente. Até aqui, parece ser possível atribuir a

Hume uma espécie de realismo literal, portanto. Mas novamente nos encontramos diante do problema da suposição: há algum valor epistêmico nela? Se não há, qual é a consequência disto para o realismo de Strawson?

Como seria possível ser não realista sobre o conhecimento e realista sobre a existência de um mundo externo? A dimensão metafísica do realismo não implica uma dimensão epistêmica, quer dizer, para sustentar-se a existência de um mundo externo não é necessário sustentar que ela pode ser conhecida? A chave para a compreensão da resposta neo-humana a essa questão está na ideia de suposição.

Para Strawson, a suposição tem valor semântico, quer dizer, o que é suposto tem significado ou sentido, ou seja, se podemos supor objetos externos e poderes causais, isto quer dizer que é possível atribuir significado a estes termos. Isto implica, por sua vez, uma dimensão epistêmica: sabemos que a existência de um mundo externo é possível. Mas o que significa dizer que sabemos que a existência externa é possível? Significa dizer que pode ser que exista assim como pode ser que não exista algo externo, o que nos leva a questionar: estamos realmente diante de um aspecto epistêmico?

Mais precisamente, poder referir-se a um mundo externo e dar significado a isto, implica ser possível pensar, ainda que negativamente, um mundo assim. Quer dizer, sabemos que é possível pensar um mundo assim, não sabemos se ele existe ou não. Não parece haver, na verdade, qualquer relação de necessidade entre o ser possível pensar e o ser possível existir, a não ser que, a partir do momento em que pensamos algo, é possível supor sua existência. Porque, se não tivéssemos pensado, não poderíamos nem mesmo perguntar: isto existe? Afinal não é possível pensar nada a respeito de um completo não ser, isto é, a respeito de algo que nem mesmo em nossa mente exista.

Quando supomos a existência externa, sabemos que é possível pensá-la e é por saber que podemos pensá-la que sabemos que ela pode existir. Mas, ainda que não pudéssemos pensá-la de modo algum, sua existência seria possível. Quer dizer, a existência de qualquer coisa é possível. Ao podermos supor a existência

de algo, tomamos consciência de que sua existência é possível, mas qualquer coisa é possível. Quer dizer, não é por ela ser inteligível nesse sentido mais largo que é possível atribuir à suposição um carácter epistêmico. Não é, portanto, por ser inteligível que ela é epistêmica. Esta não é a fonte de sua epistemicidade¹⁶.

2.5 Ceticismo e inteligibilidade

Na seção anterior, afirmamos: “defendendo-se a tese de que há um mundo externo, defende-se ao mesmo tempo que é possível no mínimo saber que existe um mundo assim”. Isto não parece redundante? Por isso, convém explicar melhor essa distinção.

Strawson afirma que, para Hume, não é possível saber se há ou não algo como o poder causal. O mesmo também vale para o mundo externo, ou seja: não podemos saber se existe ou não existe um mundo assim. Isto caracterizaria o ceticismo humeano. Porém, como é possível afirmar que não somos capazes de saber se há um mundo externo e, ao mesmo tempo, ser realista sobre a existência de um mundo assim? Daí vem a questão: ser realista não requer poder dizer no mínimo que é possível saber que existe um mundo independente da mente?

Ou o realismo não implica uma dimensão epistêmica, ou há alguma distinção muito sutil ainda não compreendida, ou simplesmente não é possível ser realista sem poder dizer que se conhece a existência de algo além das

¹⁶ Daniel Flage (2000) dirige uma objeção um pouco diferente a Strawson: para Flage, o erro de Strawson está em tratar a teoria humeana das ideias relativas como uma teoria da referência. Flage entende que, caso a teoria das ideias relativas fosse uma teoria da referência, Strawson teria razão. Strawson (1989 e 2000) enfatiza o carácter referencial das ideias relativas de objeto externo e poder causal. Flage argumenta que a ideia relativa de objeto externo não corresponde, todavia, à ideia realista de objeto, mas à descrição definida "a coisa que é a causa da percepção *p*, mas não se assemelha a *p*" ou "a coisa que é a causa da percepção *p*, não se assemelha a *p* e não é ela mesma uma percepção" (2000, p. 151, tradução nossa). No primeiro caso, não se garante nem mesmo que a causa de *p* não seja uma percepção. No segundo caso, não se garante que seja um objeto material. Além disso, é curioso notar que Strawson menciona Berkeley (1949), além de Locke (1975) e Kant (1933), em sua argumentação em favor de uma outra noção de inteligibilidade, que fuja dos limites impostos pela teoria das ideias, pois o fato de que Berkeley teria admitido uma outra ideia de inteligibilidade como a sustentada por Strawson mostra, na verdade, que é possível aceitar a inteligibilidade das ideias relativas sem ser realista.

percepções. Como é possível, se realmente é possível, o realismo não implicar uma dimensão epistêmica? Se, por outro lado, apesar de não ser possível conhecer a existência de um mundo externo, ainda houver uma dimensão epistêmica no realismo, deve haver, como se disse acima, alguma distinção sutil ainda não compreendida. Que distinção seria?

No primeiro capítulo desta dissertação, afirmamos que, para parte dos leitores de Hume, o filósofo sustentava uma crença epistêmica sobre os poderes causais e a existência externa, para outros, não. Há uma distinção em questão: existem crenças epistêmicas e não epistêmicas. Parece haver, nas crenças em disputa no debate, um carácter epistêmico do qual não sabemos ainda a origem. Não sabemos positivamente, porque sabemos que a existência de um mundo externo e de poderes causais não é uma questão de relação de ideias e também não é uma questão de fato. Não é conhecimento no sentido mais forte, porque não é uma relação de ideia; nem é conhecimento no outro sentido, porque não é possível conhecer, por meio da experiência, a existência de algo especificamente distinto de nossas percepções, o objeto no sentido realista. Isto está bastante claro na *Investigação*.

Ambos os lados do debate reconhecem que a crença nos objetos externos é natural (embora entendam diversamente o conceito de objeto). Se, no entanto, não for possível mostrar a origem do carácter epistêmico da crença nos objetos, ou não será possível sustentar o realismo humeano ou será preciso mostrar que não é necessário conhecer a existência de algo externo para ser realista.

Diante disto, se não for o caso de não ser necessário conhecer a existência de algo externo para ser realista, deve haver uma terceira forma de conhecimento, além das relações de ideias e as questões de fato, ou, como dissemos, uma distinção mais sutil ainda não esclarecida. Examinamos, na seção anterior, a possibilidade de a inteligibilidade das suposições (ou pelo menos de certas suposições) ser a fonte do carácter epistêmico destas crenças, mas concluímos que as suposições não implicam qualquer conhecimento. Elas implicam, na verdade, apenas uma dimensão semântica. Poder dar um

significado para objeto externo que vá além do significado que é possível atribuir aplicando-se a teoria das ideias não é o mesmo que conhecer a existência de algo assim. Quer dizer, ainda que a teoria humeana do significado ultrapasse os limites da teoria das ideias, isto não significa que ela possa dar a essas noções de existência externa e causação um caráter de conhecimento. Ou isto, ou ainda estamos ignorando algum aspecto da noção neo-humeana de inteligibilidade.

A diferença entre conhecimento e crença pode não ser suficiente para que se considere Hume como um realista. Afinal, admitir que a crença nos objetos externos pode ser verdadeira não é o mesmo que poder dizer que ela é verdadeira. Quer dizer, o aspecto epistêmico do realismo está ausente aqui. Não é possível saber se a crença é ou não é verdadeira. Apenas é possível que ela seja verdadeira. Se é possível que seja verdadeira, é igualmente possível que seja falsa. Strawson (2000, p. 34-35) diz: "O ceticismo de tipo humeano não diz que estas crenças são definitivamente falsas, ou ininteligíveis, ou vazias". Estamos diante de uma questão semântica, mas não diante de uma questão epistêmica. A verdade dessas crenças depende da existência ou não dessas coisas não mentais, mas a existência dessas coisas não pode ser conhecida. O fato de serem crenças naturais não parece ser suficiente para que possam revelar algum conhecimento.

2.6 Conclusão deste capítulo

Em resumo, podemos expor o ponto de vista de Strawson dizendo que ele levanta duas objeções contra a leitura padrão e que sustenta duas teses. A primeira objeção contra a interpretação tradicional é que não podemos dizer que tudo o que conhecemos é tudo o que existe. Para Strawson, embora Hume não tenha dito isto, a interpretação padrão comete este erro. Hume, como cético que é, jamais faria qualquer afirmação sobre a natureza última da realidade; não diria, portanto, que não é possível que haja algo porque não podemos conhecê-lo. Para Strawson, Hume estaria "condenado a uma metafísica dogmática, a um completo

idealismo ontológico" (STRAWSON, p. 39, tradução nossa), caso fizesse uma afirmação deste tipo.

A segunda objeção é aquela que diz que a interpretação padrão baseia-se em um raciocínio equivocado, a saber: (1) tudo o que podemos conhecer a respeito da causação é que ela é a sucessão regular das percepções e, a respeito dos objetos, é que eles são percepções; (2) se isto é verdade, então é verdade também que "causação" significa apenas a sucessão regular e o termo "objeto" significa apenas percepção; (3) se é verdade que "causação" significa apenas a sucessão regular e o termo "objeto" significa apenas percepção, então é verdade também que a causação é apenas a sucessão regular e os objetos são apenas percepções.

A primeira tese de Strawson é que Hume acredita na existência dos objetos externos e dos poderes causais, que esta é uma crença natural, compartilhada por todos, e que esta crença implica a crença na verdade das proposições "existem objetos externos" e "existem poderes causais".

A segunda tese de Strawson afirma que, quando Hume diz que a existência de algo especificamente distinto de nossas percepções é ininteligível, ele não quer dizer que não pode existir algo assim; ele quer dizer apenas que não é possível compreender a natureza disto, dado que não é possível formar qualquer noção positiva dela. Em terceiro lugar (e em decorrência dessa segunda tese), a consequência da teoria das ideias não é que não existe objeto externo ou que esta noção não seja inteligível, mas que as ideias de objeto externo e de poder causal são inteligíveis de uma outra maneira, quer dizer, é possível referir-se significativamente a estas coisas e a referência que fazemos a elas é possivelmente bem sucedida, isto é, estas coisas podem realmente existir.

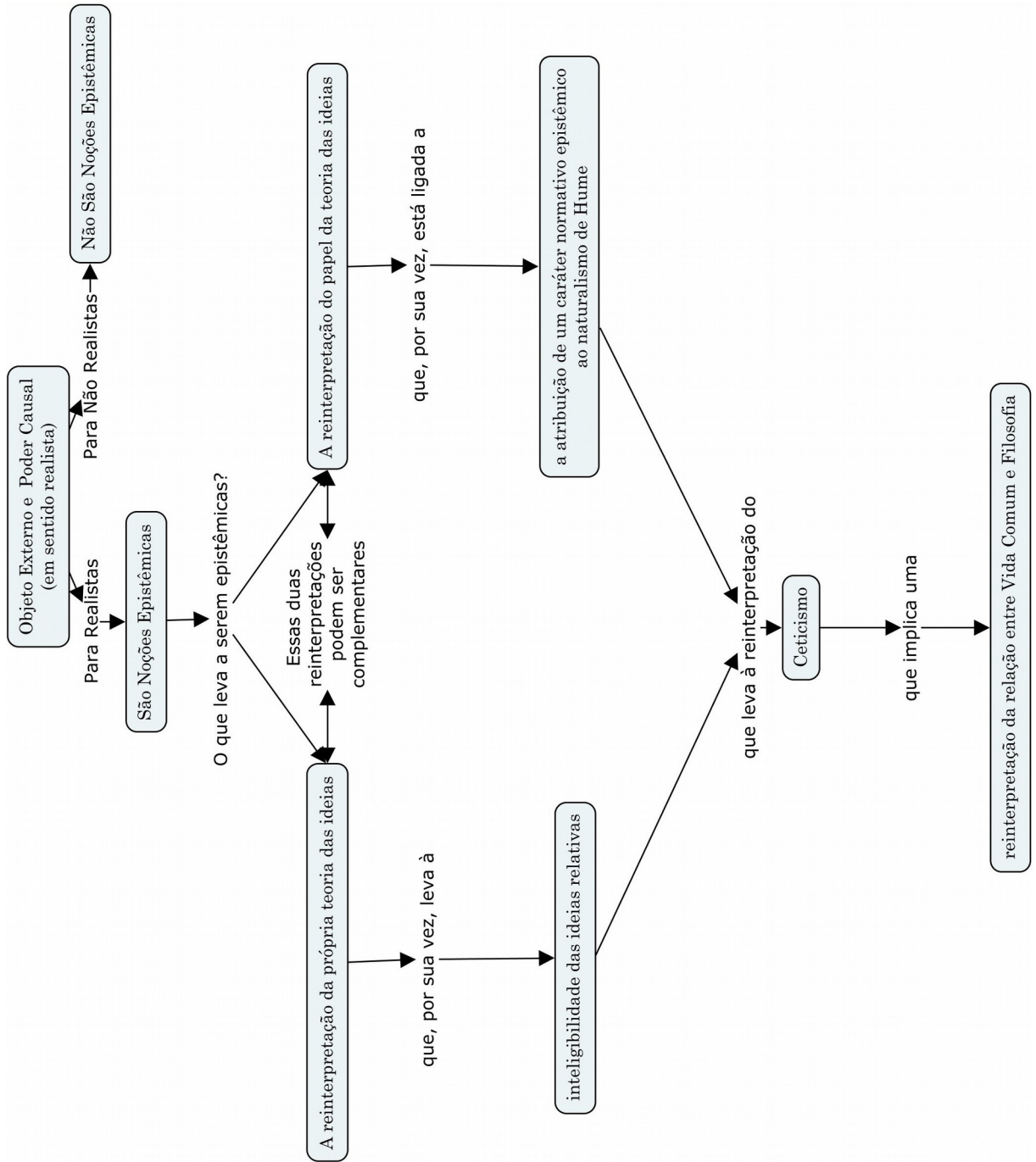
A crítica de Strawson parece razoável, dado o modo como tradicionalmente interpreta-se a questão da inteligibilidade. Mas não vemos de que maneira sua reivindicação de que poder supor a existência de algo cuja natureza não se conhece leve a um comprometimento com uma concepção realista. As noções de existência externa e poder causal são inteligíveis na medida em que permitem, por meio de seu emprego, referir-se a uma existência possível. As ideias relativas

são inteligíveis neste sentido, porque nos permitem referir-se à existência dos objetos externos e dos poderes causais. Mas isto não é suficiente para que Hume seja considerado um realista.

Além disso, é muito razoável requerer de um cético que não se pronuncie definitivamente sobre a natureza última do real. Mas é preciso examinar com mais cuidado a questão, em especial o caráter do ceticismo de Hume, para ver se ele é realmente incompatível com a interpretação padrão ou não realista do pensamento de Hume, o que faremos nos capítulos seguintes. Uma outra questão que surge ao examinarmos o ponto de vista de Strawson e que iremos abordar no capítulo 4 desta dissertação é: a regularidade da conjunção dos objetos necessariamente nos ensina que existe um poder causal, como sustenta a leitura realista de Strawson?

Por fim, façamos um breve exame da seguinte questão: em que medida o esboço traçado no capítulo 1 corresponde à interpretação de Strawson? Segundo o esboço que traçamos, há dois caminhos que levam às novas leituras: a reinterpretação da teoria das ideias e a reinterpretação de seu papel. A reinterpretação da teoria das ideias está diretamente ligada à reinterpretação da noção de inteligibilidade. A reinterpretação do papel da teoria das ideias, por sua vez, está ligada diretamente à atribuição de um caráter normativo epistêmico ao projeto naturalista de Hume. Tanto o primeiro caminho como o segundo implicam uma releitura do ceticismo de Hume e, como consequência disto, implicam também uma reinterpretação da relação entre vida comum e filosofia. O que notamos ao analisar o ponto de vista de Strawson é que, sob sua interpretação, os dois caminhos não são duas opções distintas, são complementares: a reinterpretação da teoria das ideias leva à inteligibilidade das noções realistas de existência externa e poder causal e a atribuição de uma normatividade epistêmica ao naturalismo humeano garante o caráter epistêmico das crenças em objetos e poderes.

Fig. 2



3 Existência externa: qual é o ponto de vista de Hume?

No presente capítulo, inicialmente examinaremos a teoria das ideias de Hume, a fim de verificar se realmente há nela algum meio pelo qual se possa derivar as noções realistas de existência externa e poder causal. Esta análise servirá tanto para o que se verá em seguida sobre a existência externa quanto o que se verá depois sobre a causalidade.

Primeiramente, abordaremos o princípio da cópia. Procuraremos mostrar sua origem. Em seguida, abordaremos o aspecto semântico da teoria das ideias e o problema da inteligibilidade da ideia de existência externa. Depois, consideraremos as ideias da memória e da imaginação. Em seguida, apresentaremos o princípio da imaginação que permite pensar separadamente os objetos: o princípio da separabilidade. Depois, abordaremos os chamados princípios de associação de ideias. Perguntaremos sobre o caráter deles. Por fim, falaremos brevemente das ideias abstratas, cuja realidade, ou possibilidade, é recusada por Hume.

Depois da discussão sobre a teoria das ideias, parte-se para a análise da noção de existência externa. O exame desta noção está inserida na *Investigação* em meio à reflexão de Hume sobre o ceticismo. Nesta reflexão sobre a filosofia cética, Hume aborda a questão da crença nos sentidos, expõe um sistema filosófico que considera errôneo e o chamado ceticismo moderado. Defenderemos que a interpretação realista não equivale à crença vulgar nos sentidos, nem ao ceticismo moderado, mas a este sistema filosófico errôneo.

Por fim, examinaremos a noção de existência externa no *Tratado*. Acreditamos que, no *Tratado*, a tese exposta acima se confirma: o realismo não é a verdadeira posição filosófica de Hume, porque o realismo corresponde, na verdade, ao que Hume chama, no *Tratado*, de falso sistema filosófico.

3.1 A teoria das ideias

É preciso responder as seguintes questões sobre a teoria das ideias. Quais são suas consequências? Ela leva à ininteligibilidade das noções de poder causal e objeto externo, como pensam os leitores tradicionais, ou não, como defendem os novos leitores? Além disso, a inteligibilidade dessas noções, como é pensada pelos novos humeanos, está, de algum modo, ligada à teoria das ideias ou ela foge completamente de seu domínio? Por fim, a inteligibilidade delas é suficiente para conferir a Hume o título de realista ou é, na verdade, apenas uma nova leitura de seu ceticismo, sem torná-lo realista?

3.1.1 A origem das ideias

A teoria das ideias envolve uma teoria sobre a origem das ideias e uma teoria da associação de ideias. Começemos pela teoria sobre a origem. No centro desta teoria, está o chamado princípio da cópia, conforme o qual todas as nossas ideias derivam de nossas impressões. Na *Investigação*, ele é apresentado com exatidão na seguinte passagem: "(...) quando analisamos nossos pensamentos ou idéias, por mais complexos ou grandiosos que sejam, sempre verificamos que eles se decompõem em idéias simples copiadas de alguma impressão ou sensação precedente" (*EHU*. 2. 6). A questão a esclarecer é: o que precisamente significa derivar as ideias das impressões? Entretanto, ponto de partida da teoria das ideias é a distinção entre ideias e impressões. O que coloca diante de nós um problema que é anterior ao da derivação das ideias. Esclareçamos, então, esta questão, antes de respondermos a pergunta sobre o nascimento das ideias a partir das impressões.

Na *Investigação*, a teoria das ideias é exposta nas seções 2 e 3. Na Seção 2, Hume fala sobre a origem das ideias; na 3, ele fala da associação. Hume começa a Seção 2 observando a diferença que há entre os dois tipos de percepções da mente: as impressões e as ideias. Hume diz que esta diferença é uma diferença de

grau de força e vivacidade, e que todos podem percebê-la; não é uma diferença de natureza. Em que consiste essa força e vivacidade que pertence às percepções, sendo as impressões as que têm um maior grau de força e vivacidade e as ideias as que têm um menor grau dessas qualidades? Hume dá uma resposta a essa pergunta, quando diz, no parágrafo 9, que

todas as idéias [...] são naturalmente fracas e obscuras: o intelecto as apreende apenas precariamente, elas tendem a se confundir com outras idéias assemelhadas, e mesmo quando algum termo está desprovido de um significado preciso, somos levados a imaginar, quando o empregamos com freqüência, que a ele corresponde uma ideia determinada [...] (EHU. 2. 9).

e também que "ao contrário, todas as impressões [...] são fortes e vívidas: os limites entre elas estão mais precisamente definidos, e não é fácil, além disso, incorrer em qualquer erro ou engano relativamente a elas." (EHU. 2. 9). Nesta citação, vemos que a força e vividez das percepções está ligada, por um lado, à nossa capacidade de poder distingui-las, não somente as ideias das impressões, mas também as ideias entre si e as impressões entre si mesmas; e, por outro lado, ao grau de determinação de suas próprias qualidades.

Porque, na *Investigação*, Hume apenas apresenta o princípio da cópia, caso se queira compreender perfeitamente o princípio, é preciso recorrer ao *Tratado*, pois é no *Tratado* que ele mostrará sua origem. No *Tratado*, é curioso notar como esse tema é abordado: descobrimos que o princípio de que as ideias nascem das impressões resulta da observação da conjunção constante entre nossas percepções e da anterioridade das impressões; ou seja, resulta da aplicação do princípio de causalidade a uma questão de fato. Pode ser útil fazer uma breve reconstrução da gênese do princípio de que todas as ideias veem das impressões.

No *Tratado*, assim como na *Investigação*, o filósofo também parte da distinção entre impressões e ideias. Depois de distingui-las, ele faz notar a conjunção constante entre elas, quer dizer, como umas sempre estão acompanhadas das outras, e, desta conjunção constante, fiel ao modo como

compreende o princípio de causalidade, embora, a essa altura do texto, ainda não tenha falado nele, conclui que há uma “forte conexão” (*THN*. 1. 1. 1. 8), uma relação de dependência, entre elas. Tendo provado esta conexão, mostrando a conjunção constante que caracteriza a relação entre impressões e ideias, ele procura, então, saber qual delas é a causa e qual é o efeito, concluindo que as impressões são as causas das ideias, dada a anterioridade das primeiras.

No *Tratado*, vemos, portanto, que o princípio da cópia deriva de um raciocínio causal. Primeiro, Hume estabelece a distinção entre sentir e pensar, entre impressões e ideias. Essas percepções da mente diferenciam-se por aparecerem à consciência com um maior ou menor grau de força e vividez. Hume afirma que “os graus mais comuns dessas duas espécies de percepções são facilmente distinguíveis” (*THN*. 1. 1. 1. 1), o que nos mostra que há, para ele, diversos graus de força e vividez das percepções. Embora os dois graus mais comuns sejam facilmente distinguíveis, há casos em que confundimos ideias com impressões e vice-versa. É claro que, mesmo nestes casos, baseamo-nos na mesma distinção, embora, de fato, não seja possível estabelecer se estamos diante de uma impressão ou ideia ou se simplesmente estamos tomando uma pela outra. Está claro também, por outro lado, que só confundimos impressões com ideias em certas situações específicas da mente: “no sono, no delírio febril, na loucura, ou em qualquer emoção mais violenta da alma” (*THN*. 1. 1. 1. 1). Em seu estado mais comum, a mente é capaz de estabelecer com clareza essa distinção.

Não há alguma coisa importante por trás dessa distinção? Ela é uma distinção filosófica, baseada em um raciocínio, ou é uma distinção natural, fundada em um instinto? O que Hume está dizendo é que todos são capazes de estabelecê-la e, de fato, estabelecem-na, ou seja, não confundem, em geral, suas impressões com suas ideias e vice-versa. Ela não é uma distinção filosófica, portanto, no sentido de não ser por intermédio da reflexão filosófica que a realizamos – embora apenas por motivo filosófico é que tenha sido necessário dar um nome às impressões (*EHU*. 2. 3). Em outras palavras, sem raciocinar, as pessoas são capazes de diferenciar impressões de ideias. O filósofo estaria, desse

modo, baseando-se em uma distinção natural, que decorre da operação da mente em seu estado mais comum, e apenas nomeando esses dois tipos de percepções.

Tendo sido estabelecida a origem do princípio e compreendido o caráter natural da distinção estabelecida entre as percepções, faça-se novamente a pergunta: de que maneira as ideias derivam das impressões? As ideias simples derivam diretamente das impressões, são cópias delas. Vemos, mais precisamente no *Tratado*, que ideias simples decorrem sempre de impressões simples e que, além disso, podemos formar ideias complexas, que não derivam diretamente de uma impressão, mas resultam da composição de ideias que, por sua vez, derivaram diretamente das impressões. Além disso, vemos também que ideias podem resultar de ideias. Estas são as chamadas ideias secundárias, o que não viola o princípio da cópia, porque elas são derivadas de ideias que, por sua vez, derivam de impressões. Trata-se, aqui, de uma derivação mediada. Temos, portanto, dentro do que podemos chamar de processo de produção das ideias: (1) um processo de derivação direta, em que ideias são copiadas das impressões; (2) um processo indireto, em que ideias para as quais não há uma impressão correspondente são formadas a partir da união de outras ideias para as quais há essas impressões; e (3) um processo em que ideias são derivadas de ideias, ou seja, em que o processo de derivação é mediado por outras ideias.

3.1.2 O aspecto semântico da teoria e a ideia de existência externa

A teoria das ideias apresenta um aspecto semântico. Hume diz na *Investigação*:

[...] Sempre que alimentarmos alguma suspeita de que um termo filosófico esteja sendo empregado sem nenhum significado ou idéia associada (como freqüentemente ocorre), precisaremos apenas indagar: *de que impressão deriva esta suposta idéia?* E se for impossível atribuir-lhe qualquer impressão, isso servirá para confirmar nossa suspeita. (*EHU*. 2. 9).

Ou seja, para que um termo tenha significado, é preciso que esteja associado a uma ideia e que esta corresponda a alguma impressão. Disto, segue-se que, quando não está associado a uma ideia que deriva de alguma impressão, não é possível significá-lo. Quais são as consequências desse princípio quando aplicado aos problemas da causação e da existência externa?

Strawson insiste que as noções realistas de existência externa e causação são, de uma outra maneira, inteligíveis. Está claro que elas não podem derivar, não diretamente, das impressões, porque uma coisa externa em sentido realista é, por definição, uma coisa não mental, enquanto que as impressões são percepções, coisas mentais. Em outras palavras, nunca foi dado a ninguém poder perceber uma existência externa. Isto é impossível, porque, a partir do momento em que percebemos algo, estamos diante de uma percepção, não de uma existência externa. A não ser que admitamos que a percepção seja apenas um aspecto do objeto percebido, aquele aspecto que pode ser conhecido. Mas Hume não diz isto. Nas percepções, a existência e a aparência coincidem plenamente. Todavia, a pergunta sobre a existência de objetos externos é realmente colocada: "É uma questão de fato se as percepções são produzidas por objetos externos a elas assemelhados" (*EHU*. 12. 12). Para Strawson, isto mostra que ela é inteligível. Como resolver este dilema?

Como se mostrará adiante, a noção realista de existência externa nasce da tentativa de se explicar, simultaneamente, o caráter descontínuo e dependente das percepções em geral, que constatamos por meio do exame filosófico delas, e a ideia de uma existência contínua e independente que atribuímos a certas percepções. A descontinuidade e dependência, deixamos para as percepções; a existência contínua e distinta, atribuímos a algo externo. Por isso, é possível fazer a pergunta, porque a suposição de um mundo externo em sentido realista resulta dessa tentativa de agradar o entendimento ao mesmo tempo em que se agrada a imaginação. Mas a questão é, de todo modo, insolúvel, e, ademais, não acrescenta nada ao conhecimento que temos do mundo, porque, ainda que não exista um mundo externo assim, nossa ciência continuará a mesma.

Para Hume, é pelo menos possível supor uma existência que não é percebida, uma existência externa:

Parece evidente que os homens são levados a depositar fé em seus sentidos por um instinto ou predisposição natural, e que, sem nenhum raciocínio, e quase mesmo antes de fazermos uso da razão, sempre supomos um universo externo que não depende de nossa percepção, mas existiria ainda que nós e todas as outras criaturas sensíveis estivéssemos ausentes ou fôssemos aniquilados. (*EHU*. 12. 7).

Na verdade, o que Hume afirma nesta passagem é que, de fato, sempre supomos a existência de um mundo externo. Além disso, ele dirá que "mesmo a criação animal se rege por uma opinião semelhante e mantém essa crença em objetos externos em todos os seus pensamentos, desígnios e ações" (*EHU*. 12. 7). Isto é muito esclarecedor, porque pode revelar o verdadeiro caráter da suposição de que existe um mundo externo.

Se os animais também supõem, como nós, a existência de um mundo externo, não é por meio de um raciocínio filosófico. Eles fazem isto como as pessoas comuns fazem. O mundo externo suposto por ambos, os homens comuns e os animais, não é aquele derivado da tentativa de explicar o caráter descontínuo e dependente das percepções em geral, que é descoberto filosoficamente, ao lado da crença na existência de coisas independentes e contínuas, por meio da suposição de um mundo externo independente e contínuo que seria a causa do mundo interno das percepções. Este sistema é um sistema filosófico, porque, baseado na descoberta filosófica do caráter descontínuo e dependente de nossas percepções em geral, procura resolver a oposição desta constatação à crença na existência de coisas externas através da suposição de um mundo que possui uma natureza especificamente diferente de nossas percepções. O mundo externo suposto pelos homens comuns e pelos animais, por outro lado, é o mundo composto pelos objetos sensíveis, para os quais atribuímos, naturalmente, uma existência independente.

Ainda a respeito do problema da inteligibilidade, há outra passagem interessante na Seção 12 da *Investigação*:

Tudo que *é* pode *não ser*. A não-existência de um ser qualquer é, sem excessão, uma ideia tão clara e distinta quanto sua existência. A proposição que afirma que ele não existe, embora falsa, não é menos concebível e inteligível do que a que afirma que ele existe. O caso é diferente com as ciências propriamente ditas. Nelas, toda proposição que não é verdadeira é confusa e ininteligível. (*EHU*. 12. 28).

Há uma diferença entre relações de ideias e questões de fato: uma relação de ideia que seja falsa é confusa e ininteligível, enquanto que, uma proposição sobre uma questão de fato, mesmo que seja falsa, pode ser concebida com clareza e distinção, isto é, ela é, neste sentido, perfeitamente inteligível. O que podemos concluir disto?

Uma proposição a respeito de questões de fato que seja inteligível pode ser verdadeira ou falsa. Quer dizer, poder conceber uma existência não significa que ela exista. Em outras palavras, a inteligibilidade de uma questão de fato, embora implique uma dimensão semântica, não implica uma dimensão epistêmica, ou seja, não implica conhecimento (o que procuramos mostrar no capítulo anterior).

Portanto, ainda que se admita que a existência externa em sentido realista seja inteligível, isto não implica que poder pensar um mundo externo, supor que ele exista, seja, de alguma maneira, poder conhecê-lo. Restaria saber, deste modo, se, mesmo não podendo saber se existe ou não um mundo externo, nossa ciência poderia depender da existência desse mundo. Mas o conhecimento que temos do mundo não parece depender em nada da existência ou não existência de um mundo externo, porque, segundo Hume,

Podemos sempre fazer inferências partindo da coerência de nossas percepções, sejam estas verdadeiras ou falsas, representem elas a natureza de maneira correta ou sejam meras ilusões dos sentidos. (*THN*. 1. 3. 5. 2).

A noção de existência externa não pode ser derivada nem diretamente de uma impressão, nem indiretamente ou pela mediação de outra ideia. Sua origem, como se vê no *Tratado* (*THN*. 1. 4. 2), é outra. Quer dizer, o princípio da cópia

realmente não explica a origem desta ideia. Ela só será explicada mediante a consideração de um outro princípio, relativo à imaginação, que diz: onde quer que se perceba uma diferença, é possível estabelecer uma distinção e, onde quer que se estabeleça uma distinção, é possível realizar uma separação. Este princípio será explicado em seguida.

3.1.3 As ideias da memória e da imaginação

Hume, depois de estabelecer a distinção entre impressões e ideias e, por meio de um raciocínio causal, estabelecer o princípio da cópia, passa ao exame das próprias ideias. Esse exame começa pelas ideias da memória e da imaginação. Hume menciona diferenças de dois tipos entre elas. Em primeiro lugar, há uma "diferença sensível", ele diz (*THN*. 1. 1. 3. 1): as ideias da memória são mais fortes e vívidas que as da imaginação. Hume afirma que a memória pinta seus objetos com cores mais distintas (*THN*. 1. 1. 3. 1) que as da imaginação e fala também sobre a dificuldade que a memória tem em conservar, durante uma quantidade considerável de tempo, firmes e uniformes, as suas ideias (*THN*. 1. 1. 3. 1).

Em segundo lugar, Hume menciona dois princípios que, para ele, são muito evidentes, porque estão baseados em um grande número de "fenômenos comuns e vulgares" (*THN*. 1. 1. 3. 3): a principal função da memória é preservar a ordem e posição das ideias simples (*THN*. 1. 1. 3. 3), enquanto que a imaginação pode "transportar e transformar suas ideias" (*THN*. 1. 1. 3. 4).

Sobre a diferença entre impressões e ideias poder ser dita em termos de força e vividez, anteriormente escrevemos que se trata de uma distinção que resulta da operação da mente em seu estado mais comum, que não estaria baseada em um raciocínio. No caso da diferença entre as ideias da memória e da imaginação, que também pode ser expressa em termos de força e vividez, o que Hume diz é que, de fato, geralmente fazemos essa distinção, ou seja, não confundimos as ideias da memória com as da imaginação. Essa distinção também

não resulta da comparação entre as ideias de nossa memória com as ideias presentes à consciência, porque isto não é possível (*THN*. 1. 3. 5. 3). É claro também que, frequentemente, confundimos as ideias da memória com as da imaginação e vice-versa. Mas, como no caso da diferença entre impressões e ideias, a distinção é feita naturalmente.

Poder conceber a ideia de existência externa em sentido realista parece exigir poder separar as noções de existência e consciência. Elas são separáveis? Para que pudéssemos separar essas duas noções, seria necessário poder distingui-las. A questão, portanto, é se elas são distinguíveis.

Em *THN*. 1. 1. 3. 4, Hume apresenta também um outro princípio relativo à imaginação: sempre que essa faculdade percebe uma diferença entre ideias, ela estabelece uma distinção e pode produzir uma separação. Este outro princípio também é muito importante para nosso propósito, porque, ao tratar do problema da existência externa, Hume explicará como é possível pensar uma existência externa dizendo que, como a mente é um feixe de percepções e a imaginação é capaz de pensar separadamente quaisquer ideias em que perceba uma diferença, ela é capaz de pensar qualquer ideia separadamente deste feixe de percepções.

Não estaria aqui um aspecto da teoria das ideias, tomada mais amplamente, que permitiria, sem que necessitássemos sair de seu âmbito, conceber realisticamente uma ideia de objeto externo? Por isso, é preciso perguntar: o que exatamente concebemos quando pensamos um objeto separadamente? Concebemos como possível que o objeto exista de modo independente ou, em outras palavras, que sua existência pode não depender da existência da mente. Mas defenderemos que isto não é o mesmo que conceber os objetos externos em sentido realista.

3.1.4 A associação de ideias

Na Seção 3 da *Investigação*, fala-se de princípios de associação de ideias. Interessa-nos saber qual é o caráter desses princípios. São coisas externas,

diferentes dos fenômenos observados, apenas descrevem os fenômenos observados ou há ainda uma outra possibilidade? Os princípios enumerados por Hume são: semelhança, contiguidade e causa e efeito. Ao dizermos que uma ideia liga-se a outra por semelhança, contiguidade ou causalidade, o que realmente estamos dizendo? João Paulo Monteiro, por exemplo, afirma que esses princípios são "as qualidades ou os poderes da natureza humana, entendidos como as causas dos fenômenos do conhecimento, das paixões, da moral" (MONTEIRO, 2009, p. 35).

Em *THN*. 1. 1. 4, Hume apresenta os mesmos princípios de conexão ou associação de ideias que são apresentados na Seção 3 da *Investigação*: semelhança, contiguidade (espacial ou temporal) e causalidade. Falando sobre as causas desses princípios, realmente Hume não parece estar negando sua existência, ele apenas afirma que são desconhecidas e que um verdadeiro filósofo necessita moderar seu desejo de procurar causas (*THN*. 1. 1. 4. 6); e, em *THN*. 1. 1. 4. 6, afirma, falando do filósofo em geral, que "sua investigação seria muito mais bem empregada no exame dos efeitos do que no das causas de seu princípio". Expressando-se desta maneira, Hume parece supor a existência de uma causa para esses princípios, embora reconheça que sejam desconhecidas. Assim, o princípio parece remeter tanto a uma ideia de efeito, os acontecimentos observáveis, quanto a uma ideia de causa: alguma coisa desconhecida que é a causa da regularidade daqueles eventos observáveis.

Hume também diz, sobre os princípios de associação de ideias: "seus efeitos são manifestos em toda parte, quanto a suas causas, porém, estas são em sua maioria desconhecidas, devendo ser reduzidas a qualidades *originais* da natureza humana" (*THN*. 1. 1. 4. 6). Ele afirma que as causas devem ser entendidas como qualidades originais de nossa natureza. O que é uma qualidade original? Hume estaria falando do poder causal em sentido realista? Hume diz que as causas são desconhecidas. O que nós conhecemos são os efeitos que se manifestam em toda parte. Supõe-se, ao se falar deste modo, um poder causal desconhecido?

Além disso, Hume fala, a respeito daquele que chama de "verdadeiro filósofo", que "ele deve sentir-se satisfeito ao fundamentar uma determinada

doutrina em um número suficiente de experimentos, se perceber que um exame mais prolongado o levaria a especulações obscuras e incertas" (*THN*. 1. 1. 4. 6). Quer dizer, é preciso saber a hora de parar com a busca pelas causas. Esta é uma questão em debate: qual é o momento certo para frear nosso desejo de conhecer as causas?

Depois de falar sobre os três princípios de conexão das ideias, Hume passa a considerar as chamadas relações filosóficas, que não decorrem de um princípio natural de associação de ideias, mas da ação da imaginação que compara, sob algum aspecto, dois ou mais objetos. Para Hume, é por meio desses princípios de associação que, geralmente, as ideias complexas são formadas (*THN*. 1. 1. 4. 7). Quer dizer, uma ideia complexa geralmente supõe a ação de um princípio de união das ideias simples que a compõem. Isto não vale para o caso dos modos (*THN*. 1. 1. 7. 3). Ou seja, a teoria das ideias também traz consigo uma explicação da origem das ideias complexas a partir das ideias simples.

O último tema abordado nessa sequência que forma, segundo Hume, os elementos de sua filosofia (*THN*. 1. 1. 4. 7), é o das ideias gerais ou abstratas. Hume fala sobre isto na Seção 7. Lá, ele primeiramente mostra que não é possível formar ideias gerais e que, ao invés disto, nós formamos, na verdade, ideias particulares vinculadas a algum termo geral. Depois, ele explica como é que somos capazes de utilizar esses termos gerais como representações de um número infinito de ideias que guardam alguma semelhança entre si (*THN*. 1. 1. 7. 16).

3.1.5 Conclusão desta primeira parte

Esta é a teoria das ideias. Considerando-a com atenção, podemos dizer precisamente o que significa derivar ideias de impressões. Em primeiro lugar, considerando apenas o princípio da cópia, tem-se três possibilidades: a derivação direta das impressões, a derivação indireta e a mediada. Mas a explicação da ideia de existência externa não depende somente do princípio da cópia, ela

também requer a ação de um outro princípio: o princípio da separabilidade daquilo que é distinguível.

Quais são as consequências da aplicação da teoria das ideias às ideias de causa e efeito e de objeto externo ou, na verdade, essa teoria não se aplica a estas ideias? Retomemos a discussão. Para realistas, a teoria das ideias não tem como consequência a ininteligibilidade das ideias de poder causal e objeto externo. Isto, porque há, para eles, uma outra forma de inteligibilidade. Esta outra forma foge do domínio da teoria das ideias considerada, uma vez que não decorre da derivação das impressões, não em um sentido mais estrito.

Embora, em um sentido mais estrito, se tomamos o objeto externo como algo especificamente diferente das percepções, não seja mesmo possível derivar a ideia de existência externa das impressões, pois o princípio da cópia não permite isto, vemos no *Tratado* que, porque a imaginação pode pensar separadamente qualquer ideia, é possível pensar qualquer ideia de modo a separá-la daquele feixe de percepções que é a mente. Isto significa que é possível conceber como independente da mente a existência de qualquer ideia, o que fornece algum subsídio para a interpretação realista.

Parece haver, portanto, na própria teoria das ideias, algum espaço para o realismo. Mas é preciso examinar com cuidado a questão, porque, ainda que possamos pensar a existência de qualquer percepção separadamente da existência da mente, não deixamos, ao pensar um objeto desta maneira, de pensar em nossas percepções. O que defenderemos é, no entanto, que a noção de existência externa que nasce graças à atuação do princípio da separabilidade das percepções não é uma noção realista de existência. Por isso, vamos passar agora ao exame direto da ideia de existência externa. Começemos com o exame desta ideia como ela aparece na *Investigação*.

3.2 *Existência externa na Investigação*

Em primeiro lugar, é preciso dizer que há uma estreita relação entre o problema da existência externa e o da causalidade, como mostra a questão sobre a existência externa levantada na Seção 12 da *Investigação*: "É uma questão de fato se as percepções dos sentidos são produzidas por objetos externos a elas assemelhados – como se decidirá esta questão?" (*EHU*. 12. 12). Esta pergunta aponta para uma relação entre os dois problemas, o da existência externa e o da causalidade: o problema da existência externa é uma questão de fato e, como tal, só poderia ser resolvido por meio da aplicação do princípio de causalidade. Por isso, se, por um lado, o problema da existência externa é anterior ao da causalidade, porque é, de certo modo, pressuposto por ele, por outro lado, para se resolver o problema da existência externa, dado que se trata de uma questão de fato, precisamos antes resolver o da causalidade.

Como as duas coisas parecem muito estreitamente conectadas, pode ser útil tentar esclarecer esta relação. Por isso, tentaremos, no capítulo seguinte, compreender o que Hume entende por causação e qual é exatamente a relação entre a questão da causalidade e o problema da existência externa.

Antes, todavia, abordaremos a questão da existência externa, pressuposta pela questão da causalidade, na medida em que um poder causal seja considerado uma existência externa, como requer a leitura realista da filosofia de Hume. Nosso exame da questão da existência externa começará pela abordagem dessa ideia como ela aparece na *Investigação*.

3.2.1 Ceticismo e crença nos sentidos

Na *Investigação* não há uma seção dedicada especialmente à questão da existência externa. Nela, o que encontramos sobre o assunto é abordado em meio à reflexão de Hume sobre o ceticismo (*EHU*. 12), o que nos leva a perguntar: por qual motivo este problema foi inserido aí? Hume fala sobre a existência externa ao examinar o ceticismo sobre os sentidos. É neste contexto que o problema da existência externa em sentido realista é colocado e ao mesmo tempo apresenta-se

uma outra noção de existência externa que, como defenderemos, não pode ser considerada realista. Para compreender este movimento que vai da abordagem do ceticismo em geral até a questão da existência externa, acompanhemos a reflexão de Hume, que começa pela abordagem do problema: o que é ser um cético?

É na Seção 12 da *Investigação*, no parágrafo 2, que Hume apresenta uma primeira definição de ceticismo, cujos representantes não existem realmente (no *Tratado*, ele chamará esse tipo de ceticismo de "seita imaginária"), porque esses céticos seriam aqueles homens sem qualquer opinião ou princípio relativo a qualquer assunto (*EHU*. 12. 2). Em seguida, Hume expõe uma questão: o que é o ceticismo e até que ponto é possível levar seus princípios? Em outras palavras, que espécie de ceticismo é possível? Acreditamos que, de um modo a ser explicado e demonstrado adiante, é a natureza que limita o alcance e a força de todo o ceticismo possível.

Hume também fala sobre outros dois tipos de ceticismo: um que é antecedente e outro que é conseqüente à filosofia. É ao falar do ceticismo conseqüente à filosofia, que aborda a questão da dúvida cética sobre os sentidos. Então, ele afirma que a fé nos sentidos decorre de um instinto e, em seguida, caracteriza esta fé, que é a crença nos sentidos. Em primeiro lugar, ela não baseia-se na razão. Sem nenhum raciocínio nos deixamos guiar pela crença nos sentidos. Essa crença é, inclusive, como já dissemos na seção anterior, compartilhada conosco pelos animais. Mas o que é exatamente a crença ou fé nos sentidos?

É a suposição de que há um mundo externo independente da mente. Isto está claro na *Investigação*. Mas o mundo externo em questão é o próprio mundo sensível, isto é, são os objetos sensíveis. Quer dizer, a crença comum nos sentidos é a crença na existência independente da mente de nossas percepções sensíveis, aquelas que são dadas pelos sentidos. O que acontece é que tomamos nossas percepções sensíveis não como percepções, mas como existências independentes. Filosoficamente é que entendemos essas imagens que são dadas pelos sentidos como meras representações (como percepções) de outras existências que são, elas

sim, independentes, porque, filosoficamente, tudo que se apresenta à mente são as percepções.

O que está em questão nessa discussão sobre o ceticismo a respeito dos sentidos é a própria veracidade dos sentidos. Guiados por nosso instinto que nos leva a depositar fé nos sentidos, tomamos as próprias percepções sensíveis como os objetos reais. Mas, ao constatar os filosoficamente que os objetos sensíveis são apenas percepções, podemos propor um sistema em que a veracidade dos sentidos é subordinada a sua correspondência com um mundo externo que assemelha-se ao mundo empírico e é tomado como sua causa. Entretanto, não é possível verificar qualquer conexão entre esses dois mundos. Além disso, esse sistema contraria nosso instinto, o que é mais uma desvantagem sua.

3.2.2 Existência externa e crença nos sentidos

Temos uma hipótese contra os neo-humeanos: a noção de existência externa pode não estar conectada à ideia de um mundo externo em sentido realista, mas apenas à crença nos sentidos. Ou seja, a crença nos sentidos pode não implicar uma noção realista de existência, porque a ideia realista de mundo externo implica uma relação de causa e efeito entre esse mundo e o mundo fenomênico, ao passo que a crença nos sentidos exige apenas considerar como real, independente da mente, o que é dado pelos sentidos. Ou a crença nos sentidos implica considerar que as percepções sensíveis são reais em sentido realista? Mas isto é diferente de supor que há um mundo externo que é a causa dos eventos observáveis. No primeiro caso, supõe-se que as próprias percepções existam independentemente da mente, o que quer dizer que elas, embora sejam percepções, são consideradas pelo vulgo e pelos animais como objetos independentes. No segundo, supõe-se que elas são causadas por um mundo externo independente da mente, cuja natureza desconhecemos. O que a crença nos sentidos realmente requer?

Hume afirma, a respeito da crença em um mundo externo, que ela deriva de um instinto natural, compartilhado inclusive com os animais, e que os homens, guiados por esse instinto, tomam as próprias percepções como sendo os objetos externos. Por isso, o ponto de vista realista não pode ser o mesmo que o ponto de vista do senso comum. O ponto de vista realista parece coincidir, na verdade, com a posição filosófica que defende a tese de que as percepções são representações de objetos externos a elas assemelhadas e que são as suas causas. O ponto de vista de Strawson, por exemplo, enquadra-se sob esta definição. Mas, no caso em que se assume uma perspectiva realista, não é possível demonstrar racionalmente a existência dos objetos externos realisticamente compreendidos, porque só poderíamos demonstrá-la a partir de um raciocínio causal, para o qual, no caso da conexão das percepções com supostos objetos externos, não há qualquer fundamento na experiência, única fonte da qual poderia derivar sua fundamentação.

A desvantagem do senso comum é basear-se em um instinto, que pode ser errôneo. Além disso, a fé nos sentidos contraria a razão, se aceitamos que todas as qualidades sensíveis dos objetos estão na mente, não fora dela (*EHU*. 12. 16) e que, se abstrairmos todas as qualidades sensíveis dos objetos, resta apenas "um certo *algo* desconhecido e inexplicável, [...] uma noção tão imperfeita que nenhum cético julgará valer a pena argumentar contra ela" (*EHU*. 12. 16).

Desse modo, é preciso provar que o ponto de vista realista realmente coincide com esse sistema filosófico contra o qual Hume levanta suas objeções e qual é a posição assumida por Hume, perguntando se ela não é mesmo passível de ser chamada realista. Hume indica que sua posição filosófica seja alguma coisa derivada do senso comum, embora não coincida completamente com ele, quando afirma que "as decisões filosóficas nada mais são que as reflexões da vida ordinária, sistematizadas e corrigidas" (*EHU*. 12. 25).

3.2.3 O ceticismo moderado

É neste contexto, por sua vez, que se insere o chamado ceticismo moderado, que representa a posição filosófica de Hume. O filósofo, recomendando esta espécie de ceticismo que chama de moderado, diz:

A *imaginação* do homem é naturalmente atraída para o sublime, deleita-se com tudo o que é remoto e extraordinário, e irrompe impetuosamente nas mais distantes partes do espaço e do tempo para fugir dos objetos que o hábito tornou-lhe demasiado familiares. Um correto *juízo* segue o método contrário, e, evitando todas as indagações remotas e elevadas, restringe-se à vida comum e aos objetos que se apresentam à prática e à experiência cotidianas, deixando os tópicos mais sublimes aos floreios de poetas e oradores, ou aos artifícios de sacerdotes e políticos. (*EHU*. 12. 25).

Hume afirma aqui que um correto julgamento restringe-se "aos objetos que se apresentam à prática e à experiência cotidianas" (*EHU*. 12. 25). Estamos diante de uma objeção à interpretação realista? A resposta depende de sabermos se os objetos externos podem ser considerados objetos da experiência cotidiana. No sentido realista de objetos independentes da mente que são a causa dos objetos observáveis, eles não pertencem à experiência cotidiana. Os objetos da vida comum são os objetos sensíveis que as pessoas comuns julgam existir independentemente de nossa percepção. Se estes objetos não podem ser entendidos realisticamente, temos uma objeção aos leitores realistas que provém diretamente do próprio ceticismo moderado.

Por outro lado, o ceticismo moderado se caracteriza também pela restrição de nossas investigações àqueles assuntos que se enquadram sob a capacidade humana de entender as coisas. Assim, o único objeto do conhecimento em sentido genuíno e da demonstração é a quantidade. As questões de fato são objeto do raciocínio experimental, baseado no conhecimento da relação de causa e efeito. Está claro que não é possível, no caso dos objetos externos, inferir a existência deles por meio de um raciocínio causal, porque a experiência simplesmente não permite verificar qualquer ligação entre as percepções e os supostos objetos externos que seriam sua causa. Está aqui, portanto, uma outra objeção cética à interpretação realista.

Quer dizer, considerando o ceticismo recomendado por Hume na Seção 12 da *Investigação*, o chamado ceticismo moderado, e o caráter da crença que naturalmente depositamos nos sentidos, devemos dizer que os objetos externos em sentido comum são as próprias percepções sensíveis, não são objetos distintos das percepções, embora assemelhados a elas, que são a sua causa, ou seja, não são objetos em sentido realista. O que acontece é que o homem comum toma suas percepções sensíveis como objetos que existem independentemente de sua mente. É este, para ele, o objeto externo: uma existência que, do ponto de vista filosófico, não é, na verdade, independente de sua mente.

Por fim, está claro, depois do exame da crença nos sentidos, que o instinto natural sobrepõe-se às conclusões filosóficas, quaisquer que elas sejam, e é ele, portanto, que impõe limites a todo nosso ceticismo. O sistema filosófico que representa o pensamento de Hume é este ceticismo moderado, que deriva da vitória de nossos instintos sobre as conclusões céticas da investigação filosófica.

3.2.4 Duas objeções aos realistas

Dado o que foi apresentado, é possível dizer definitivamente, tomando em consideração apenas a *Investigação*, se Hume sustenta ou não sustenta filosoficamente uma noção realista de existência externa, ou é preciso recorrer ao *Tratado*?

3.2.4.1 A inteligibilidade em sentido realista não implica uma concepção realista de ciência

Temos, a partir do exame da Seção 12 da *Investigação*, o seguinte. Ainda que seja possível admitir uma outra noção de inteligibilidade, o fato é que não é possível conhecer qualquer ligação entre os objetos sensíveis e um mundo externo. A inteligibilidade da noção de existência externa não envolve o conhecimento dessa ligação. Se é possível supor a existência de um mundo

externo e essa suposição é, a seu modo, inteligível, ela permanece podendo ser verdadeira ou falsa. Se a verdade ou falsidade das inferências sobre questões de fato dependesse da correspondência dessas proposições com um estado de coisas independente da mente, ainda que não fosse possível verificar essa relação e jamais pudéssemos saber se as proposições são verdadeiras ou não, teríamos uma concepção realista de ciência. Mas o fato é que, mesmo que seja possível supor a existência de um mundo externo, a verdade das inferências baseadas na relação de causa e efeito não depende de qualquer relação com um suposto mundo externo. Não estamos, portanto, diante de uma concepção realista de ciência. Esta é uma primeira objeção à leitura realista.

3.2.4.2 *O realismo equivale à falsa filosofia*

Uma outra coisa a considerar: a concepção realista corresponde a esse sistema filosófico criticado por Hume, o qual contraria um instinto natural e para o qual não há uma fundamentação racional. Se resta alguma dúvida sobre isso, vale a pena recorrer ao *Tratado* para ver se nossa acusação é confirmada. Além disso, temos o ceticismo moderado recomendado por Hume que nos orienta a restringir nossas investigações aos temas que melhor adaptam-se aos limites de nossas faculdades mentais. Esse ceticismo moderado recomenda que restrinjamos nossas investigações "aos objetos que se apresentam à prática e à experiência cotidianas" (*EHU*. 12. 25). Certamente os objetos externos em sentido realista não são objetos que se apresentam à prática e à vida cotidiana, porque só filosoficamente é que chegamos àquele sistema, criticado por Hume, que supõe um mundo externo como causa dos objetos sensíveis.

3.2.5 *A questão sobre a existência externa é resolvida na Investigação?*

Observa-se que, na *Investigação*, embora haja indícios de que a questão sobre a existência externa seja, de um certo modo, inteligível, porque é possível

colocá-la, Hume afirma que não é possível resolvê-la. Isto, porque se trata de uma questão de fato, mas, neste caso, não há qualquer experiência que possa fundamentar um raciocínio causal que permitisse a resolução do problema.

Além disso, da maneira como Hume apresenta, na Seção 12, a crença nos sentidos, é possível estabelecer uma distinção entre a crença que os homens comuns nutrem sobre os sentidos e a tese realista. A crença comum nos sentidos é a crença na existência independente dos próprios objetos sensíveis (isto é, ela *não implica dualismo*), enquanto que, na tese realista, supõe-se a existência de um mundo externo distinto do mundo sensível e que é a sua causa (ou seja, a tese realista *implica dualismo*). A crença comum é inevitável e imprescindível, embora tenha por fundamento um instinto, que pode ser errôneo; a tese realista, por sua vez, contraria o senso comum, sem poder, ao mesmo tempo, oferecer qualquer argumento racional em favor de sua posição.

Façamos agora o exame da noção de existência externa por meio da consideração do *Tratado* para verificar se não somos levados por ele a conclusões diferentes destas a que chegamos ou se sua leitura confirma estas conclusões.

3.3 Existência externa no *Tratado*¹⁷

A princípio, tudo que concebemos é mental, porque tudo o que concebemos é uma percepção da mente. Por isso, não é possível conceber um objeto externo se, ao falarmos de objeto externo, estivermos significando algo especificamente diferente de nossas percepções. Mas qual é a diferença específica que há entre os objetos da mente, as percepções, e os objetos externos enquanto coisas especificamente distintas dos objetos mentais?

No *Tratado*, Hume aborda o problema da origem de nossa crença na existência externa ao mesmo tempo em que descarta a possibilidade de

¹⁷ A respeito da ideia de existência externa assim como ela é abordada no *Tratado*, veja-se também o artigo de Andrea Cachel (2007), que se chama *Crença no mundo exterior: um diálogo entre Hume e Berkeley*.

respondermos a pergunta sobre a existência de objetos como algo especificamente diferente das percepções. O tratamento que dá para o problema da origem da crença nos objetos externos é a busca pela clarificação do conceito de existência externa que podemos conceber. Alcançar esta ideia, por sua vez, significa poder dizer o que é que realmente pensamos quando pensamos nestes objetos.

3.3.1 Sobre a ideia de existência contínua e distinta

Da existência distinta, dizemos que é independente da mente e externa à mente. Mas tudo que concebemos são percepções e as percepções são existências dependentes. Em que consiste esta dependência? Para Hume, em nossas percepções, ser e parecer são idênticos: “Porque, como todas as ações da mente nos são conhecidas pela consciência, elas devem necessariamente, em todos os pormenores, parecer o que são, e ser o que parecem.” (*THN*. 1. 4. 2. 7). Ou seja, toda percepção é um aparecer para uma consciência, um aparecer que, todavia, aparece como ser ou, por outro lado, um ser que é ao mesmo tempo um aparecer. Esta é a relação de dependência de que falamos: a percepção é uma existência dependente da mente, porque seu existir, seu ser, é um aparecer a uma consciência.

Mas, vejam bem, ao mesmo tempo em que o ser da percepção é dependente da consciência, é um aparecer a ela, o ser da consciência é dependente da percepção, é um perceber uma existência. Não conhecemos uma existência que não seja, ao mesmo tempo, uma aparência, um aparecer a uma consciência e, simultaneamente, o ser de nossa consciência, considerado assim como aparece a nós, não pode ser desligado do ser daquilo que ela percebe. Quer dizer, não há, para nós, uma existência independente de uma consciência assim como também não há uma consciência independente da existência que ela conhece, porque não há como não conceber algo, algum ser, e tudo que concebemos é concebido, é pensado, é objeto de nossa consciência. Isto é, nas percepções, ser e aparecer identificam-se, são o mesmo.

Quanto à noção de externalidade, o que podemos dizer? Ela supõe uma separação, não uma identidade. O modo como apresentamos a noção de existência dependente, compromete-se com uma noção de identidade. Mas, se dizemos que algo existe fora da mente, esta coisa e a percepção dela não são o mesmo: sua existência é independente da consciência. Neste caso, ser não é ser percebido; não implica uma consciência do ser. Quando dizemos que algo existe fora da mente, dizemos que a mente é uma coisa e este algo é outra, distinto dela; dizemos que não são a mesma coisa.

Considerando o exposto acima, se é possível afirmar que, para Hume, tudo o que conhecemos são as percepções, não podemos aceitar que o filósofo defenda a noção de existência externa como algo absolutamente distinto de nossas percepções sem atribuímos a ele uma completa contradição. Se estivermos corretos, é por isso que, segundo Hume, a noção de existência externa como algo especificamente diferente das percepções é absurda (*THN*. 1. 4. 2. 2).

Por isso, colocar a questão sobre a existência externa é explicar como é que separamos a noção de existência da noção de aparição, portanto, ou, em outras palavras, explicar como somos capazes de conceber uma existência que não seja ao mesmo tempo um aparecer a uma consciência. Afinal, considerando as existências a que temos acesso, só podemos conceber a existência como sendo ao mesmo tempo uma aparição.

Mas vimos que a imaginação opera conforme um princípio que diz: onde se percebe uma diferença, faz-se uma distinção e, onde se faz uma distinção, é possível realizar uma separação. Quer dizer, de um certo modo, que não foge, em um sentido mais amplo, do domínio da teoria das ideias, é possível separar o ser do aparecer, ainda que apenas relativamente, o que mostramos na seção sobre as ideias da memória e da imaginação. O que isto significa exatamente?

Não significa poder conceber os objetos em sentido realista, porque, por um lado, qualquer percepção pode ser concebida separadamente, embora só se atribua a existência externa a determinadas percepções; por outro lado, a noção relativa de existência externa que concebemos não é a da existência de objetos em

sentido realista, mas da existência independente das percepções sensíveis, que resulta da ação de um outro princípio da imaginação: uma tendência a atribuir identidade àquilo que, de fato, é apenas semelhante (*THN*. 1. 4. 2. 26-30). Ou seja, é por meio da ação de um princípio da imaginação que concebemos os objetos sensíveis como existências contínuas e, por isso, distintas, embora eles apresentem-se, na verdade, como existências descontínuas e dependentes.

3.3.2 O realismo e a falsa filosofia

Por meio da leitura da *Investigação*, chegamos a uma hipótese que se confirma através da leitura do *Tratado*: o ponto de vista realista encontra-se mais próximo do que Hume chama, no *Tratado*, de falsa filosofia, do que da chamada verdadeira filosofia.

É verdade que Hume não se expressa usando exatamente esses mesmos termos na *Investigação*, mas ele, ao falar das características de seu ceticismo moderado, fala do verdadeiro filósofo, em oposição a um falso, e apresenta tanto o sistema vulgar, que é apresentado também no *Tratado*, quanto um sistema que, embora filosófico, comete o erro de ir além dos limites dados pela vida ordinária e, no parágrafo 10 da Seção 12, é chamado de "pretensso sistema filosófico" (*EHU*. 12. 10).

A verdadeira filosofia consiste em seu ceticismo moderado. A descrição da chamada falsa filosofia, nós encontramos mais detalhadamente no *Tratado*, nas críticas que Hume faz às noções antigas de substância, forma substancial, acidente e qualidade oculta (*THN*. 1. 4. 3); à noção moderna de qualidades primárias e de sua existência contínua e independente (*THN*. 1. 4. 4); à noção de que nossas percepções seriam inerentes a uma substância (*THN*. 1. 4. 5); e, por fim, à noção de identidade pessoal (*THN*. 1. 4. 6).

A pergunta, portanto, é esta: o realismo defendido pelos novos intérpretes equivale ao sistema vulgar, à verdadeira filosofia ou à falsa filosofia? O realismo pressupõe a existência de um mundo externo independente de qualquer mente. O

realismo necessita adotar a duplicação do mundo em objetos externos e percepções, o que é o caso do que Hume chama de falso sistema filosófico. O verdadeiro sistema filosófico aproxima-se mais do vulgar que do falso, diz Hume, e o sistema vulgar não supõe a dupla existência; o vulgo supõe, na verdade, que suas percepções sensíveis têm uma existência contínua e distinta da mente. Mas isto significa apenas que o sistema vulgar toma suas percepções como sendo os próprios objetos externos, embora sejam, de fato, percepções, como mostra a reflexão filosófica.

O sistema filosófico falso supõe que nossas percepções sensíveis sejam dependentes e que, por outro lado, existam objetos externos distintos das percepções sensíveis e independentes. Não é isto que o sistema vulgar pressupõe. O sistema vulgar simplesmente toma as percepções sensíveis como se fossem distintas e contínuas, o que é fruto da atividade da imaginação sobre essas percepções.

Quer dizer, Hume não está afirmando que há um mundo mental e um mundo externo absolutamente distinto do mental. Essa questão, se há ou não um mundo assim, não pode ser respondida e seu exame não altera em nada o nosso conhecimento do mundo. Em outras palavras, nosso conhecimento não depende em nada de haver ou não haver um mundo externo. A verdade de nossas proposições não depende disto. Depende, na verdade, da concordância delas com a experiência, como Hume deixa claro na seguinte passagem do *Tratado*:

Quanto às *impressões* provenientes dos *sentidos*, sua causa última é, em minha opinião, inteiramente inexplicável pela razão humana, e será para sempre impossível decidir com certeza se elas surgem imediatamente do objeto, se são produzidas pelo poder criativo da mente, ou ainda se derivam do autor de nosso ser. Tal questão, diga-se de passagem, não tem nenhuma importância para nosso propósito presente. Podemos sempre fazer inferências partindo da coerência de nossas percepções, sejam estas verdadeiras ou falsas, representem elas a natureza de maneira correta ou sejam meras ilusões dos sentidos. (*THN.* 1. 3. 5. 2).

4 Causalidade: qual é o ponto de vista de Hume?

Tendo examinado a questão da existência externa, passemos agora ao problema da causalidade. A causalidade é apresentada na *Investigação* primeiramente como um princípio de associação de ideias (*EHU*. 3). O que é um princípio neste caso? Esta é a primeira questão que examinaremos. A segunda questão a ser examinada diz respeito à noção de poder causal. Defenderemos que Hume não a compreende de modo realista. Em seguida, considera-se a questão do valor epistêmico das crenças causais. Estabelecemos, então, uma distinção entre a crença causal e a suposição realista de uma causa externa. Finalmente, examinamos a questão: tudo tem necessariamente uma causa? Pretendemos mostrar que, embora Hume sustente que esta ideia tem seu fundamento na experiência, o princípio de que tudo tem uma causa não oferece subsídio à leitura realista.

4.1 A causalidade como um princípio de conexão entre ideias

A ideia de causalidade aparece, na Seção 3 da *Investigação*, como um dos três princípios de conexão entre ideias. O que é um princípio de associação de ideias? Para se responder esta pergunta, é preciso antes entender como se dá estas associações. Hume afirma que as ideias associam-se umas às outras com um certo grau de regularidade (*EHU*. 3. 1). Esses princípios descrevem como acontece a associação em geral. Sempre que há uma semelhança entre duas ideias, o pensamento é levado de uma para a outra. Nesse caso, o princípio de conexão é a semelhança. Sempre que um evento é contíguo espacialmente ou temporalmente a outro, nosso pensamento também pode ser levado da ideia de um para a ideia do outro. Aqui o princípio é a contiguidade. A causalidade é o terceiro princípio de associação.

O que o termo princípio significa em todos esses casos? Consideremos o método empregado por Hume, apresentado no parágrafo 3 da Seção 3: examinar diversos exemplos de associação, buscando o princípio que liga as diferentes ideias e ao mesmo tempo tentando tornar o princípio tão geral quanto é possível. Através da observação, constata-se, por exemplo, que, em muitos casos, uma ideia leva a outra devido a uma semelhança entre elas; ou devido a uma proximidade espacial ou temporal entre elas; ou ainda devido a um outro processo mental que é a inferência causal. No primeiro caso, há alguma qualidade semelhante nas ideias relacionadas. No segundo, elas apenas sucedem-se umas às outras ou encontram-se espacialmente próximas. No terceiro caso, como Hume explica na Seção 5 da *Investigação*, pelo hábito gerado a partir da observação de uma conjunção constante ou regular entre duas espécies de objetos, a mente é levada a conceber um objeto ao constatar a presença, por meio da memória ou dos sentidos, de um outro. O que há de mais geral nesses três casos distintos? Todos são distintas formas de operação mental. O termo princípio refere-se, portanto, ao modo regular como essas associações acontecem.

Agora consideremos em particular o caso do princípio de causalidade. O que é a causalidade? Pelo hábito gerado a partir da observação de uma conjunção constante ou regular entre dois tipos de objetos, a mente é levada a conceber um objeto ao constatar a presença, por meio da memória ou dos sentidos, de um outro. Temos, no caso da conexão por causa e efeito, uma conjunção constante entre objetos, por um lado, e um hábito gerado a partir da observação desta conjunção, por outro. Este hábito é que nos leva, sem que haja a necessidade de qualquer auxílio do entendimento, a inferir a existência de um objeto a partir da constatação da presença de um outro. Hume expõe esse princípio da seguinte maneira:

Esse princípio é o *hábito* ou *costume*. Pois sempre que a repetição de algum ato ou operação produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que esteja sendo impelido por nenhum

raciocínio ou processo de entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é o efeito do *hábito*. (*EHU*. 5. 5).

O que também vemos no caso do hábito é que o conteúdo do princípio é descritivo: descreve a maneira como a mente opera em dadas situações. Até aqui, portanto, não se vê qualquer indício de uma posição realista sobre a causação, porque a causação, enquanto um princípio de associação de ideias, resulta, por um lado, da observação da conjunção constante dos objetos e, por outro, de um hábito que, como vemos, é um modo de operar da mente.

Mas a ideia de causa e efeito parece trazer consigo a ideia de que há algo na causa que a liga necessariamente a seu efeito, ou seja, a ideia de uma conexão necessária entre a causa e seu efeito. Esta noção de causalidade realmente aparece no texto da *Investigação*. Ela aparece, por exemplo, nos parágrafos 6 e 7 da Seção 7. Por isso, a seguir, vamos tomá-la em consideração, a fim de verificar como é apresentada e se pode ser usada em favor da interpretação realista.

4.2 Uma outra noção de causa

Parece mesmo haver uma outra ideia de causalidade na *Investigação*, diferente da ideia de uma conjunção constante somada a um hábito da mente. Que outra ideia é esta? É a ideia de que a relação de causa e efeito sustenta-se na existência de um poder, força ou energia, presente no objeto que denominamos causa e que o capacita a gerar seu efeito. Hume afirma que, quem conhecesse o poder secreto de um objeto poderia, sem recorrer à experiência, descobrir que efeitos decorrem dele (*EHU*. 7. 7). Estamos falando da presença, na causa, do que se pode chamar de poder causal, que é a qualidade (também chamada de força ou energia), que liga o efeito à sua causa e o torna uma consequência necessária dela (*EHU*. 7. 6).

Este é o uso que Hume faz da ideia de causalidade que dá margem à interpretação realista. Todavia, na Seção 7 da *Investigação*, Hume realizará uma

leitura cética dessa ideia de força ou poder, dizendo que somos incapazes de conceber algo assim. Na verdade, isto já é afirmado na Seção 4:

A visão, ou sensação, transmite-nos uma idéia do movimento real dos corpos, mas quanto à admirável força ou poder que faz que um corpo em movimento persista para sempre em sua contínua mudança de lugar, e que os corpos nunca perdem a não ser quando comunicam a outros, desta não somos capazes de formar a mais remota concepção. (EHU. 4. 16).

É na Seção 7 que Hume mostrará a verdadeira origem da ideia de poder ou conexão necessária. Tomemos em consideração sua reflexão sobre esta ideia, então. Verificaremos que as conclusões de Hume são conclusões céticas.

4.3 A ideia de conexão necessária

No parágrafo 4 da Seção 4 da *Investigação*, Hume diz, sobre os raciocínios causais: "[...] aqui se supõe invariavelmente que há uma conexão entre o fato presente e o fato que dele se infere. Se nada houvesse que os ligasse, a inferência seria completamente incerta" (EHU. 4. 4) Que conexão é esta de que se fala? Trata-se apenas de uma associação de ideias ou de uma conexão entre objetos em sentido realista?

É na Seção 7, como dissemos, que Hume procura esclarecer o que significamos quando falamos em conexão necessária. Sua conclusão é que a ideia de conexão necessária refere-se a uma ligação dos objetos no pensamento, que é sentida por nós, e que se deve a uma propensão adquirida depois de termos observado uma conjunção habitual entre dois tipos de objetos em que objetos de um primeiro tipo são sucedidos pelos do outro. Hume diz:

Essa conexão, portanto, que nós *sentimos* na mente, essa transição habitual da imaginação que passa de um objeto para seu acompanhante usual, é o sentimento ou impressão a partir da qual formamos a idéia de poder ou conexão necessária. Nada mais está presente na situação. (EHU. 7. 28).

Não se trata, portanto, de uma conexão observada nos próprios objetos, mas de uma que observamos em nós mesmos.

Mas por que Hume afirma que "[...] aqui se supõe invariavelmente que há uma conexão entre o fato presente e o fato que dele se infere" (*EHU*. 4. 4)? É preciso levar em consideração que Hume, para chegar ao conhecimento de como a natureza humana opera, pretende observá-la em seu estado comum. O homem comum supõe uma conexão entre os próprios fatos. Hume afirma que, "como *sentimos* uma conexão habitual entre as idéias, transferimos esse sentimento ao objeto" (*EHU*. 7. 29). Filosoficamente, no entanto, descobrimos que a única conexão que conhecemos é aquela que se dá no pensamento.

Aqui, provavelmente, Strawson insistiria: mas é possível supor uma conexão que se dá nos próprios objetos! Consideremos sua observação, admitindo que ela esteja correta, e avaliemos o peso que tem uma suposição como esta, a fim de definirmos seu alcance. Pensemos no seguinte: podemos supor a existência de coisas que, embora sejam desconhecidas, seriam a causa de algum fenômeno observado? É claro que sim. A questão é que, embora possamos supor coisas assim, aquelas suposições que não podem ser submetidas à experimentação simplesmente não podem ser aceitas no domínio das ciências, porque elas são arbitrárias. Este é um dos problemas com a leitura realista: a explicação que ela propõe, ao dizer que há uma causa externa para o mundo das percepções, não pode ser provada experimentalmente, porque extrapola os limites do raciocínio causal.

É claro que, na verdade, a questão poderia ter sido resolvida de uma maneira mais simples. O fato de o homem comum supor que a conexão causal se dá nos próprios objetos, não em sua mente, não precisa ter um significado realista, porque o homem comum supõe que a conexão se dá nos próprios objetos, mas os objetos da experiência comum, como procuramos mostrar no capítulo anterior, são as próprias percepções.

Portanto, podemos supor causas desconhecidas? Podemos. Mas o conhecimento das causas e dos efeitos dos objetos depende completamente da

experiência. A partir do momento em que não é mais possível observar qualquer conjunção constante ou habitual entre objetos, devemos nos calar, pelo menos até o momento em que tornar-se possível observar alguma nova conjunção deste tipo entre eles. Em questões de fato, para que o raciocínio não corra o risco de ser arbitrário e fantasioso, deve restringir-se ao domínio da experiência (e os objetos e poderes causais em sentido realista não pertencem ao domínio da experiência). Por isso, não é possível sustentar que Hume teria uma visão realista das ciências. Acreditamos que o ceticismo humeano, ao orientar que restrinjamos nossas investigações aos objetos da vida comum, corrobora esta tese. A consideração a seguir reforçará o ponto de vista de que, embora possamos supor causas desconhecidas, só devemos insistir sobre nossas suposições se pudermos sujeitá-las à experimentação.

No parágrafo 12 da Seção 4 da *Investigação*, Hume diz:

Reconhece-se que a suprema conquista da razão humana é reduzir os princípios produtivos dos fenômenos naturais a uma maior simplicidade, e subordinar os múltiplos efeitos particulares a algumas poucas causas gerais, por meio de raciocínios baseados na analogia, experiência e observação. (*EHU*. 4. 12).

Em seguida, afirma-se que "devemos nos dar por satisfeitos se, por meio de um cuidadoso raciocínio e investigação, pudermos reportar os fenômenos particulares a esses princípios gerais, ou aproximá-los deles" (*EHU*. 4. 12). Depois, na Seção 7, em uma nota, Hume cita a lei da inércia e a da atração universal dos corpos como exemplos desses princípios ou causas gerais e diz, sobre Newton, que

aquele grande filósofo lançou mão de um fluido ativo etéreo para explicar sua atração universal, embora tenha sido suficientemente cauteloso e modesto para admitir que se tratava de mera hipótese sobre a qual não se deveria insistir sem mais experimentos. (*EHU*. 7. 25).

Hume valoriza a atitude de Newton, que foi modesto e cauteloso, não tendo insistido sobre uma hipótese "sem mais experimentos" (*EHU*. 7. 25).

Retomemos a questão a respeito da ideia de princípio: qual é o conteúdo desta noção? Ela apenas contém a descrição de como uma determinada espécie de fenômeno comporta-se em geral ou, indo um pouco além, ainda sugere a existência de uma causa para essa maneira de comportar-se do fenômeno? É preciso notar, em relação ao problema em questão, que é diferente supor uma causa desconhecida e supor uma causa externa em sentido realista. Newton, no caso citado por Hume, supõe haver uma causa para a atração dos corpos, mas considera que só se deve levar a hipótese do fluido ativo etéreo a sério caso seja possível submetê-la à experimentação. No caso da suposição de que há uma causa externa em sentido realista, coloca-se uma questão que, pela própria natureza do objeto que supõe existir, impossibilita qualquer investigação de sua existência de fato.

Nossa conclusão é que realmente podemos e, de fato, sempre supomos haver uma causa para os eventos que observamos, mas não devemos insistir sobre uma suposição como esta se não pudermos submetê-la a um processo de investigação experimental. Como vimos no capítulo anterior, a hipótese da existência de objetos externos não pode ser investigada experimentalmente. Da mesma forma, a hipótese de um poder causal em sentido realista também não pode ser investigada, porque supõe-se, neste caso, que o poder causal é algo especificamente distinto das percepções.

4.4 Causalidade e crença

A inferência causal produz a crença na existência de um objeto a partir da constatação da existência de um outro e, além disto, esta crença, em um grande número de casos, pode ser provada verdadeira através da confirmação do acontecimento esperado. A crença na ideia de poder causal não seria, portanto, uma crença epistêmica? Ela não revelaria, de algum modo, a existência de um aspecto da realidade que de outro modo somos incapazes de conhecer, a saber: a existência de um mundo externo em sentido realista? Estas questões são

importantes, porque uma das maneiras pelas quais seria possível atribuir a Hume algum tipo de realismo é entender que certas crenças, como as que nutrimos a respeito dos objetos externos e dos poderes causais, têm valor epistêmico, ou seja, são formas de conhecimento da realidade. A crença originada pelas inferências causais é uma forte candidata a essa posição, se consideramos que é por meio dela que se estabelece uma correspondência entre o modo de operar de nossas mentes e o curso das próprias coisas, como diz Hume (*EHU*. 5. 21) – o que não precisa ser entendido em sentido realista, porque o que é chamado aqui de "as próprias coisas" pode ser entendido como aquelas existências a que temos acesso: as percepções.

Ao lançar um objeto pesado ao ar, acredita-se que ele cairá e, de fato, ele sempre cai. Ou seja, as coisas acontecem conforme é esperado. A crença confirma-se. O que essa correspondência precisamente nos ensina? Primeiro, embora Hume não tenha dito isso, a constatação dessa correspondência só pode derivar da observação. Assim, a ideia de que há essa correspondência entre o mundo e a mente é como a que diz que os eventos que tenho observado constantemente ou habitualmente conjugados continuarão a estar conjugados no futuro, porque ambas estão fundadas no hábito que a mente adquire ao observar a conjunção constante ou habitual dos objetos. Na verdade, as duas ideias são a mesma ideia, porque, acreditar na correspondência entre o modo como a natureza opera e a maneira como a mente age é o mesmo que acreditar que nossas conclusões causais realizar-se-ão. Por sua vez, crer que nossas conclusões causais realizar-se-ão é o mesmo que acreditar que os objetos que tenho observado estar conjugados continuarão a estar conjugados. Quer dizer, trata-se, no fim das contas, em ambos os casos, da crença gerada pela inferência causal.

Essa crença pode ser tomada como epistêmica? Por um lado, vemos que Hume a contrapõe às meras ficções da imaginação. Podemos conceber um cavalo alado, mas não podemos acreditar que ele realmente exista. Mas, ao observar um objeto pesado ser lançado ao ar, acreditamos, inevitavelmente, que cairá. Quer dizer, não se trata de uma mera ficção, decorrente de uma união arbitrária de

ideias. Trata-se da inferência causal, cujo resultado é uma concepção mais vívida de um objeto que temos observado constante ou habitualmente conjugado a um outro, quando da aparição deste.

Hume é claro sobre isso: o que é a crença? Uma concepção mais vívida de um objeto. De onde vem essa vividez? Da vividez com que concebemos um dos objetos da relação, que deve estar presente à memória ou aos sentidos. Essa crença, embora geralmente seja capaz de prever os acontecimentos futuros, é infalível? Não. É demonstrável? Não. Apenas resulta desse processo mental que é a inferência causal e geralmente coincide com os acontecimentos que prevê.

Mas podemos ainda perguntar: a correspondência entre a crença e o acontecimento não pode ser tomada como um critério de verdade? É preciso consentir que sim. A questão é que a verdade desta crença não resulta do conhecimento dos poderes secretos que atuam na natureza, mas resulta de uma espécie de coincidência. Ela só pode ser considerada verdadeira ao vermos que o acontecimento realizou-se. O que não muda, porém, o fato de que a crença não se baseia no conhecimento do modo como a natureza opera, mas resulta da ação do hábito, que é o princípio pelo qual a mente opera nessas ocasiões.

É claro que a crença causal não deixa, de um certo modo, de ser epistêmica, porque, ao falarmos de inferências causais, encontramos-nos no âmbito do conhecimento das questões de fato, que são um dos dois objetos adequados aos limites de nosso entendimento – o outro objeto são as relações de ideias. Mas a crença na existência dos poderes causais não é epistêmica, porque, de fato, os raciocínios causais não são capazes de revelar esses poderes. O que se diz a seguir vem ao encontro desta mesma ideia, ou seja, que não é possível conhecer a existência dos poderes causais.

Na Seção 11 da *Investigação*, depois de um suposto amigo seu apresentar a tese de que não se pode atribuir a Deus um poder maior do que o que se vê no mundo, suposto efeito de sua ação, Hume observa que, na verdade, em casos assim, não é possível estabelecer qualquer inferência causal, porque só

conhecemos uma causa por meio da constatação da habitual conjunção de uma espécie de objetos com outra.

Esse exemplo tem um paralelo com a suposição realista de que o mundo fenomênico é o efeito de uma causa externa desconhecida. Podemos até supor a existência de um mundo externo que é a causa do mundo da experiência. Mas, de fato, não observamos qualquer relação desse mundo da experiência com sua suposta causa externa. Não é possível, portanto, realizar uma inferência causal a respeito disto.

Note-se que aqui também devemos estabelecer uma distinção: a crença que acompanha a inferência causal pode ser considerada epistêmica, porque encontra-se no domínio das questões de fato, genuínos objetos de nosso entendimento. Por outro lado, a crença na existência de poderes causais em sentido realista não é epistêmica, isto é, não é uma forma de conhecimento da realidade, porque ela não se encontra no domínio das questões de fato, assim como não se trata de uma relação de ideias.

Por fim, é preciso considerar ainda uma outra questão: a ideia de que tudo tem uma causa não seria uma forma de conhecimento da existência dos poderes causais? É disto que trataremos a seguir.

4.5 Tudo tem uma causa?

Realmente é difícil negar que Hume esteja supondo a existência de poderes ou forças ao falar que

O cenário do universo está em contínua mutação, e os objetos seguem-se uns aos outros em sucessão ininterrupta, mas o poder ou força que põe toda essa máquina em movimento está completamente oculto de nossa vista e nunca se manifesta em nenhuma das qualidades sensíveis dos corpos. (*EHU*. 7. 8).

Mas não somos capazes de saber nem mesmo se estes poderes realmente existem. Ou somos? Supor que a causa dos fenômenos seja uma divindade, a

matéria, um eu transcendental ou qualquer outra coisa determinada pode ser uma ação arbitrária da mente. Todavia, é possível supor apenas que, se algo acontece ou existe, necessariamente tem uma causa? Em outras palavras, a pergunta é: tudo tem uma causa? Esta pergunta é importante, porque, se tudo tem, necessariamente, uma causa, a suposição de que há uma causa para o mundo fenomênico não seria arbitrária, mas, ao contrário, seria uma genuína forma de conhecimento. Está claro que aqui também necessitamos estabelecer a distinção entre a noção realista de causa e a ideia de causa enquanto uma relação que pode ser observada entre dois tipos de objetos.

Na *Investigação*, Hume diz:

Se lhe pergunto por que acredita em algum fato particular que está relatando, você terá de fornecer-me alguma razão, essa razão será algum outro fato conectado ao primeiro. Mas, como não se pode proceder dessa maneira *in infinitum*, você deve chegar por fim a algum outro fato que esteja presente à memória ou aos sentidos, ou então admitir que sua crença é inteiramente infundada. (*EHU*. 5. 7).

Sabemos que esse tipo de raciocínio, o causal, não pode ser estabelecido para o caso dos objetos externos realisticamente entendidos. Não somos, por meio de uma inferência causal, capazes de conhecer nem sequer sua existência, porque a inferência causal só pode ser estabelecida quando observamos a conjunção constante ou habitual dos objetos. Nenhuma conjunção pode ser observada entre os fenômenos e os objetos externos. Assim, a ideia de que tudo tem uma causa, se essa causa é entendida realisticamente, não pode ser fundamentada na experiência, porque não é possível realizar uma inferência causal neste caso. Um poder causal entendido realisticamente seria uma existência externa. Por isso, se a ideia de que tudo tem uma causa for entendido de modo realista, ela torna-se uma ideia que, embora trate de uma questão de fato, de existência, não pode ser submetida à investigação experimental, a única que nos capacita a conhecer questões deste tipo.

A ideia de que tudo tem uma causa, se entendida realisticamente, não vem da experiência, portanto. Se não vem da experiência, deve ser demonstrativamente verdadeira ou simplesmente devemos admitir que não é possível ter qualquer certeza a respeito desta questão. Demonstrativamente verdadeira, sabemos que ela também não é. O que Hume afirma no *Tratado* sobre a ideia de tudo ter uma causa não ser demonstrável vale também para o caso em que se entende realisticamente a noção de causa. É o que mostraremos a seguir. Depois, tentaremos esclarecer qual é, para Hume, o verdadeiro significado do princípio de que tudo tem uma causa.

Hume nega qualquer possibilidade de demonstração da ideia de que tudo tem uma causa. A resposta de Hume sobre a origem deste princípio é, na verdade, que sua origem é a mesma de nossas inferências causais: a experiência. Hume diz, no *Tratado* (*THN*. 1. 3. 3. 9), que a mesma resposta serve para as duas questões, a saber: como a experiência dá origem ao princípio de que tudo tem uma causa e por que realizamos inferências causais?

Por que realizamos inferências causais? Porque nossa mente é levada, pelo hábito, adquirido após a observação da conjunção constante entre dois tipos de objetos, a acreditar na existência de um mediante a presença do outro. Mas, notem, dizer que tudo tem uma causa é o mesmo que dizer que, de objetos observados constantemente conjugados com outros, sempre inferimos a existência de um a partir da constatação da existência do outro? Consideremos o caso de, mesmo após um único experimento, ser possível estabelecer uma inferência causal, abordado por Hume em meio a sua reflexão sobre a causalidade no *Tratado*. Acreditamos que o exame deste caso nos auxiliará a compreender a questão em consideração.

Hume diz que a mente, em determinadas condições, mesmo após a realização de um único experimento, "quando do aparecimento da causa ou do efeito, é capaz de inferir a existência de seu correlato" (*THN*. 1. 3. 8. 14), o que parece mostrar que a crença, neste caso, não deriva do hábito, dado que o hábito não pode nascer da consideração de um único caso. Mas, na verdade, a

dificuldade é apenas aparente para Hume, porque, "embora estejamos aqui supondo ter tido apenas uma experiência de um efeito particular, tivemos milhões para nos convencer do princípio de que *objetos semelhantes, em circunstâncias semelhantes, produzem sempre efeitos semelhantes*" (THN. 1. 3. 8. 14). Ou seja, a experiência nos ensina, de um modo geral, que as causas são sempre seguidas de seus efeitos e que os efeitos resultam sempre de uma causa, isto é, que a existência de um dos correlatos está ligada à existência do outro.

Portanto, dizer que o princípio de que tudo tem uma causa vem da experiência significa que, para toda causa, há sempre um efeito e que o hábito ou costume gerado pela observação de milhões de casos de conjunção constante ou habitual entre objetos nos leva a acreditar que uma causa estará sempre acompanhada de seu efeito e o efeito de sua causa.

A ideia de que tudo tem uma causa é, portanto, assim como as inferências causais, resultado do hábito adquirido por meio da experiência. Todavia, é preciso, como dissemos, fazer uma distinção. A suposição de que um fenômeno tem uma causa encontra-se no âmbito do que Hume chama de questões de fato. Isto é, faz parte da investigação experimental levantar hipóteses sobre as causas dos fenômenos. O problema é que, no caso da suposição realista de que a causa do mundo fenomênico está fora dele, propõe-se uma questão de fato que é insolúvel. Em casos como este, em que a hipótese levantada foge completamente do domínio de nosso entendimento e de nossa experiência, não se deve insistir. Portanto, ao acreditarmos que tudo tem uma causa, não estamos diante de uma crença realista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos no capítulo 1 deste trabalho, uma das principais questões postas em discussão pelas novas leituras é: a teoria das ideias permitiria que as ideias de existência externa e de poder causal fossem consideradas inteligíveis? Esta questão, por sua vez, leva a uma outra, tão importante quanto a primeira: esta inteligibilidade, se admitida, elevaria essas ideias ao estatuto de conhecimento?

Nossa posição diante desse problema é a seguinte. Acreditamos que, em um sentido mais fraco, a suposição da existência dos objetos externos realmente pode ser considerada inteligível, porque, quando Hume afirma que a existência de objetos especificamente distintos de nossas percepções é uma questão de fato, na medida em que a questão pode ser colocada, é preciso admitir que ela é inteligível. Além disto, é preciso admitir que há uma ideia realista de objeto aqui: alguma coisa especificamente distinta de nossas percepções. É claro que esta ideia é totalmente negativa. O que seria um objeto realisticamente entendido? Algo especificamente *distinto* de nossas percepções. Portanto, na medida em que é possível referir-se a algo assim, é preciso aceitar que estamos diante de uma ideia inteligível, ainda que sua inteligibilidade seja de um tipo diferente daquela que as ideias concebidas segundo o princípio da cópia possuem. O mesmo acontece com a ideia de poder causal: é possível referir-se a algo (independente da mente) na causa que a torna apta a necessariamente produzir seu efeito. Temos uma ideia realista de conexão causal aqui. É possível referir-se a algo assim. Deste modo, a ideia é inteligível.

No entanto, como procuramos mostrar no capítulo 2, em que consideramos o ponto de vista de Strawson, a inteligibilidade das noções de existência externa e de poder causal não implicam conhecimento da existência externa e da existência de poderes causais. Embora possamos admitir que as ideias de existência externa e poder causal sejam inteligíveis em um sentido mais fraco, nós não conhecemos e não seria possível conhecer a existência de objetos externos e poderes causais em

sentido realista. Portanto, ainda que a questão possa ser colocada, ela sempre permanecerá sem resposta. Isto, porque, embora seja uma questão de fato se existem coisas externas, é uma questão de fato que não pode ser investigada.

Além disso, é preciso considerar que o conhecimento humano, na perspectiva de Hume, não depende da existência de um mundo externo e, na verdade, quando Hume diz que sempre supomos haver um mundo externo, ele não está falando de um mundo externo em sentido realista. Quando Hume fala em mundo externo ou em objetos externos, ele está falando daquelas percepções a que atribuímos, por força de um princípio da imaginação, uma existência contínua e distinta. Mas isto não é o mesmo que referir-se aos objetos externos em sentido realista? Acreditamos que não é, porque o realista sustenta a dupla existência dos objetos, ou seja, para ele, os objetos são, por um lado, objetos independentes da mente, e, por outro, são percepções, enquanto que a noção de existência externa a que Hume refere-se não supõe uma dupla existência. Hume diz com toda a clareza que o vulgo, ao supor a existência de um mundo externo, não está supondo uma dupla existência. Quando os homens comuns supõem a existência externa, eles, guiados por um princípio da imaginação, estão supondo, na verdade, que certas percepções continuam a existir mesmo depois que deixam de ser percebidas, o que é diferente de supor que, além da percepção, há um objeto independente especificamente distinto dela, mas assemelhado a ela e que é a sua causa.

Outra questão importante é: qual é a posição de Hume, enquanto filósofo, diante das crenças naturais? O que nos leva a perguntar também: qual é exatamente a relação entre filosofia e senso comum no pensamento de Hume? Esta relação é mediada por seu ceticismo. Sabemos que Hume nega a possibilidade de um ceticismo radical e defende um ceticismo moderado. Esse ceticismo moderado, por sua vez, mantém uma estreita relação com seu naturalismo. Qual é precisamente esta relação?

Para os neo-humeanos, como vimos, o projeto naturalista tem um papel normativo e epistêmico sobre o projeto cético, isto é, as crenças naturais seriam

não apenas recomendadas por Hume, mas tratadas por ele como conhecimento. O ponto mais importante aqui é que as crenças na existência externa e no poder causal em sentido realista não são as crenças naturais. As crenças naturais são a crença na inferência causal (quer dizer, a crença em que uma causa será sempre acompanhada de seu efeito e vice-versa), e a crença na existência contínua e distinta de certas percepções, enquanto que a crença realista é depositada sobre a ideia de que existe alguma coisa especificamente distinta das percepções e que existe também alguma coisa na causa, cuja existência é independente da mente, que a capacita a produzir necessariamente seu efeito.

É importante distinguir estas noções. As noções que surgem de um processo natural de operação do entendimento correspondem às crenças naturais. São as crenças na existência contínua e distinta de certas percepções e na inferência causal, como expomos acima. A crença realista na existência de algo especificamente distinto das percepções que seria assemelhado a elas e seria também a causa delas e a crença realista na existência dos poderes causais não decorrem de um processo natural de operação do entendimento. Como buscamos mostrar no capítulo 3, a crença na existência externa em sentido realista decorre de uma reflexão filosófica em que se procura conciliar nossa crença na existência contínua e distinta de certas percepções, que é uma crença natural, com a constatação filosófica de que todas as percepções são, na verdade, existências descontínuas e dependentes. Do mesmo modo, é preciso distinguir a crença natural na inferência causal da explicação realista da conexão causal. Hume não se compromete com a explicação realista da conexão causal que observamos entre os objetos, porque não há fundamento epistêmico para este comprometimento, isto é, não é possível saber se há ou não há poderes causais no mundo.

Por fim, precisamos responder a seguinte objeção, levantada por Strawson (2000) contra a interpretação tradicional: quando a interpretação padrão declara que a causação é apenas sucessão regular, está dizendo que tudo o que existe é tudo o que pode ser pensado. Da mesma forma, segundo Strawson (2000), quando a interpretação padrão do problema da existência externa declara que tudo o que

existe são nossas percepções, está cometendo o mesmo erro: extrair, da impossibilidade de saber, a impossibilidade de existir. A esta objeção, respondemos o seguinte: é verdade que Hume não está negando a existência de um mundo externo em sentido realista, mas ele está negando a possibilidade de conhecermos um mundo assim. Nem a inteligibilidade das noções realistas de existência externa e poder causal, nem o naturalismo de Hume garante o caráter epistêmico da crença em objetos e poderes em sentido realista.

Para Strawson, o raciocínio por trás da leitura padrão é o seguinte. (1) Tudo o que podemos saber sobre a causação nos objetos é que ela é a sucessão regular das percepções e, sobre os próprios objetos, é que eles são percepções. (2) Se isto é verdade, então é verdade também que a causação significa apenas sucessão regular e o termo objeto significa apenas percepção. (3) Se é verdade que a causação significa apenas sucessão regular e o termo objeto significa apenas percepção, então é verdade também que a causação é apenas sucessão regular e os objetos são apenas percepções. Afirmamos que, pelo menos, não é necessário que se entenda a perspectiva não realista desta maneira. A noção de inteligibilidade aplica-se tanto aos poderes causais quanto aos objetos externos. Para Strawson, segundo a leitura padrão, da constatação da ininteligibilidade de certas noções, como é o caso com a noção de existência externa, conclui-se que se está falando de algo inexistente. O que Strawson sustentará é que, da constatação de ininteligibilidade, não resulta a constatação de não existência. O ponto sobre a existência dos objetos e poderes em sentido realista é que não se pode conhecê-los. Admitimos que isto não implica a não existência deles. A questão é que é totalmente indiferente a existência ou não existência deles para nosso conhecimento do mundo, quer dizer, nosso conhecimento não depende em nada da existência ou não existência de coisas externas em sentido realista.

Para concluir, é preciso, finalmente, avaliar a opção metodológica que fizemos. Procuramos, ao longo de nossa tentativa de interpretação das ideias de Hume, dar prioridade à *Investigação*, seguindo, assim, a orientação de Strawson, que afirma que muitos erros são cometidos por se dar prioridade ao *Tratado*.

Nossa constatação, no entanto, é que adotar esse método não leva necessariamente a uma recusa das interpretações mais tradicionais ou não realistas. Observamos que não há qualquer mudança de opinião em relação às teses examinadas, isto é, que o que encontramos na *Investigação* é o que encontrávamos no *Tratado*. Por todas as razões expostas, ousamos sustentar que não é possível atribuir a Hume um realismo sobre as noções de existência externa e poder causal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AYERS, Michael. Natures and laws from Descartes to Hume. In: *The Philosophical Canon in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: Essays in Honour of John W. Yolton*. G.A.J. Rogers and S. Tomaselli (Ed.). Rochester, NY: University of Rochester, 1996. p. 83-101.

BELL, Martin. Sceptical doubts concerning Hume's causal realism. In: READ, Ruppert; RICHMAN, Kenneth A. (Ed.). *The New Hume Debate*. London: Routledge, 2000. p. 122-137.

BERKELEY, George. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. vol. 2. A. A. Luce and T. E. Jessop (Ed.). London: Nelson, 1949.

_____. *Três diálogos entre Hylas e Philonous*. Eduardo Salles O. Barra (Org.). Tradução de Luciano Ezequiel Kaminski, Andrea Cachel e Ariosvaldo Kiister Siqueira. Curitiba : UFPR. SCHLA, 2012. (Traduzindo: Textos filosóficos na sala de aula)

BLACKBURN, Simon. *Essays on Quasi-realism*. New York: Oxford University, 1993.

BROUGHTON, Janet. Hume's Ideas about Necessary Connection. In: *Hume Studies*, v. 13, n. 2, p. 217-244, 1987.

BUCKLE, Stephen. *Hume's Enlightenment Tract: The Unity and Purpose of "An Enquiry concerning Human Understanding"*. Oxford: Clarendon, 2001.

CACHEL, Andrea. Crença no mundo exterior: um diálogo entre Hume e Berkeley. In: *Princípios*, Natal, v. 14, n. 21, jan./jun. 2007, p. 125-146.

CARMAN, Cristián Carlos. "Realismo científico" se dice de muchas maneras, al menos de 1111: una elucidación del término "realismo científico". In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 3, n.1, p. 43-64, 2005.

CHAKRAVARTTY, Anjan. Scientific realism. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Methaphysics Research Lab, Stanford University, 2016. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/scientific-realism/>>. Acesso em: 13 jan. 2017.

CHIBENI, Silvio Seno. Hume e as Bases Científicas da Tese de que Não Há Acaso no Mundo. In: *Principia*, 16, 2, 229–254, 2012.

COSTA, Michael J. Hume and causal realism. In: *Australasian Journal of Philosophy*, v. 67, n. 2, 172-190, 1989.

COVENTRY, Angela. *Hume's Theory of Causation: A Quasi-Realist Interpretation*. London: Continuum, 2006.

CRAIG, Edward J. Hume on causality: projectivist *and* realist? In: READ, Ruppert; RICHMAN, Kenneth A. (Ed.). *The New Hume Debate*. London: Routledge, 2000. p. 113-121.

_____. *The Mind of God and the Works of Man*. Oxford: Claredon, 1987.

FLAGE, Daniel. Relative ideias re-viewed. In: READ, Ruppert; RICHMAN, Kenneth A. (Ed.). *The New Hume Debate*. London: Routledge, 2000. p. 138-155.

GARRETT, Don. A Small Tincture of Pyrrhonism. Skepticism and Naturalism in Hume's Science of Man. In: SINNOT-ARMSTRONG, W. (Org.). *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford: Oxford University, pp.68-98, 2004.

_____. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University, 1997.

HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. T. L. Beauchamp (Ed.). Oxford: Oxford University, 1999.

_____. *A Treatise of Human Nature*. David Fate Norton and Mary J. Norton (Ed.). Oxford: Oxford University, 2000.

_____. *A Treatise of Human Nature*. L. A. Selby-Bigge (Ed.). 2.ed. Oxford: Clarendon, 1978.

_____. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Edunesp, 2002.

_____. Uma Investigação Sobre o Entendimento Humano. In: *Investigações Sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Edunesp, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de M. P. dos Santos e A. F. Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Critique of Pure Reason*. 2nd ed. Trans. Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1933.

KAIL, P. J. E. *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. Oxford: Oxford University, 2007.

_____. Projection and Necessity in Hume. In: *European Journal of Philosophy*, 9, pp. 24–54.

KEMP SMITH, Norman. The Naturalism of Hume. In: *Mind*, 14, 149-73 and 335-47, 1905.

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

KIRKHAM, Richard L. *Theories of Truth: A Critical Introduction*. Cambridge, Massachusetts: MIT, 1995.

KRIPKE, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell, 1982.

LIVINGSTON, Donald. *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago: University of Chicago, 1984.

LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. P. H. Nidditch (Ed.). Oxford: Clarendon, 1975.

LOEB, L. E. Hume on stability, Justification, and Unphilosophical Probability. In: *Journal of the History of Philosophy*. 33, 1, 1995, p. 101-132.

_____. *Stability and Justification in Hume's Treatise*. Oxford: Oxford University, 2002.

MARQUES, José Oscar de Almeida. Nota a esta edição. In: *Investigações Sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Edunesp, 2003.

MILLICAN, Peter. Hume, Causal Realism, and Causal Science. In: *Mind*, v. 118, n. 471, p. 647-712, 2009.

MONTEIRO, João Paulo. *Hume e a Epistemologia*. São Paulo: Unesp, 2009.

_____. O PRINCÍPIO DE HUME. In: *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso, 2003.

PASSMORE, John. *Hume's Intentions*. Cambridge: Cambridge University, 1952.

POPKIN, R. David Hume: his Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism. In: CHAPPELL, V. C. (Ed.). *Hume: a Collection of Critical Essays*. Garden City: Doubleday, 1966.

_____. *The High Road to Pyrrhonism*. San Diego: Austen Hill, 1980.

QUINTERO, Daian Tatiana Flórez. ¿Exige el Realismo Científico un compromiso com la Teoría Correspondentista de la Verdad? In: *Praxis Filosófica*, n. 34, enero-junio, 2012, p. 11-23.

READ, Ruppert; RICHMAN, Kenneth A. (Ed.). *The New Hume Debate*. London: Routledge, 2000.

REID, Thomas. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sens*. Derek Brookes (Ed.). Edinburgh: Edinburgh University, 1997.

RICHMAN, Kenneth A. Introduction. In: READ, Ruppert; RICHMAN, Kenneth A. (Ed.). *The New Hume Debate*. London: Routledge, 2000. p. 1-15.

STRAWSON, Galen. David Hume: Objects and Power. In: READ, Ruppert; RICHMAN, Kenneth A. (Ed.). *The New Hume Debate*. London: Routledge, 2000. p. 31-51.

_____. *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*. rev. ed. Oxford: Oxford University, 2014.

STROUD, Barry. 'Gilding or staining' the world with 'sentiments' and 'phantasms'. In: READ, Ruppert; RICHMAN, Kenneth A. (Ed.). *The New Hume Debate*. London: Routledge, 2000. p. 16-30.

WINKLER, Kenneth P. The New Hume. In: READ, Ruppert; RICHMAN, Kenneth A. (Ed.). *The New Hume Debate*. London: Routledge, 2000. p. 52-87.

WRIGHT, John P. Hume's causal realism: Recovering a traditional interpretation. In: READ, Ruppert; RICHMAN, Kenneth A. (Ed.). *The New Hume Debate*. London: Routledge, 2000. p. 88-99.

_____. *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester: Manchester University, 1983.