

O PROBLEMA DE UMA TEORIA DO SIGNIFICADO EM HUME¹

Marcos Rodrigues da Silva
Univ. Estadual de Londrina

Resumo: Este artigo pretende investigar a distinção metodológica de Hume com relação aos problemas da conexão causal e da justificação da crença.

Palavras-chave: Teoria do significado, David Hume, conexão causal, crença.

Abstract: This paper intends to investigate the methodological distinction provided by Hume about the problems of causal connection and justification of belief.

key-words: Theory of meaning, David Hume, causal connection, belief

¹ Este texto é parte da tese de doutorado do autor, *Breve Jornada Empirismo Adentro*, defendida em fevereiro de 2003 na Universidade de São Paulo (USP), sob orientação de Caetano Ernesto Plastino. Este artigo não seria possível sem as aulas e seminários do professor João Paulo Monteiro, além das entrevistas e troca de correspondência por e-mail. Somente por este contato é que pude perceber as deficiências da leitura empirista contemporânea de Hume, bem como as possibilidades desta outra leitura que aqui estrutura. Neste sentido, a influência do professor João Paulo Monteiro para a redação deste texto foi fundamental ainda que, como é óbvio, nenhuma responsabilidade deve a ele ser atribuída pelos equívocos que este texto apresentar. Além disso, agradeço as contribuições de Eduardo Barra, Silvio Chibeni, José Carlos Pinto de Oliveira, José Chiappin e Franklin Leopoldo e Silva para a redação final deste artigo.

Uma das interpretações tradicionais de um famoso parágrafo da *Investigação sobre o Entendimento Humano*², que é onde se localiza a célebre pergunta de Hume – “de que impressão deriva uma idéia?” (pergunta que serviria para dissipar as dúvidas quanto à significatividade do emprego de certos termos filosóficos) –, seria a de que Hume teria defendido, com esta pergunta, uma teoria do significado a partir de sua teoria das impressões e idéias, onde se enfatizaria a necessária precedência das impressões sobre as idéias. Esta leitura (neste aspecto) restritiva de Hume seria responsável por compreender o filósofo como negando qualquer tentativa de explicação – seja da ciência, das crenças etc – que fizesse uso de algum tipo de mecanismo teórico, pois, se a cada idéia deve corresponder uma impressão, conceitos centrais da filosofia humeana, como o conceito de hábito, seriam conceitos carentes de legitimidade. Eu penso que esta leitura é coerente e possível. Mas ela é coerente com o quê? Ora, eu penso que ela é coerente com uma narrativa diacrônica da história do empirismo, em que Hume seria um dos precursores de uma filosofia que atingiria um invulgar grau de sofisticação com as obras de Carnap, Quine e van Fraassen, para citar alguns. Mas, mesmo que seja inegável que as conquistas empiristas do século XX robusteceram ainda mais as estratégias do programa empirista primevo, isto não parece implicar o comprometimento com a idéia de que este desenvolvimento deveu-se a uma possível reformulação do velho critério empirista de significado que teria sido defendido por Hume. De acordo com esta leitura restritiva, Hume, ao adotar um critério excessivamente rígido para o referendo da legitimidade das idéias, estaria – mesmo em se aceitando que sua inclinação anti-metafísica fosse louvável – eliminando não apenas idéias metafisicamente bizarras, mas igualmente noções científicas decididamente dignas de crédito³.

Neste sentido esta história, ainda que conservadora, seria coerente. Agora, seria ela compatível com o texto de Hume? Perceba-se que o ponto em questão diz respeito ao estatuto que deveria ser atribuído à noção de mecanismos teóricos. De acordo com a interpretação (metacientífica) ortodoxa contemporânea do empirismo, Hume teria sido um dos filósofos que orientou sua filosofia no sentido de não admiti-los, a partir de sua teoria do significado. Mas como compreender certos aspectos da filosofia de Hume, como a já citada teoria do hábito, sem a admissão destes mecanismos? É claro que aqui a opção do comentador é crucial e dramática. Por um lado, poder-se-ia tomar partido por uma interpretação radical do parágrafo da seção II da *Enquiry*. Neste caso, Hume teria sido um empirista belicoso,

² Doravante será citada como *Enquiry*.

³ Não se deve esquecer que Hume, na primeira seção da *Enquiry* (I:7), já se colocava como um filósofo que aceitaria, com certos limites, a metafísica.

cioso ao extremo no uso de mecanismos teóricos para a explicação de nossas crenças sobre a realidade, uma vez que foi categórico em sua problematização da conexão causal: por esta não ser compreendida como uma qualidade sensível, ela não poderia igualmente ser admitida como uma idéia significativa – razão pela qual foi, efetivamente, substituída de forma diligente pela idéia de conjunção constante. Esta opção seria tremendamente simpática a uma interpretação diacrônica da história do empirismo, que seria compreendida como um processo evolutivo, com ciclos bastante determináveis.

De minha parte, penso que a historiografia empirista contemporânea parece não levar em conta um aspecto metodológico decisivo para a interpretação de Hume. O que esta historiografia ignora é que Hume percorre dois caminhos diferentes para tratar de dois problemas igualmente distintos (ainda que relacionados). Em primeiro lugar, é verdade que Hume adotou um imperativo empirista – *enuncie hipóteses de modo que, a cada idéia concebida, se apresente a impressão correspondente*. Mas a pergunta é: *onde* Hume adotou este imperativo? De acordo com a primeira hipótese que procurarei defender, *Hume adotou o imperativo empirista com a intenção de inviabilizar a tentativa daqueles que procurariam mostrar que a conexão causal é uma relação necessária*. Contudo a filosofia de Hume foi além deste problema, pois mesmo que a idéia de conexão necessária não pudesse ser justificada, ainda assim permanecia, para ele, a busca pela justificação de nossa crença nesta conexão que, conquanto injustificada, permanece como uma crença humana. E é neste contexto, no interior de uma filosofia que procura pela *causa* da crença, que parece temerário afirmar que Hume tenha adotado seu imperativo empirista, com o que se segue minha segunda hipótese, que é a de que *Hume, ao postular o hábito como origem de nossas crenças na conexão causal, não estaria a violar seu imperativo empirista, pois o problema foi formulado num âmbito distinto de seu questionamento sobre a necessidade da relação causal*. Uma vez admitidas estas duas hipóteses, creio ser possível então defender a conclusão de que *Hume adotou duas estratégias metodológicas distintas, e, através disto, é possível sim, ao contrário da interpretação contemporânea que vê na filosofia de Hume um empirismo radical, falar, sem qualquer constrangimento, em mecanismos teóricos enquanto entidades explicativas dentro de sua filosofia*. Neste artigo, apresento a origem do problema da conexão causal na filosofia de Hume e defendo, a partir da exposição deste problema, minha primeira hipótese. Em seguida argumento que a filosofia de Hume, ao propor um *novo* problema – o problema da crença na conexão causal –, legitimou a introdução de um mecanismo teórico – o hábito. Nesta parte procuro também defender a segunda hipótese mencionada. Por fim, tento mostrar que a interpretação de Hume como um empirista radical fracassa por não tornar clara a distinção metodológica que proponho nesta seção.

1. O problema da conexão causal

Não parece restar dúvida de que a epistemologia de Hume, no tocante ao problema da justificação do conhecimento, é bastante atípica, se tomarmos como modelo as construções metafísicas de outros filósofos. Se lançássemos mão da tradicional oposição entre racionalistas e empiristas, veríamos Hume como um filósofo que nega sistematicamente, ao contrário dos racionalistas, a possibilidade do conhecimento *a priori* das conexões causais que estariam presentes na natureza⁴. As relações causais entre os objetos só podem ser conhecidas mediante a experiência e é somente por essa que podem ser conhecidas. Contudo, como se sabe, a experiência será considerada uma instância teórica insuficiente para justificar o conhecimento da relação causal⁵. Agora, em função destas afirmações iniciais, que compreendem o conhecimento da relação causal como vinculado inequivocamente à experiência e que, além disso, sustentam uma concepção anti-justificacionista do conhecimento, Hume foi um filósofo lido com simpatia por empiristas contemporâneos como Carnap, Popper e Quine. No entanto constata-se, a partir de textos destes, que a filosofia de Hume é vista como uma etapa do empirismo, ou, para usar os termos de Quine, um *milestone*. A importância da filosofia de Hume seria a determinação de que o conhecimento da realidade é sempre conhecimento empírico, e não *a priori*. Contudo alega-se, no interior da interpretação ortodoxa, que Hume teria cometido erros em sustentar uma “teoria do significado” a fim de viabilizar sua posição empirista. Um empirista não precisaria defender uma postura tão comprometedora como a de que *todas* as idéias que possuímos na mente são cópias de impressões, e de que qualquer suspeita que tenhamos quando nos fosse apresentada uma idéia poderia facilmente ser dissipada com a solicitação da impressão correspondente a esta idéia. Além disso, as ciências da natureza são pródigas em construções de explicações de fenômenos naturais que utilizam em grande escala idéias que não possuem um correlato empírico definido. Neste caso, como destituir de significado cognitivo a “falsa” metafísica - como era a recomendação expressa no último parágrafo da *Enquiry* —, e ao mesmo tempo reconhecer que estas explicações (repletas de idéias sem impressões) não deveriam ser lançadas ao fogo (já que não se adequavam ao critério empirista)? Assim, ou Hume está equivocado em pretender desqualificar a metafísica, ou está errado em postular um critério tão rígido quanto o da relação de subordinação das idéias às impressões. Vejamos então como, a partir da análise da relação causal, Hume poderia ser “acusado” de defender uma teoria do significado nos moldes propostos pela interpretação ortodoxa. Pois, como argumenta Loeb (sem se referir ao que denomino de interpretação ortodoxa),

⁴ Para Hume, como todos sabem, o conhecimento *a priori* só é possível nas ciências demonstrativas.

⁵ Mesmo a crença, como será visto adiante, não será justificada pela experiência.

“existem (...) uma série de *puzzles* acerca do desenvolvimento de Hume de sua teoria do significado. Como uma observação geral, seus argumentos destrutivos para a *meaninglessness* caracteristicamente são superficiais: eles tendem a ocupar parágrafos isolados⁶, amiúde preenchidos com desafios retóricos, mas deficientes para sustentar um argumento” (cf. Loeb 2001:146).

A noção central para a compreensão do problema da relação causal em Hume, acredito, coloca-se na desvinculação epistemológica das idéias de causa e efeito. Elas são, efetivamente, idéias distintas, embora o entendimento vincule-as de forma brutalmente inexorável, fornecendo a impressão de que são idéias que possuem um vínculo necessário. Mas, como se sabe, *necessidade* é um modo de compreender a relação entre objetos que implica na imposição da contradição do fenômeno caso este se comporte de forma a não preservar a conjunção familiar observada. Contudo é possível pensar, sem contradição, que uma afirmação contrária à verdade de uma questão de fato, ainda que também não seja demonstrável, seja admitida sem maiores problemas (cf. Penelhum 1975:39). Assim, se a chama e o calor parecem ser idéias indissociáveis, pois o aparecimento da primeira desperta em nós o sentimento de expectativa do segundo, importa então explicar por que o entendimento assim as considera. (E é aqui que a hipótese do hábito terá de suprir uma lacuna explicativa na filosofia humeana.) Mas como formamos a idéia de necessidade? Ora, considerando que toda idéia deve ser cópia de uma impressão, parece bizarro pretender justificar o aparecimento desta idéia, na medida em que seria pouco provável que ela tenha se originado de alguma impressão. Não obstante, duas passagens do *Tratado sobre a Natureza Humana*⁷ podem ser articuladas para tornar isto plausível. Em primeiro lugar, na seção II da primeira parte do primeiro livro, Hume admite a existência de impressões da reflexão, que seriam impressões que não surgiriam (ao contrário das impressões do outro tipo, as impressões da sensação) originariamente na alma. Elas iniciariam como uma impressão da sensação (por exemplo, o calor), mas transformar-se-iam em idéias. Quando esta idéia retorna à alma produz então uma nova impressão (por exemplo, de medo). Agora, como é possível explicar que a impressão original do calor contenha em si a impressão do medo? (Além disso, como argumenta Hume, a impressão da reflexão é posterior à impressão da sensação.) Do mesmo modo, a necessidade não é uma impressão da sensação, mas sim uma impressão da reflexão. Assim, não está contida na conjunção constante a impressão da necessidade. Contudo a conjunção constante (uma impressão de sensação, ou um conjunto de impressões de sensação), após tornar-se uma idéia, retorna à alma e dá origem a uma impressão de reflexão. Uma impressão de reflexão, no caso, seria a da necessidade. Por aí se vê que, em primeiro lugar, não há ilegiti-

⁶ A expressão “parágrafos isolados” resulta da tradução de “*single paragraphs*”, e quer significar que tais parágrafos não possuem conexão com o resto da obra de Hume. Talvez seja o caso do célebre parágrafo da *Enquiry*.

⁷ Doravante será citado como *Treatise*.

timidade na utilização do termo “necessidade”, enquanto considerado uma impressão de reflexão; e, em segundo lugar, que a própria idéia de necessidade se torna compreensível (ainda que não podendo ser justificada), pois ela será uma propriedade das idéias que permanecem na mente e não uma propriedade dos objetos, como bem argumentará Hume na seção XIV da terceira parte do primeiro livro do *Treatise*. Penso que este argumento de Hume corrobora tanto minha afirmação da articulação da idéia de necessidade com as impressões de reflexão, quanto a afirmação de que a necessidade é uma noção mental, sem nenhuma propriedade objetiva⁸.

Mas por que esperamos que a chama siga o calor? Não seria por qualquer forma de raciocínio demonstrativo pois, se assim o fosse, teríamos razões *a priori* para esperar a ocorrência. Mas como isto implicaria a controversa noção de *necessidade*, Hume não tem a pretensão de aí justificar uma tal expectativa. Além disso, como ele afirma (*Treatise* I:III:VI), “a única conexão ou relação de objetos que nos conduz para além das impressões imediatas de nossa memória e sentidos é a [relação] de causa e efeito”. Em seguida, sustenta que esta idéia (a da relação causal) é derivada da experiência, pois é por ela que sabemos que, por exemplo, a chama e o calor sempre estiveram vinculados causalmente (ainda que não possamos justificar que sempre estarão). Contudo, o que explicaria esta relação? É inegável que estamos diante de um problema: nosso acesso epistêmico limita-se à observação dos dois eventos em sua conjunção constante, e o problema é que esta conjunção constante sugere que, efetivamente, *existe* algo na chama de modo a que ela possa causar o calor. A pergunta filosófica de Hume é: o que *existe* na chama para que ela cause o calor? Qual o *poder* existente na chama (um poder ao qual não possuímos acesso empírico) para que dela surja o calor? Parece bastante claro que a interpretação contemporânea de Hume como um empirista radical encontra aqui uma boa fonte para sua especulação, pois a contundência de seu argumento é inequívoca: ele está efetivamente a rejeitar, com base em sua teoria empirista, que a idéia de conexão necessária – sustentada por sua vez na idéia de poder – é carente de significado. O poder não é uma qualidade sensível e por isso não pode ser admitido como uma entidade explicativa. Desta forma, o famoso imperativo empirista - *enuncie hipóteses de tal forma que*,

⁸ Afirma Hume que “a idéia de necessidade nasce de alguma impressão. Não existe impressão transmitida por nossos sentidos que possa fazer surgir esta idéia. Portanto, ela deve ser derivada de alguma impressão interna, ou impressão da reflexão. Não existe impressão interna que tenha qualquer relação com o caso presente, exceto esta propensão, que é produzida pelo costume, de passar de um objeto à idéia de seu acompanhante usual. Esta, portanto, é a essência da necessidade. De forma geral, a necessidade é algo que existe na mente, não nos objetos; nem é possível para nós, alguma vez, formar a mais distante idéia dela, considerada como uma qualidade nos corpos. Ou nós não possuímos nenhuma idéia de necessidade, ou a necessidade nada mais é do que a determinação do pensamento para passar das causas aos efeitos e dos efeitos para as causas, de acordo com a união experienciada” (*Treatise* I:III:XIV).

a cada idéia apresentada, apresente-se igualmente a impressão correspondente à idéia – seria interpretado literalmente e Hume seria, de fato, um empirista radical. Contudo, por tudo que foi dito até aqui, segue-se apenas que Hume é um empirista radical no tocante à sua análise da necessidade da relação causal, pois é nesta análise que pode haver legitimidade na pergunta pela procedência da idéia de conexão causal necessária. Minha primeira hipótese não enunciava mais do que isso, e acho que ela pode até ser considerada como não-problemática. No entanto, como compreender, dentro de uma estrutura empirista radical, uma hipótese que faz referência a uma idéia que não possui uma impressão, como será a hipótese do hábito?

Tratarei agora deste problema, e procurarei mostrar que a hipótese do hábito pode ser legitimada teoricamente por Hume, a despeito de ter defendido uma posição contrária à necessidade da conexão causal. A razão disto, argumento, é que Hume, após ter liquidado as pretensões de necessidade da conexão causal, procurou investigar as razões da crença nesta conexão causal. Desta forma, a alteração da pergunta filosófica justificaria, a meu ver, a mudança metodológica. Neste caso, não faz mais sentido se perguntar pela impressão correspondente à idéia, considerando que esta pergunta era pertinente na medida em que ali se tratava da relação entre objetos. Ao inclinar-se para o problema da crença, Hume pode prescindir de uma análise da relação entre os objetos, centrando-se apenas na tentativa de responder por que as faculdades humanas são dispostas de modo a acreditar na permanência das relações causais observadas. Passo então a esta discussão, pela qual procurarei defender a hipótese de que Hume, ao propor uma nova questão que excedia o problema da conexão causal, a saber, a questão da justificação de nossa crença na conexão causal, modificou a estratégia que utilizara para tratar do problema da conexão causal. Esta hipótese, aproveitando os resultados da discussão estabelecida até aqui, deve sustentar-se numa interpretação anti-instrumentalista de Hume. Mas antes de nos aprofundarmos nesta, é preciso deixar claro o que não parece ser, definitivamente, a intenção de Hume; pois, na medida em que se usa um tal rótulo, efetivamente há uma disposição de enquadrar Hume numa postura filosófica que toma partido diante de uma certa discussão epistemológica. Epistemológica, sem dúvida; mas não metacientífica, o que cria, de início, um problema para as interpretações contemporâneas sobre Hume empreendidas por filósofos da ciência empiristas.

2. O problema da crença na causalidade

Berkeley havia sido (também) um filósofo da ciência. Sua discussão estava inexoravelmente vinculada à sua interpretação da mecânica newtoniana e para ele, como um instrumentalista, esta última não passava de um instru-

mento de predição. Uma construção explicativa profícua, mas que deveria ser interpretada como uma construção matemática; e, em sendo esta última uma construção do espírito, não se poderia falar em correspondência da teoria com alguma coisa como a “realidade externa”. Os conceitos centrais da mecânica newtoniana, na medida em que são apenas construções matemáticas, não revelam as causas dos fenômenos percebidos. A busca da causa não é o *business* da ciência; antes, sua tarefa é “salvar os fenômenos”, explicar o que está dado a partir destas noções úteis, como “força”, “gravidade” etc, sem colocar o problema de saber se estas entidades existem ou não⁹. Para expressar-me em termos humeanos, tais termos seriam idéias sem impressões; portanto, sem nenhuma legitimidade teórica. Ora, Hume parece adotar o mesmo expediente¹⁰. Como então, a partir deste dado constrangedor, da própria letra de Hume, podemos classificá-lo como um anti-instrumentalista? No entanto, Hume, como lembra Stroud (1977:222), parece bem menos inclinado a discussões metacientíficas (ou seja, de interpretações da ciência de sua época) do que estava Berkeley. Mas qual é a garantia que se pode oferecer para esta afirmação? Bem, em nenhum momento estou a negar que é possível *inferir* conseqüências metacientíficas da filosofia humeana. Mas, fosse Hume um filósofo interessado *apenas* em discussões deste tipo, por que daria ele seqüência a uma discussão que não ocorrera a Berkeley? A discussão a que me refiro é

⁹ Para maiores esclarecimentos acerca do instrumentalismo de Berkeley, ver Newton-Smith (1985). Para apropriações da filosofia de Berkeley no debate contemporâneo (em filosofia da ciência), ver Silva (2003).

¹⁰ Compare-se as passagens de Berkeley e Hume respectivamente:

“Quando suportamos corpos pesados, nós mesmos sentimos o esforço, a fadiga e o desconforto. Percebemos também, nos corpos pesados em queda, um movimento de aceleração em direção ao centro da terra; e isto é tudo o que os sentidos nos dizem. Por intermédio do raciocínio, contudo, inferimos que existe algum princípio ou causa do fenômeno, e este princípio é popularmente chamado *gravidade*. Mas, uma vez que a causa da queda dos corpos pesados não pode ser vista nem conhecida, a gravidade, neste sentido, não pode propriamente ser chamada uma qualidade sensível. Portanto, é uma qualidade oculta. Mas dificilmente podemos conceber o que é uma qualidade oculta ou como qualquer qualidade pode agir ou fazer qualquer coisa – de fato não podemos conceber. Desta forma, os homens fariam melhor deixando de lado as qualidades ocultas e prestando atenção apenas aos efeitos sensíveis. Termos abstratos (conquanto possam ser úteis num argumento) deveriam ser descartados nas reflexões e a mente deveria se fixar apenas no particular e no concreto, isto é, apenas nas próprias coisas” (*De Motu* 4).

“(…) a produção de um objeto por intermédio de outro em qualquer instância implica um poder; e este poder está conectado ao seu efeito. Mas já foi provado que o poder não reside nas qualidades sensíveis da causa; e nada além das qualidades sensíveis se apresentam a nós; por que, eu pergunto, em outras instâncias você presume que o mesmo poder ainda exista, apenas a partir da aparência destas qualidades? Seu apelo à experiência passada nada resolve no caso presente; no máximo pode apenas provar que para cada objeto que tenha produzido qualquer outro, estava naquele momento dotado de um tal poder; mas nunca pode provar que o mesmo poder deve continuar no mesmo objeto ou coleção de qualidades sensíveis; e menos ainda, que um poder como este está sempre junto das mesmas qualidades sensíveis” (*Treatise* I:III:VI).

central para a compreensão de Hume como um filósofo anti-instrumentalista e decisiva para que se compreenda – pelo menos a partir dela – sua hipótese do hábito. A proposta de Berkeley limitara-se a apontar uma interpretação possível para a ciência de Newton. Hume, no entanto, apesar de tacitamente apoiar as conclusões instrumentalistas de Berkeley, dá um passo adiante; um passo que não é dado pelo instrumentalista. Este passo está na seguinte pergunta: *qual a causa de nossa crença nas inferências causais?* Ainda que seja impossível concluir pela legitimidade da noção de conexão necessária, acreditamos que dois eventos, que sempre apareceram aos sentidos de forma conjunta, continuarão assim a aparecer; mas qual a razão para esta crença? É interessante percebermos que o autárquico Hume avançara com ousadia, não em relação à filosofia da ciência, mas em relação à epistemologia, um problema que Berkeley não se interessou em discutir¹¹. Nesse sentido, Hume não se vincula ao instrumentalismo de Berkeley pois está, ao fim e ao cabo, comprometido metodologicamente com uma pergunta que é dispensável ao instrumentalista: a pergunta pela causa (seja lá do que for: dos poderes secretos da natureza, ou da origem de nossas crenças).

É importante que se perceba aqui a manifestação da distinção metodológica mencionada. Por um lado, sua pergunta pela impressão da idéia é, de fato, uma pergunta *possível* dentro de sua filosofia; e a concordância de Hume com Berkeley, no que diz respeito à ilegitimidade da idéia de poder, parece ser uma decorrência natural de seu questionamento empirista. Até aqui, portanto, Hume não parece admitir que mecanismos teóricos, como a idéia de poder, sejam compreendidos como alternativas explicativas epistemologicamente viáveis para a solução do problema da conexão causal. Por outro lado, no entanto, Hume admitirá, sim, a infiltração de ao menos um mecanismo teórico em sua filosofia: o hábito (donde se segue que a pergunta pela impressão correspondente à idéia era *possível* naquele contexto mencionado, mas não é uma pergunta *necessária*, se tomamos outros aspectos da epistemologia humeana, e com isso adentrarmos em outro contexto teórico da filosofia humeana). Uma leitura restritiva de Hume poderia objetar que, uma vez que Hume comprometeu-se com uma teoria do significado (na qual a legitimidade das idéias era decorrência imediata do apontamento da impressão correspondente), então o hábito não poderia figurar como uma idéia legítima. No entanto, argumento, esta objeção não leva em conta o problema filosófico ulterior que se colocara a Hume após sua percepção de que as conclusões de Berkeley quanto à problematidade da conexão causal estavam corretas. É preciso levar em consideração que, ao

¹¹ Pressuponho aqui (ao menos para fins deste artigo) uma distinção entre filosofia da ciência e epistemologia, na forma como foi proposta por van Fraassen (1985:246). Algo semelhante é ressaltado por Ladyman, Douven, Horsten & van Fraassen (1997: 318), “o empirismo construtivo não é uma epistemologia, mas uma visão do que é a ciência”. Para críticas acerca deste ponto de vista, conferir Churchland (1985), Chibeni (1997), Fine (1986; 2001). Em minha tese de doutorado (capítulo 3) discuto em pormenores a proposta de van Fraassen (Silva 2003).

inviabilizar a possibilidade de justificação da conexão causal enquanto uma relação necessária, Hume, diferentemente de Berkeley, coloca um outro problema, cuja solução se tornará possível a partir de novos parâmetros conceituais. Neste sentido, há um novo problema em jogo, o que justificaria, a meu ver, a adoção de uma nova estratégia argumentativa, visto que não se trata mais da relação entre objetos, mas da natureza da crença. Desta forma Hume não está inserido *apenas* (se é que está, mas deixo este ponto em aberto) numa discussão acerca da ciência de sua época. Além disso, Hume está *também* preocupado com a causa de nossa crença acerca desta conexão que não pode ser justificada, mas que se apresenta a nós, apesar de tudo, como uma conexão. Pois, como argumenta Stroud (1977:69), "quando obtemos uma impressão de A, não apenas obtemos uma idéia de B – efetivamente somos levados a acreditar que B ocorrerá. Esta é a inferência que Hume deseja explicar. Tudo o que tem sido explicado até aqui é o porquê da idéia de B surgir na mente. A explicação adicional de Hume de como uma crença real surge é, inicialmente, uma explicação de como acreditar em alguma coisa difere de apenas ter uma idéia desta coisa. Acreditar envolve ter uma idéia, mas é também algo mais". Este algo mais, como se sabe, será o hábito.

Para Hume, a causalidade poderia ser considerada uma relação filosófica, mas igualmente uma relação *natural*, ou seja, uma relação que não dependeria da análise filosófica e seria, outrossim, um processo que não dependeria do raciocínio (seria um processo natural). Ora, o que fornece a possibilidade de compreendermos a realidade é um processo de raciocínio – a inferência causal; e, no interior da investigação sobre esta, Hume aplicou de forma inapelável sua teoria das idéias, em que a pergunta da procedência das idéias era sem dúvida pertinente. Contudo a questão agora em jogo não diz respeito a saber como interagimos com o mundo, mas a razão mesma de fazermos da forma como é crível supor que fazemos. E ainda que Hume não tenha fornecido uma razão definitiva para a solução deste problema (o hábito será uma hipótese), o que ele estabelece é apenas que a justificativa para o raciocínio acerca daquilo que nos aparece como um fenômeno – e este raciocínio é a inferência causal – não pode ser admitida também como uma forma de raciocínio, e o que "nos habilita a raciocinar acerca do mundo não pode ser ele mesmo o produto de nosso raciocínio" (cf. Mounce 1999:35)¹². Desta forma, esta nova atitude metodológica proposta por Hume é plenamente justificada e, diante deste novo problema, o problema da justificação da crença na conexão causal, não parece sequer fazer sentido a pergunta pela impressão da idéia, pois não estamos mais lidando com a causalidade como uma relação filosófica, mas sim como uma relação natural. Como se pode ver, Hume é um filósofo que não

¹² Sobre isto é importante que se perceba que Hume, até onde o compreendo, jamais negou que nossa atitude frente à relação causal é uma atitude intelectual. Esta questão, na forma de uma dúvida, é expressa por Penelhum (1975:40). Ora, para Hume, a inferência causal é uma forma de raciocínio, conquanto não seja justificada por outra forma de raciocínio. Em outros termos: a inferência indutiva não pode ser justificada pela lógica

poderia ser acusado de abandonar seu leitor sem oferecer-lhe alguma alternativa¹³.

E esta alternativa se localiza em sua teoria do hábito. Ao fim e ao cabo, é o hábito que nos impele a crer em regularidades e, sobretudo, a explicar nossas inferências causais. A experiência pretérita lamentavelmente não pode, por razões lógicas, *garantir* a relação de uniformidade com a experiência futura. No entanto é preciso, até por razões de sobrevivência, lembrar Hume, fazê-las. O mecanismo que garante esta passagem é o hábito (mesmo considerado apenas como uma hipótese). Agora, de acordo com a teoria empirista abraçada por Hume, para que uma hipótese tão decisiva quanto esta fosse dotada de significado, ou seja, para que esta idéia fosse revestida de legitimidade cognitiva, seria necessário, por coerência, que o hábito fosse uma idéia advinda de uma impressão. Em termos claros: o hábito teria de ser uma entidade observável. Aqui Hume poderia, de fato, alegar que o hábito era o produto de experiências observáveis. No entanto ele rejeita, coerentemente, tal estratégia. Em suma: o hábito não é um observável. Neste caso, poderia então adotar outra estratégia, a saber, a de que o hábito seria o princípio substitutivo da razão, e justificaria nossas inferências causais. Mas também não é este o caso. Há ainda uma alternativa: a interpretação naturalista de Hume. Esta interpretação compreende sua filosofia como um projeto de investigação dos limites da razão humana sem qualquer comprometimento com uma “filosofia da ciência”. Esta interpretação pode ser encontrada em Stroud (1977:cap. 10). Para Stroud, Hume não seria o que hoje chamaríamos de “filósofo da ciência”; antes, sua preocupação estaria localizada no estudo da natureza humana (sobretudo em como os sujeitos epistêmicos adquirem uma concepção de mundo). Este estudo adotava uma estratégia empirista, até mesmo porque, para Hume, as questões aqui envolvidas seriam questões empíricas. Para Stroud, isto significaria uma forma de comprometimento com o naturalismo¹⁴, pois “o estudo abstrato de tais coisas como ‘significados’, ‘conceitos’ e ‘princípios’ deveria ser empregado apenas à medida que pudesse estar

dedutiva. Mas isto não a torna irracional. O argumento de Penelhum é de que ou Hume estaria a assumir que as inferências causais são feitas sem raciocínio ou que não possuem garantia racional (*without rational warrant*). Ora, se entendemos “sem garantia racional” como sendo “sem justificação lógica” então é claro que Hume teria optado pela segunda alternativa da disjunção de Penelhum. E o próprio Penelhum, na frase seguinte do parágrafo onde faz este comentário, sugere que a segunda alternativa de sua disjunção parece ser verdadeira, ainda que isto implicasse compromissos psicológicos, antes de lógicos (cf. Penelhum 1975:41).

¹³ De modo algum esta frase pretende sugerir qualquer espécie de superioridade filosófica de Hume sobre Berkeley. Até porque, como procurei tornar claro, as duas filosofias concordam em pontos essenciais. O que ocorre é que são filosofias preocupadas, por vezes (e pelo menos uma destas vezes interessa a este artigo), com problemas bastante distintos.

¹⁴ “Naturalismo”, para Stroud, significa apenas o comprometimento com a idéia de que o homem – enquanto sujeito epistêmico – é um segmento da vida natural.

estabelecido a partir de como as pessoas efetivamente pensam, sentem e agem na vida humana” (Stroud 1977:222). Como argumenta Stroud (1977:222): “Ele não procurava uma ‘análise’ ou uma ‘reconstrução racional’ dos conceitos e procedimentos empregados por seus contemporâneos nas considerações científicas sobre o mundo (...)”. Ora, ainda que Stroud não pareça levar em conta Hume enquanto um filósofo da ciência (o que pode sugerir alguns problemas, sobretudo pelo fato de Hume ter compartilhado com Berkeley algumas questões fundamentais que fazem parte da filosofia da ciência), ele atenta principalmente para o fato de que Hume procurava investigar (também) a ciência da natureza humana, onde a crença na causalidade (ao invés de simplesmente uma preocupação com a justificação da causalidade) era um problema a ser solucionado. Tendo como pano de fundo a hipótese de Stroud, vejamos então a solução de Hume para o problema da admissão da hipótese do hábito.

A mera conjunção constante dos objetos não poderia justificar a conexão necessária entre eles. Contudo, há uma crença na regularidade dos eventos que ainda não foram observados e, sobretudo, uma crença na existência de certos mecanismos teóricos, como a necessidade. Como se justifica esta crença? É importante lembrar que Hume já havia abandonado suas esperanças de encontrar esta justificativa na razão, bem como nos próprios objetos. Neste caso, esta crença deveria se originar de um princípio natural, e é aí que a causalidade se estabelece como uma relação natural (e não filosófica).

Na seção VII da terceira parte do primeiro livro do *Treatise*, Hume define crença como “uma idéia intensa relacionada ou associada com uma impressão presente”. Quando o objeto que denominamos causa aparece aos sentidos, inferimos o aparecimento do segundo. Neste momento a crença surge sem qualquer nova operação da razão, e tem sua origem no hábito (*Treatise* I:III:VIII). No entanto, a crença não é irracional. Como lembra Stroud (alterando o exemplo de Hume, mas extraindo as mesmas consequências de seu exemplo), quando chegamos no limiar de um penhasco não há uma reflexão deliberada no sentido de interromper a caminhada para não cair e sobreviver; naturalmente, há a experiência a ditar a norma para a solução do caso, mas ela é apenas uma das partes de uma conjunção onde “certos princípios ou disposições da mente” concorrerão para a confecção da inferência que nos impede de continuar a caminhada (cf. Stroud 1977:69). Para Hume, deve haver algo como um “instinto natural” (*Enquiry* V:38) a nos guiar na inferência causal, uma espécie de princípio primitivo pelo qual passamos a inferir que causas semelhantes produzirão efeitos semelhantes. É relevante que tenhamos em conta uma questão metafilosófica para a estipulação de um princípio que oriente a inferência causal. Esta questão metafilosófica se torna clara na declarada preferência de Hume por uma filosofia que, ao mesmo tempo em que nega à razão o direito de justificar as inferências causais, não postula um ceticismo que inviabilize tanto a ação quanto a especulação. A preferência de Hume por uma filosofia que explique, dentro de um limite bastante estreito de possibilidades,

o passo ampliativo da observação de conjunções constantes para a inferência acerca da regularidade destas conjunções, é assaz reveladora de uma índole anti-instrumentalista. Deve haver alguma causa para que esta inferência seja efetuada, algum princípio natural que, associado à experiência, permita a confecção da inferência tão necessária à sobrevivência. Além disso registre-se que, como sugeriu Mounce (1999:39), Hume abandona as categorias empiristas, no sentido de que, na sua teoria das idéias, as próprias idéias eram ocorrências mentais; mas a inferência causal exige algo que excede a observação e o “raciocínio explícito” (cf. Mounce 1999:39)¹⁵. A explicação da inferência causal relaciona “o que fazemos e a forma como reagimos a um mundo independente.” (Mounce 1999:39)¹⁶ Assim, Hume parece estar inclinado - considerando i) sua recusa em admitir que a razão forneça garantias para este passo ampliativo da observação passada para as inferências futuras; ii) sua recusa na utilização do princípio de que para cada idéia corresponda uma impressão e iii) seu desejo de justificar, de algum modo, o motivo pelo qual elaborarmos tais inferências causais - a postular algum princípio que atue sobre a natureza humana, impelindo-a a renovar suas crenças de que o futuro será semelhante ao passado. Para Hume, “esse princípio é o costume ou hábito. Com efeito, sempre que a repetição de algum ato particular produz uma propensão de renovar o mesmo ato ou operação sem que sejamos impelidos por qualquer raciocínio ou processo do entendimento, dizemos que essa propensão é um efeito do hábito. Ao empregar esta palavra, não pretendemos dar a razão primária de uma tal propensão. Limitamo-nos a apontar um princípio da natureza humana que é universalmente admitido e bem conhecido pelos seus efeitos” (*Enquiry* V:36).

O hábito seria o princípio regulador de nossas crenças quanto à expectativa de que o futuro assemelhar-se-á ao passado. No entanto, tenha-se claro que o hábito é uma condição de nossas inferências causais, sem o qual não poderíamos, equipados apenas com a experiência passada, inferirmos a regularidade dos processos naturais. Além disso, como lembra Stroud (1977:76), o hábito dá origem à crença, e esta nasce de forma espontânea, como um processo natural. Mas qual o *status* atribuído por Hume

¹⁵ Eu tomo esta afirmação de Mounce, apesar de não me comprometer com sua afirmação de “abandono das categorias do empirismo”, como corroborando minha hipótese de que Hume, ao buscar uma explicação para o fato de que, não obstante todos os problemas advindos da ausência de justificação na inferência causal, ainda assim acreditarmos nela, estaria a propor uma análise que não se pauta pelo rigor de sua teoria das idéias. Quero deixar claro que não interpreto a hipótese de Mounce do “abandono das categorias do empirismo” de forma literal. Até porque, creio que faz parte ainda de uma estratégia do empirismo proceder como Hume procedeu em sua análise da explicação da inferência causal.

¹⁶ O texto de Mounce é importante aqui não apenas para explicitar o que deu origem a esta nota, mas igualmente para acentuar que o anti-realismo de Hume vincula-se antes a uma forma de compreender a natureza do conhecimento que se compromete minimamente com entidades postuladas. Seu anti-realismo é uma postura metodológica, que em nada se refere à tese da negação do mundo externo.

ao conceito do hábito? Não teria este conceito uma raiz metafísica, do mesmo matiz deste ramo do conhecimento que Hume condenará? Como questiona Monteiro (1984:38): “Mas como podia o filósofo saber que o hábito é o princípio produtor das inferências causais? Qual pode ser o fundamento dessa sua pressuposição tão central, que o hábito é o fundamento das nossas induções, uma proposição que ele insiste em apresentar como uma das suas principais descobertas?” Contudo, o próprio Hume, como João Paulo Monteiro, na seqüência de seu parágrafo antes citado torna claro¹⁷, admite o limite e a natureza de sua descoberta: “Talvez não possamos estender mais nosso inquérito para mais longe, ou pretender fornecer a causa dessa causa; mas talvez devamos contentar-nos com ele como o princípio último que podemos determinar de todas as nossas conclusões da experiência. É uma satisfação suficiente que possamos chegar tão longe, sem queixarmo-nos acerca da estreiteza de nossas faculdades, que não nos podem levar além” (*Enquiry* V:36). Para Hume, finalmente, resta adotá-lo como um princípio hipotético, a única forma de explicar por que efetivamente operamos através da indução. Neste caso, o hábito não é o fundamento último do conhecimento humano, mas apenas a hipótese mais razoável que se poderia adotar. Naturalmente, isto é endossado pelo fato de que as hipóteses rivais, para Hume, não resolvem satisfatoriamente o problema (cf. Monteiro 1984:39). Contudo, o hábito não é uma idéia advinda de uma impressão, e não seria uma entidade observável). Ele é uma criação humeana, o produto de uma hipótese que explica a razão de nossas crenças na conexão causal. É a hipótese que Hume oferece ao seu leitor a fim de explicitar a última etapa de sua teoria do conhecimento empirista.

É importante que se perceba que Hume admite, por tudo o que foi dito por volta da metade desta seção - onde estipulei que a mudança metodológica operada por Hume era justificável com base na mudança de objeto, ou seja, não se perguntava mais pela justificação da relação causal, mas pelas razões na sua crença – a utilização de mecanismos teóricos a fim de explicar, não mais a própria relação causal, mas a crença na relação causal. O hábito não foi produto de uma inferência causal; ele é, adotando um vocabulário que não faz mais sentido para tratar deste problema, uma idéia desprovida de impressão. No entanto, ele é admitido e, além disso, é uma hipótese que, na estrutura epistemológica de Hume, funciona igualmente como uma hipótese explicativa, que dá sustentação a boa parte de sua teoria ou ciência da natureza humana.

¹⁷ De acordo com Monteiro (1984:38), “seria em vão que procurássemos tal fundamento na própria teoria humeana da indução: o hábito não é uma causa humeana, e sua descoberta jamais poderia ser confundida com uma inferência indutiva”. Esta passagem não foi citada no texto em função de que, na rolagem do mesmo, o início do parágrafo que encerra com esta citação deveria ser complementado com a citação de Hume. Assim, a questão de Monteiro seria complementada com a resposta de Hume ainda que, como é óbvio, Monteiro já tenha dado a resposta.

Minha primeira hipótese a ser defendida era a de que Hume, ao analisar a teoria da conexão causal necessária, adotou uma estratégia empirista que reivindicava, como um critério a ser satisfeito pelas teorias da causalidade, inclusive a sua própria análise, que a cada idéia correspondesse uma impressão. Minha hipótese foi sustentada a partir da concepção de que a idéia central para esta análise – a idéia de poder – era destituída de uma impressão correspondente e, portanto, destituída de significado. Neste sentido, as interpretações empiristas contemporâneas da filosofia de Hume não deixam de estar corretas, ao menos neste aspecto de sua filosofia. Minha segunda hipótese era a de que, não obstante o fato de Hume ter adotado uma tal teoria do significado, sua filosofia aspirava solucionar uma questão posterior ao problema da conexão causal. Pois, considerando que, para além da conjunção constante dos objetos, nada se poderia inferir dos mesmos em relação a conjunções futuras, seguir-se-ia que todo nosso conhecimento dos eventos futuros (e, sobretudo, dos eventos que foram observados até o presente) não poderia ser justificado. Mas, para Hume, o problema não se encerrava com esta conclusão empirista radical (ou cética), na medida em que outro problema ainda se descortinava em seu horizonte filosófico: o problema de saber a razão pela qual acreditamos que o futuro apresentará regularidades. E, a fim de solucionar este problema, Hume modificou seu método de análise permitindo, a partir desta mudança, a ocorrência de uma idéia que não era produto de uma impressão: o hábito. Mas, mesmo em função de tal procedimento – o de aceitar uma idéia que não possuía o equivalente em termos de impressão –, esta era minha hipótese, Hume não estava a violar seu método empirista, uma vez que a alteração metodológica permitiu que ele adotasse esta hipótese de forma legítima. Portanto parece aceitável, por conta da distinção metodológica proposta, que Hume, ao contrário do que sustentam as interpretações empiristas contemporâneas, permite sim a introdução de mecanismos teóricos a fim de *explicar* (ainda que talvez não a fim de *justificar*) nossas crenças. E o faz, como procurei mostrar, sem violar seu método empirista. O problema com estas interpretações de Hume se encontra, acredito, na ausência da distinção entre a utilização do método empirista que exige o critério de significatividade para aceitação de idéias e a utilização do método que investiga a justificação de nossas crenças causais.

Por fim, se as considerações da segunda seção são razoáveis, então o estigma semântico dos empiristas parece, se não desaparecer, ao menos ser eclipsado em função dos argumentos de Hume em sua defesa da hipótese do hábito. Isto é extremamente decisivo para o problema do significado cognitivo da ciência, no qual pugnam empiristas e realistas. Infelizmente, os limites deste artigo impedem-me de considerar este problema.

Bibliografia

- G. BERKELEY (1951), *De Motu*, in: The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne [ed. A. Luce, T. Jessop]. Nendeln: Kraus.
- S. CHIBENI (1997) , “Realismo Científico Empirista?”, in: *Principia* 1 (2).
- P. CHURCHLAND (1985), The Ontological Status of Observables: In Praise of the Superempirical Virtues, in: *Images of Science* (ed. P. Churchland & C. Hooker), Chicago: Chicago Univ. Press.
- A. FINE (1986), Unnatural Attitudes: Realist and Instrumentalist Attachments to Science, in: *Mind*, v. XCV, n. 378.
- A. FINE (2001), The Scientific Image Twenty Years Later, in: *Philosophical Studies* 106.
- D. HUME (1952), *An Enquiry concerning Human Understanding*, in: Great Books of Western World, Chicago: Britannica.
- D. HUME, (1978), *A Treatise of Human Nature*. (ed. Selby-Bigge, segunda edição revisada por P.H. Nidditch), Oxford: Clarendon Press.
- J. LADYMAN, I. DOUVEN, L. HORSTEN, B. VAN FRAASSEN (1997), A Defence of Van Fraassen's Critique of Abductive Reasoning: Reply to Psillos, in: *The Philosophical Quarterly*, v. 47, n. 188.
- L. LOEB (2001), Hume's Explanation of Meaningless Beliefs, in *The Philosophical Quarterly* v. 51, n. 203.
- J. P. MONTEIRO (1984), *Hume e a Epistemologia*, Vila Maia: Casa da Moeda.
- H. O. MOUNCE (1999) *Hume's Naturalism*, London: Routledge.
- W. H. NEWTON-SMITH (1985), Berkeley's Philosophy of Science, in *Essays on Berkeley* (ed. Foster, J. & Robinson, H.), Oxford: Clarendon Press.
- T. PENELHUM (1975), *Hume*, London: MacMillan.
- M. R. SILVA (2003), *Breve Jornada Empirismo Adentro*. Tese de doutorado: USP.
- B. STROUD, (1977), *Hume*, London: Routledge.
- B. VAN FRAASSEN (1985), Empiricism in the Philosophy of Science, in *Images of Science* (ed. P. Churchland & C. Hooker). Chicago: Chicago Univ. Press.
- B. VAN FRAASSEN (2001), Constructive Empiricism Now, in *Philosophical Studies*, 106.

Endereço do Autor:
Univ. Estadual de Londrina
Caixa Postal 6001
86051-990 Londrina - PR