

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

EVANDRO DA ROCHA GOMES

**OS PRECURSORES DE DAVID HUME DA CRÍTICA À CAUSALIDADE: A
IMPORTÂNCIA DE JOSEPH GLANVILL**

BRASÍLIA

2014

EVANDRO DA ROCHA GOMES

OS PRECURSORES DE DAVID HUME DA CRÍTICA À CAUSALIDADE: A
IMPORTÂNCIA DE JOSEPH GLANVILL

Monografia apresentada ao Departamento de
Filosofia da Universidade de Brasília, para a
obtenção do grau de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Samuel José Simon
Rodrigues

BRASÍLIA

2014

EVANDRO DA ROCHA GOMES

OS PRECURSORES DE DAVID HUME DA CRÍTICA À CAUSALIDADE: A
IMPORTÂNCIA DE JOSEPH GLANVILL

Monografia apresentada ao Departamento de
Filosofia da Universidade de Brasília, para a
obtenção do grau de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Samuel José Simon
Rodrigues

Aprovada em 01 de julho de 2014

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Samuel José Simon Rodrigues
Orientador
Universidade de Brasília

Prof. Dr. Guy Hamelin
Membro da Banca Examinadora
Universidade de Brasília

AGRADECIMENTOS

Ao meu pai, minha mãe e minha irmã, por terem sempre me apoiado durante todos esses anos, pela ajuda financeira e pelo incentivo aos estudos que recebo desde sempre. Um agradecimento em especial para minha amiga Jéssica Mamédio Arrelaro, por ter compartilhado comigo os sofrimentos e alegrias ao longo do curso de Filosofia. Por fim, um agradecimento ao meu orientador Prof. Dr. Samuel José Simon Rodrigues, pela paciência e incentivo dados nos últimos semestres.

RESUMO

Esta monografia tem como objetivo examinar os antecessores de David Hume e suas possíveis influências na formulação deste filósofo no que concerne a noção de causalidade, particularmente as relações de causa e efeito. Assim, é exposta a teoria do conhecimento de Hume, com o intuito de compreender o papel da causalidade em sua teoria. Joseph Glanvill parece ser uma das mais importantes influências, de modo que é analisada sua teoria do conhecimento, com destaque para a noção de causalidade. Outros filósofos são considerados nesse estudo, com o propósito de confirmar se Glanvill é ou não a grande influência de David Hume para a discussão do problema em questão.

Palavras-chave: Hume, Glanvill, Causalidade, Filosofia.

ABSTRACT

This monograph aims to examine the predecessors of David Hume and the possible influences on the notion of causality, especially the relation of cause and effect. Thus, we expound Hume's theory of knowledge, in order to understand the role of causality. Joseph Glanvill seems to be one of the most important influences. So we analyse his theory of knowledge, emphasizing the notion of causality. Other philosophers are considered here, with the purpose of certifying if Glanvill is or not the great influence of David Hume in this discussion on causality.

Keywords: Hume, Glanvill, Causality, Philosophy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1. O PAPEL DA CAUSALIDADE NA TEORIA DO CONHECIMENTO DE DAVID HUME.....	9
1. 1 O objetivo das <i>Investigações</i> e do <i>Tratado</i>	9
1. 2 A divisão das percepções da mente.....	10
1. 3 As operações do entendimento.....	11
1. 4 As ideias de poder, força, energia ou conexão necessária.....	16
2. A CAUSALIDADE NA OBRA DE JOSEPH GLANVILL COMPARADA COM A DE DAVID HUME.....	22
2. 1 Quem foi Joseph Glanvill?.....	22
2. 2 A teoria do conhecimento de Joseph Glanvill.....	23
2. 3 A causalidade em Joseph Glanvill e a causalidade em David Hume.....	30
3. OUTRAS POSSÍVEIS INFLUÊNCIAS DE HUME PARA O PROBLEMA DA CAUSALIDADE.....	33
3. 1 Dificuldades quanto às fontes para o argumento de Hume.....	33
3. 2 Luciano de Samósata e a teoria epicurista.....	34
3. 3 Platão e a alegoria da caverna.....	35
3. 4 Sexto Empírico e o pirronismo.....	36
3. 5 Nicolau de Autrecourt e al-Ghazali.....	41
3. 6 John Locke.....	43
3. 7 Nicolas Malebranche.....	46
CONCLUSÃO.....	50
REFERÊNCIAS.....	53

INTRODUÇÃO

A concepção de causalidade derivada de Hume é, ainda hoje, a mais amplamente aceita pelos que estudam o tema da causalidade e teve grande importância no desenvolvimento do positivismo lógico e seus desdobramentos até os dias atuais. Descartes implicitamente utiliza o princípio, mas com a crítica de Hume o sistema cartesiano sofre sérias dificuldades, sobretudo porque o sistema afirma a existência de ideias inatas, o que Hume nega. Ao demonstrar que nenhuma dedução *a priori* pode tornar previsível um efeito qualquer, conclui-se que as ciências empíricas não podem exibir certezas, pois a causalidade, o condicionamento, a indução, a probabilidade são fundamentais nas investigações científicas.

Kant resgatará o sistema cartesiano, buscando resguardar e resgatar a perenidade da física newtoniana, transformando a causalidade numa categoria, isto é, num conceito *a priori* do intelecto, aplicável a um conteúdo empírico e determinante da conexão e da ordenação objetiva desse conteúdo. Entretanto, quando Kant diz que a natureza nunca poderá desmentir o princípio de causa porque, para ser natureza, deve ser pensada como natureza e a causalidade é uma condição do pensamento (KANT, 1974, pp. 146-147), só está dizendo que a natureza, para ser natureza, deve ser organizada pelas relações causais, isto é, apenas dá uma definição de natureza que já inclui essa relação. Portanto, a solução kantiana, embora sugerida pela exigência de salvar ou garantir a validade da ciência newtoniana fundada na noção de causa, tem caráter de solução verbal e de dogmatismo camuflado.

O presente trabalho tem como objetivo examinar os antecessores de David Hume (1711-1776) e suas possíveis influências, no que se refere à sua concepção de causalidade. Nesse sentido, Joseph Glanvill (1636-1680) surge como um nome importante. Glanvill foi um escritor, clérigo e filósofo inglês, um dos primeiros membros da Royal Society. Opunha-se à filosofia aristotélica ensinada na sua universidade, Oxford, tendo sido em parte influenciado pelos platônicos de Cambridge. Em seu *Scepsis Scientifica*, pugnou a favor de uma ciência empírica que poderia alcançar uma certeza relativa, mas não a infalibilidade.

Embora Glanvill surja como uma das mais importantes influências, outros pensadores, como Nicolas Malebranche e John Locke, serão considerados nesse estudo. Dessa maneira, essa Monografia apresenta a seguinte divisão: o capítulo 1 tem como objetivo expor a teoria do conhecimento de Hume, de modo a compreender o papel da causalidade em sua teoria, tomando como base as suas obras *Tratado da natureza humana* (1734-37) e *Investigações sobre o entendimento humano* (1748). O capítulo 2 consiste na análise da teoria do conhecimento de Glanvill, com destaque para a noção de causalidade nesse autor. Por fim, o capítulo 3 apresenta

uma breve análise de outras possíveis influências de Hume – como Locke e Malebranche – para o desenvolvimento de sua crítica à causalidade. Na conclusão faz-se um levantamento geral do que foi discutido nos capítulos (sobretudo o terceiro) de modo a mostrar se Glanvill é ou não a grande influência de David Hume para a discussão do problema da causalidade.

1. O papel da causalidade na teoria do conhecimento de David Hume

1.1 Objetivo das *Investigações* e do *Tratado*

A teoria do conhecimento de David Hume é exposta em duas de suas obras, a saber, no *Tratado da natureza humana* e nas *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Nestas obras, Hume tem como objetivo fazer uma filosofia moral, ou ciência da natureza humana. Esta pretensão está relacionada com sua crítica à metafísica.

Hume (2004, p. 26) faz uma objeção ao que ele denomina filosofia profunda e abstrata, dizendo que ela é fonte de erro e incerteza. Percebe-se que aqui repousa uma objeção a uma parte considerável dos estudos metafísicos. Esses estudos, diz Hume:

[...] não são propriamente uma ciência, mas provém ou dos esforços frustrados da vaidade humana, que desejaria penetrar em assuntos completamente inacessíveis ao entendimento, ou da astúcia das superstições populares que, incapazes de se defender em campo aberto, cultivam essas sarças espinhosas impenetráveis para dar cobertura e proteção a suas fraquezas. (HUME, 2004, p. 26).

Hume acredita que o único método de se livrar definitivamente dessas questões é investigar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, com base em uma análise exata de seus poderes e capacidades, que ele não está de modo algum a tratar de assuntos tão remotos e abstrusos. Deve-se dizer que “não é correto supor, como fazem os positivistas, que Hume rejeitou a metafísica; rejeitou apenas a metafísica das escolas, a metafísica teológica e as que segundo ele padeciam das mesmas deficiências” (MONTEIRO, 2009, p. 131). Ele, inclusive, afirma que “devemos dedicar algum cuidado ao cultivo da verdadeira metafísica a fim de destruir aquela que é falsa e adulterada” (HUME, 2004, p.27).

Deste modo, o raciocínio exato e justo seria o único “remédio universal”, apropriado para todas as pessoas e todas as inclinações, sendo que “[...] só ele é capaz de subverter a filosofia abstrusa e o jargão metafísico que, misturados à superstição popular, tornam-na de certo modo inexpugnável aos arguidores negligentes, e emprestam-lhe ares de ciência e sabedoria” (HUME, 2004, p. 28).

1. 2 A divisão das percepções da mente

Hume (2004, p. 33) começa a seção 2 das *Investigações* analisando a considerável diferença entre as percepções da mente quando, por exemplo, o homem sente a dor de um calor excessivo, e quando traz mais tarde essa sensação à sua memória, ou a antecipa pela sua imaginação. Ele percebe que essas faculdades podem copiar ou imitar as percepções dos sentidos, mas jamais podem atingir toda a força e vivacidade da experiência original. Em outras palavras, nunca se atinge um grau de vivacidade capaz de tornar essas percepções completamente indistinguíveis, com exceção dos casos em que a mente está perturbada pela doença ou loucura.

Hume percebe também que se pode observar uma distinção semelhante percorrer todas as demais percepções da mente. Ele cita como exemplo a reflexão sobre nossas experiências passadas, que, apesar de nosso pensamento copiar corretamente os objetos, as cores que emprega são pálidas e sem brilho em comparação com as que revestiram nossas percepções originais.

Hume faz, então, uma divisão de todas as percepções da mente em duas espécies que se distinguem por seus diferentes graus de força e vivacidade. Ele denomina as que são menos fortes e vivazes como *ideias*, enquanto a outra espécie, ou seja, todas as nossas percepções mais vívidas, são denominadas *impressões*.

Em seguida, é analisado a liberdade aparentemente ilimitada do pensamento humano, que escapa a todo poder e autoridade dos homens, assim como está livre até mesmo dos limites da natureza e da realidade. Entretanto, logo percebe-se, após um exame mais cuidadoso, que o pensamento humano está confinado a limites bastante estreitos. O poder da mente consiste meramente na capacidade de compor, transpor, aumentar ou diminuir os materiais que os sentidos nos fornecem. Disto se infere que todas as nossas ideias são cópias de nossas impressões.

Hume (2004, pp. 36-37) dá dois argumentos para provar isto. Em primeiro lugar, quando analisamos nossos pensamentos ou ideias, por mais complexos ou grandiosos que sejam, sempre verificamos que eles se decompõem em ideias simples copiadas de alguma sensação ou sentimento precedente. Em segundo lugar, quando um homem não pode, por algum defeito orgânico, experimentar sensações de uma certa espécie, sempre verificamos que ele é

igualmente incapaz de formar as ideias correspondentes, o que explica, por exemplo, o porquê de cegos não terem a noção das cores¹.

1.3 As operações do entendimento

Após falar sobre a origem de nossas ideias e da divisão das percepções da mente, nota-se que há uma associação entre as ideias, isto é, há um princípio de conexão entre os diversos pensamentos ou ideias da mente, e que, ao surgirem à memória ou à imaginação, eles se associam uns aos outros com um certo grau de método e regularidade. Um exemplo interessante dado por Hume para elucidar o que está querendo ser dito é o da linguagem. Mesmo entre diferentes linguagens verifica-se que as palavras que expressam as ideias mais complexas correspondem aproximadamente umas às outras. Isto, segundo Hume, é “uma prova cabal de que as ideias simples, compreendidas nas ideias complexas, foram reunidas por algum princípio universal que exerceu igual influência em toda a humanidade” (HUME, 2004, p. 42).

Nas *Investigações*, Hume acredita que há apenas três princípios de conexão entre ideias, a saber, *semelhança*, *contiguidade* no tempo ou no espaço, e *causação*. Como esses princípios servem para conectar ideias, não é objeto de muita dúvida. Por exemplo, um retrato conduz naturalmente nossos pensamentos para o original graças ao princípio de semelhança. Hume (2004, p. 42) considera a possibilidade de essa enumeração ser incompleta, que há outros princípios além desses.

Também é feita uma divisão dos objetos da razão ou investigação humanas em dois tipos, a saber, *relações de ideias* e *questões de fato*. Relações de ideias são as ciências da geometria, álgebra e aritmética, e, de modo geral, toda afirmação que é intuitiva ou demonstrativamente certa, em outras palavras, podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, independentemente do que possa existir em qualquer parte do universo. As questões de fato, por outro lado, não são apuradas da mesma maneira. O contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, pois jamais pode implicar contradição, e a mente concebe com a mesma facilidade e clareza, como algo perfeitamente ajustável à realidade.

Após fazer tal divisão dos objetos da razão, Hume passa a investigar qual é a natureza dessa evidência que nos dá garantias quanto a qualquer existência real de coisas e qualquer

¹ Hume, porém, diz que há um fenômeno contraditório que talvez prove não ser de todo impossível que uma ideia surja sem a correspondente impressão. Ele expõe, para elucidação deste ponto, o famoso exemplo do matiz de azul. Aqui não será exposto o exemplo, pois tomaria muito tempo elucidá-lo. Entretanto, ele considera este caso tão singular que mal merece que se altere o princípio geral. O exemplo é exposto na seção II das *Investigações*. Ver HUME, 2004, pp. 37-38.

questão de fato, ou seja, para além do testemunho de nossos sentidos ou dos registros de nossa memória. Ao fazer isso, ele percebe que todos os raciocínios referentes a questões de fato parecem fundar-se na relação de causa e efeito. Logo, somente por meio dessa relação se pode ir além da evidência da memória e dos sentidos. Todos os raciocínios relativos a fatos são desta natureza. Supõe-se invariavelmente que há uma conexão entre o fato presente e o fato que dele se infere, pois, se nada houvesse que os ligasse, a inferência seria completamente incerta. Deste modo, pode-se dizer que todos os raciocínios dessa natureza se fundam na relação de causa e efeito.

Passa-se, então, à investigação de como chegamos ao conhecimento de causas e efeitos. Hume afirma, como uma espécie de proposta geral que não admite exceções, que “[...] o conhecimento dessa relação não é, em nenhum caso, alcançado por meio de raciocínios *a priori*, mas provém inteiramente da experiência, ao descobrirmos que certos objetos particulares acham-se constantemente conjugados uns aos outros” (HUME, 2004, p. 55, grifo do autor).

De modo a mostrar que todas as leis da natureza e todas as operações dos corpos são conhecidas apenas por meio da experiência, Hume considera um caso onde nos fosse apresentado um objeto e fôssemos solicitados a nos pronunciar, sem a consulta à observação passada, sobre o efeito que dele resultará. A mente, nesse caso, deveria inventar ou imaginar algum resultado para atribuir ao objeto como seu efeito, sendo que essa invenção seria inteiramente arbitrária, porque o mais atento exame e escrutínio não permite à mente encontrar o efeito na suposta causa, pois o efeito é totalmente diferente da causa e não pode, conseqüentemente, revelar-se nela.

Portanto, todo o efeito é um acontecimento distinto de sua causa. Ele não poderia, por essa razão, ser descoberto na causa, e sua primeira invenção ou concepção *a priori* deve ser arbitrária, assim como a sua conjunção com a causa, considerando que há sempre muitos outros efeitos que, para a razão, surgem como tão perfeitamente consistentes e naturais quanto o primeiro.

Até este ponto, Hume descobriu qual é a relação em que a natureza de todos os nossos raciocínios acerca de questões de fato se fundam, e qual é o fundamento de todos os nossos raciocínios e conclusões acerca dessa relação. Entretanto, ele ainda precisa responder uma pergunta: qual é o fundamento de todas as nossas conclusões a partir da experiência?

Ele sabe que mesmo após termos experiência das operações de causa e efeito, as conclusões que retiramos dessa experiência não estão baseadas no raciocínio ou em qualquer processo do entendimento. De modo a explicar isso, ele toma a natureza como exemplo. Ela nos concede o conhecimento de umas poucas qualidades superficiais dos objetos, enquanto

mantém ocultos os poderes e princípios dos quais a influência desses objetos depende. Contudo, apesar dessa ignorância dos poderes e princípios naturais, sempre supomos, quando vemos qualidades sensíveis semelhantes, que elas têm poderes semelhantes, e esperamos que delas se sigam efeitos semelhantes aos de que tivemos experiência. Disso se segue um problema que é exposto numa famosa passagem das *Investigações*.

O pão que comi anteriormente alimentou-me, isto é, um corpo de tais e tais qualidades sensíveis esteve, naquela ocasião, dotado de tais e tais poderes secretos, mas segue-se porventura disso que outro pão deva igualmente alimentar-me em outra ocasião, e que qualidades sensíveis semelhantes devam estar sempre acompanhadas de poderes secretos semelhantes? Essa consequência não parece de nenhum modo necessária. (HUME, 2004, p. 63).

Hume reconhece que, nesse exemplo, a mente extraiu uma consequência: um percurso do pensamento e uma inferência para o que se exige uma explicação. *Constatarei que um objeto esteve sempre acompanhado de tal efeito e Prevejo que outros objetos, de aparência semelhante, estarão acompanhados de efeitos semelhantes*, são proposições que não têm uma conexão intuitiva. Requer-se aqui um termo médio que possibilite à mente realizar uma tal inferência.

Até aqui chegou-se a três suposições: que todos os argumentos relativos à existência fundam-se na relação de causa e efeito; que nosso conhecimento dessa relação deriva-se inteiramente da experiência; e que todas as nossas conclusões experimentais procedem da suposição de que o futuro estará em conformidade com o passado. Vale dizer que todos os argumentos que partem da experiência fundam-se na semelhança que observamos entre os objetos naturais, pela qual somos induzidos a esperar efeitos semelhantes aos que descobrimos seguirem-se de tais objetos. Tomando isso em conta, um exame do princípio da natureza humana que outorga à experiência essa autoridade e nos faz tirar proveito dessa semelhança que a natureza estabeleceu entre os diversos objetos se faz necessário.

Em que passos argumentativos funda-se a inferência em questão? As qualidades sensíveis do pão, para utilizar o exemplo de Hume, não aparecem como possuindo por si mesmas qualquer conexão com os poderes secretos da nutrição. De outro modo, poderíamos inferir esses poderes secretos tão logo essas qualidades sensíveis fizessem seu aparecimento, sem auxílio da experiência, o que é contraditório. Quando se diz que se constatou, em todos os casos passados, tais qualidades sensíveis a tais poderes secretos, e quando se diz que qualidades sensíveis semelhantes estarão sempre associadas a poderes secretos semelhantes, não se incorre em tautologia, e essas proposições não coincidem em nenhum aspecto. Uma proposição não

pode ser inferida da outra, pois, se fosse o caso, a inferência não seria intuitiva, tampouco demonstrativa. Por conseguinte, é impossível que algum argumento a partir da experiência possa provar essa semelhança do passado com o futuro, considerando que todos esses argumentos estão fundados na pressuposição dessa mesma semelhança.

Uma outra hipótese é, então, analisada. Supõe-se que subitamente seja trazida a este mundo uma pessoa dotada das mais poderosas faculdades da razão e reflexão. A princípio, como bem apresenta Hume (2004, pp. 73-74), ela não seria capaz de aprender, por meio de nenhum raciocínio, a ideia de causa e efeito, considerando que os poderes específicos pelos quais se realizam todas as operações naturais jamais se manifestam aos sentidos. Além disso, não é razoável concluir, meramente porque em uma certa ocasião um acontecimento precede outro, que o primeiro é então a causa, e o outro o efeito. Em suma, essa pessoa, sem experiência adicional, jamais poderia conjecturar ou raciocinar acerca de qualquer questão de fato, ou estar segura de qualquer coisa além do que estivesse imediatamente presente à sua memória e sensação.

A partir disso, percebe-se que o fato de inferirmos imediatamente a existência de um objeto a partir do aparecimento do outro não implica que temos, ou que em algum momento no passado adquirimos, nenhuma ideia ou conhecimento do poder secreto pelo qual o primeiro objeto produz o segundo. Em outras palavras, não é nenhum processo de raciocínio que nos leva a realizar essa inferência, mas um princípio. Este princípio é o *hábito*, pois:

[...] sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que se esteja sendo impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é o efeito do *hábito*. (HUME, 2004, p. 74, grifo do autor).

Todas as inferências da experiência são, por conseguinte, efeitos do hábito, não do raciocínio. Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos. Daí o porquê de Hume dizer que “o hábito é, assim, o grande guia da vida humana” (HUME, 2004, p. 77). Como nota Monteiro (2009, p. 127), a respeito deste aspecto na teoria humiana, o hábito é uma parte inseparável de sua natureza que o homem se encontra adaptado a seu ambiente, o mundo natural². A tese de Hume é que “[...] sem esse mecanismo natural, os animais e os homens não

² Deve-se notar, como bem faz Monteiro (2009, p. 127), que na teoria de Hume o hábito não é uma “garantia” de sobrevivência; não é uma condição suficiente, é apenas uma condição necessária da sobrevivência.

estariam completamente adaptados a seu ambiente geral e, por conseguinte, sua sobrevivência seria impossível” (MONTEIRO, 2009, p. 127).

Entretanto, Hume nota que, embora as conclusões que tiramos da experiência nos conduzam para além do âmbito de nossa memória e de nossos sentidos e nos assegurem da ocorrência de fatos, é sempre necessário que algum fato esteja presente aos sentidos ou à memória, para que dele possamos partir em busca dessas conclusões. Disso se infere que:

[...] se não partirmos de algum fato, presente à memória ou aos sentidos, nossos raciocínios serão puramente hipotéticos, e, por melhor que os elos individuais pudessem estar conectados uns aos outros, a cadeia de inferências, como um todo, nada teria que lhe desse sustentação, e jamais poderíamos, por meio dela, chegar ao conhecimento da existência efetiva de qualquer coisa. (HUME, 2004, p. 78).

Disso se extrai a conclusão de que toda crença relativa a fatos ou à existência efetiva de coisas deriva exclusivamente de algum objeto presente à memória ou aos sentidos e de uma conjunção habitual entre esse objeto e algum outro.

Outra distinção importante feita por Hume é a de *ficção* e *crença*. Esta distinção é importante porque, como já foi dito, a imaginação humana dispõe de poder ilimitado para misturar, combinar, separar e dividir as ideias fornecidas pelos sentidos internos e externos em todas as variedades de ficção e miragens. Sendo assim, aparentemente, não há diferença entre uma ficção desse tipo e uma crença.

Hume acredita que a diferença entre ficção e crença localiza-se em alguma sensação ou sentimento que se anexa à segunda, mas não à primeira, e que não depende da vontade nem pode ser convocado quando se queira. Esse sentimento, como qualquer outro, deve ser provocado pela natureza e provir da situação particular em que a mente se encontra em uma determinada ocasião. Nisso consiste toda a natureza da crença, pois:

[...] como não há questão de fato na qual se acredite tão firmemente a ponto de não se poder conceber o contrário, não haveria nenhuma diferença entre a concepção a que se dá o assentimento e aquela que se rejeita, se não fosse por algum sentimento que as distingue uma da outra. (HUME, 2004, p. 81).

Tomando isso em consideração, Hume (2004, p. 82) afirma que a crença nada mais é que uma concepção de um objeto mais vívida, vigorosa, enérgica, firme e constante do que jamais seria possível obter apenas pela imaginação. A imaginação tem o comando sobre todas as suas ideias e pode juntá-las, misturá-las e modificá-las de todas as maneiras possíveis, entretanto, como é impossível que essa faculdade da imaginação possa, por si só, alcançar a

crença, vê-se que a crença não consiste na natureza particular ou ordem específica de nossas ideias, mas na maneira como são concebidas e no sentimento que trazem à mente.

Então, pode-se dizer que o sentimento de crença nada mais é que uma concepção mais intensa e constante do que a que acompanha as meras ficções da imaginação, e que esse modo de conceber provém de uma habitual conjunção do objeto com algo presente à memória ou aos sentidos.

Como já foi observado, a natureza estabeleceu conexões entre ideias particulares e que, tão logo uma ideia surja em nosso pensamento, ela introduz sua ideia correlativa e para ela dirige nossa atenção. Esses princípios de conexão ou associação foram reduzidos a três: semelhança, contiguidade e causalção. Esses “[...] são os únicos liames que mantêm nossos pensamentos coesos e dão origem àquela cadeia regular de reflexões, ou discurso, que, em maior ou menor grau, tem lugar entre todos os seres humanos” (HUME, 2004, pp. 83-84).

Percebe-se aqui, então, uma espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas ideias³; e, embora desconheçamos os poderes e forças que governam aquele curso, constatamos que nossos pensamentos e concepções seguiram o mesmo caminho das demais obras da natureza, sendo que o hábito é o princípio pelo qual veio a se produzir essa correspondência.

Se a presença de um objeto não excitasse instantaneamente a ideia dos objetos que a ele comumente se associam, todo o nosso conhecimento teria de ficar circunscrito à estreita esfera de nossa memória e de nossos sentidos, e jamais teríamos sido capazes de ajustar meios a fins ou de empregar nossos poderes naturais seja para produzir o que é bom, seja para evitar o que é mau. (HUME, 2004, p. 89).

1. 4 As ideias de poder, força, energia ou conexão necessária

Na seção 7 das *Investigações*, Hume começa destacando uma (grande) vantagem das ciências matemáticas sobre as ciências morais. A vantagem consiste em que as ideias das ciências matemáticas, por serem facilmente apreensíveis, são sempre claras e determinadas, a menor distinção entre elas é imediatamente perceptível e os mesmos termos sempre expressam as mesmas ideias, sem ambiguidade ou variação. As ideias morais, por outro lado, têm uma tendência a tombar em obscuridade e confusão, as inferências são sempre mais curtas nas

³ É claro que aqui não se trata de uma adoção da metafísica leibniziana. Como bem nota Monteiro (2009, p. 110), a teoria do conhecimento de Leibniz, com sua doutrina da harmonia preestabelecida e sua explicação da verdade do conhecimento humano como causas finais, só poderia constituir, aos olhos de Hume, uma falsa metafísica.

investigações das ciências morais, e os passos intermediários que levam à conclusão são muito menos numerosos que no caso das ciências que tratam da quantidade e do número.

Hume acredita que o principal obstáculo a nosso progresso em ciências morais e metafísicas é a obscuridade das ideias e a ambiguidade dos termos. Por sua vez, na matemática⁴ a principal dificuldade está no tamanho das inferências e na amplitude de pensamento que se requer para chegarmos a alguma conclusão. Tomando isso em consideração, Hume vê a necessidade de sobrepujar as dificuldades que atravancam o progresso da filosofia moral, pois ela “[...] parece ter recebido até agora menos aperfeiçoamentos que a geometria ou a física” (HUME, 2004, p. 97).

Entre as ideias que ocorrem na metafísica, ele nota, não existem outras mais incertas e obscuras que as de *poder*, *força*, *energia* ou *conexão necessária*. Portanto, é forçoso fixar o significado preciso desses termos. Para tanto, considerando que nossas ideias são apenas cópias de nossas impressões, é preciso exibir as impressões ou sentimentos originais dos quais as ideias obscuras foram copiadas. Essas impressões são fortes e palpáveis, além de não comportarem nenhuma ambiguidade.

De modo a se familiarizar com a ideia de poder ou conexão necessária, Hume procura, então, examinar sua impressão. Entretanto, logo nota que quando olhamos para os objetos ao nosso redor e consideramos a operação das causas, não somos jamais capazes de identificar, em um caso singular, nenhum poder ou conexão necessária, nenhuma qualidade que ligue o efeito à causa e torne o primeiro uma consequência infalível da segunda. Na verdade, tudo o que descobrimos é que o efeito realmente se segue à causa. Consequentemente, não há nenhum caso particular, isolado, de causa e efeito, nada que possa sugerir a ideia de poder ou de conexão necessária.

Como já foi visto, não somos capazes jamais de conjecturar qual efeito resultará de um objeto na primeira vez em que ele nos aparece. Contudo, Hume nota que se a mente pudesse discernir o poder ou energia de uma causa qualquer, poderíamos prever seu efeito mesmo sem nenhuma experiência e estaríamos aptos a nos pronunciar sobre esse efeito, desde o primeiro momento, pelo simples recurso ao pensamento e raciocínio.

Entretanto, não há nenhuma porção da matéria que revele, por suas qualidades sensíveis, qualquer poder ou energia, ou que nos dê razões para imaginar que poderia produzir alguma coisa ou ser seguida por qualquer outro objeto que pudéssemos denominar seu efeito. “Sabemos, de fato, que o calor é um acompanhante regular da chama, mas não temos meios

⁴ Segundo Hume, o conhecimento matemático se dá pelas relações de ideias e não admitem negação sem cair em contradição. Esse tipo de conhecimento seria o de demonstração, fonte de certeza, sem experiência.

sequer de conjecturar ou imaginar qual é a conexão entre eles” (HUME, 2004, p. 99-100). Portanto, é impossível que a ideia de poder possa ser derivada da contemplação dos corpos em casos isolados de sua operação, pois nenhum corpo exhibe jamais algum poder que possa ser origem dessa ideia.

Considerando que os objetos externos, tal como aparecem aos sentidos, não nos dão ideia alguma de conexão necessária, resta saber se essa ideia pode ser derivada da reflexão sobre as operações de nossas próprias mentes e copiada de alguma impressão interna. A todo o instante estamos conscientes de um poder interno, quando sentimos que, pelo simples comando de nossa vontade, podemos mover os órgãos de nosso corpo ou direcionar as faculdades de nossos espíritos. Essa influência da nossa vontade é dada a conhecer pela consciência. Dela adquirimos a ideia de poder ou energia, e ficamos cientes de que nós próprios e outros seres inteligentes estamos dotados de poder.

Apesar de estarmos conscientes a cada instante de que o movimento de nosso corpo segue-se ao comando de nossa vontade, os meios pelos quais isso se realiza, a energia pela qual a vontade executa tal operação, está tão distante de nossa consciência imediata que deve para sempre escapar às nossas mais diligentes investigações. Percebe-se isso por três motivos.

Primeiro, se percebêssemos pela consciência algum poder ou energia na vontade, deveríamos então conhecer esse poder, conhecer sua conexão com o efeito, conhecer a conexão secreta entre a alma e corpo e a natureza dessas duas substâncias que torna uma delas capaz de operar sobre a outra.

Segundo, não somos capazes de mover todos os órgãos do corpo com igual autoridade, embora não possamos atribuir nenhuma razão além da simples experiência para a diferença entre uns e outros. Se estivéssemos plenamente familiarizados com a força ou poder pelo qual a vontade opera, saberíamos igualmente por que sua influência chega precisamente até esses limites e não vai além deles.

Terceiro, o objeto imediato do poder no movimento voluntário não é o próprio membro que é movido, mas certos músculos, nervos, espíritos animais⁵ através dos quais o movimento sucessivamente se propaga antes de atingir propriamente o membro cujo movimento é o objeto imediato da volição. Se o poder original fosse sentido, ele teria de ser conhecido, e se fosse conhecido, seu efeito também teria de sê-lo, considerando que todo poder é relativo ao seu efeito. Se o efeito não for conhecido, o poder não pode ser conhecido, nem sentido.

⁵ Para Hume e seus contemporâneos, “espíritos animais” tinha uma conotação diferente do que para leitores modernos; eles eram entidades físicas, fluidos, que fluíam do cérebro para os nervos ociosos, enquanto carregavam instruções para os músculos.

Pode-se concluir, portanto, que “[...] nossa ideia de poder não é copiada de nenhum sentimento ou consciência de poder que porventura experimentemos em nosso interior ao darmos início ao movimento animal ou empregarmos nossos membros nos usos e afazeres que lhes são próprios” (HUME, 2004, p. 103).

Os mesmos argumentos são usados por Hume para provar que o comando da vontade não nos dá uma real ideia de força e energia. Primeiro, admitindo-se que, quando conhecemos um poder, conhecemos a exata circunstância na causa que a capacita a produzir o efeito, pois esse poder e essa circunstância são supostamente sinônimos, deveríamos conhecer tanto a causa quanto o efeito, bem como a relação entre eles. Todavia, não estamos familiarizados com a natureza da alma humana e com a natureza de uma ideia, ou com a capacidade que uma tem de produzir a outra. Tudo o que experimentamos é a presença de uma ideia sucedendo-se ao comando da vontade, mas a maneira pela qual se realiza essa operação, o poder pelo qual ela se produz, isso está além de nossa compreensão.

Segundo, o controle que a mente exerce sobre si própria, assim como o que exerce sobre o corpo, é limitado, e esses limites não são conhecidos por meio da razão ou de uma familiaridade com a natureza da causa e do efeito, mas apenas pela experiência e observação, como ocorre em todos os outros acontecimentos naturais e nas observações dos objetos externos.

Terceiro, esse controle da mente sobre si mesma difere muito em diferentes ocasiões. Por exemplo, conseguirmos dominar melhor nossos pensamentos pela manhã do que à tarde.

A volição é, assim, um ato da mente com o qual estamos suficientemente familiarizados. Mas é importante dizer que “[...] é só a sólida experiência de que dispomos que nos convence de que tão extraordinários efeitos resultam efetivamente de um simples ato de volição” (HUME, 2004, p. 106).

Ao analisar a ideia de força, Hume diz que o grosso da humanidade não sente qualquer dificuldade para explicar as operações mais comuns e familiares da natureza. Assim, Hume supõe que as pessoas percebam em todos esses casos a própria força ou energia da causa, pela qual esta se conecta ao seu efeito e é sempre infalível em sua operação. Assim, por um longo hábito, as pessoas adquirem uma disposição mental que, tão logo se apresenta a causa, fá-las esperar o efeito que habitualmente a acompanha. É apenas com a descoberta de fenômenos extraordinários que as pessoas se sentem incapazes de indicar uma causa adequada e de explicar o modo pelo qual o efeito é produzido por ela. Em casos assim, ele nota, é comum que pessoas em tais dificuldades recorram a algum princípio inteligente invisível (um Ser Supremo) como causa imediata do acontecimento que as surpreende e que elas julgam não poder ser explicado

pelos poderes usuais da natureza. Até mesmo alguns filósofos sentem-se obrigados pela razão a recorrer a esse princípio.

Eles admitem que a mente e a inteligência são não apenas a causa última e original de todas as coisas, mas a causa imediata e única de todo acontecimento que tem lugar na natureza, e alegam que os objetos comumente denominados *causas* não são na realidade senão *ocasiões*, e que o princípio verdadeiro e imediato de todo acontecimento não é nenhum poder ou força residente na natureza, mas uma volição do Ser Supremo, que quer que tais e tais objetos particulares estejam para sempre conjugados uns aos outros. (HUME, 2004, p. 107, grifo do autor).

Porém, os filósofos, ao levarem mais adiante suas investigações, descobrem que, assim como somos totalmente ignorantes do poder do qual depende a atuação recíproca dos corpos, não somos menos ignorantes daquele poder do qual depende a atuação da mente sobre o corpo, ou do corpo sobre a mente, e igualmente incapazes de indicar o princípio último a partir de nossos sentidos ou de nossa consciência. Portanto, a mesma ignorância os força a adotar a mesma conclusão: afirmam que a Divindade é a causa imediata da união da alma com o corpo, e que não são os órgãos dos sentidos que produzem na mente as sensações, mas que é uma volição particular do Criador onipotente que excita uma tal sensação.

Hume critica essa teoria a partir de duas reflexões. Primeiro, por mais lógica que pudesse ser a cadeia de argumentos que conduz a essa teoria, inevitavelmente surge uma forte suspeita que ela nos leva a ultrapassar em muito o alcance de nossas faculdades ao conduzir-nos a conclusões tão extraordinárias e tão distantes da vida e da experiência cotidianas.

Segundo, não se percebe nenhuma força nos argumentos em que se funda essa teoria. É verdade que ignoramos a maneira como os corpos agem um sobre o outro, e que sua força ou energia nos é de todo incompreensível, mas somos igualmente ignorantes sobre a maneira ou força com que uma mente, conquanto suprema, age sobre si mesma e sobre os corpos. Assim, como bem coloca Abbagnano (2007, p. 542) em seu *Dicionário de Filosofia*, Hume demonstrou que nem da experiência interna nem de qualquer outra fonte o espírito pode extrair uma ideia clara e real de força.

Resta ainda a ideia de poder ou de conexão necessária. Essa aparenta ser a que mais intriga Hume. É fácil de se perceber isso em um trecho da seção sete das *Investigações*:

Parece que, em casos isolados de operação de corpos, jamais podemos descobrir, mesmo pelo exame mais minucioso, algo além de um simples acontecimento seguindo-se a outro, e não somos capazes de apreender qualquer força ou poder pelo qual a causa operasse, ou qualquer conexão entre ela e seu suposto efeito. (HUME, 2004, p. 112).

Um acontecimento segue outro, mas jamais nos é dado observar qualquer ligação entre eles. Em outras palavras, eles parecem conjugados, mas nunca conectados. Assim, considerando que não podemos ter nenhuma ideia de uma coisa que nunca se apresentou ao nosso sentido exterior ou sentimento interior, deriva-se a conclusão de que parece ser que não temos absolutamente nenhuma ideia de conexão ou de poder, e que essas palavras acham-se totalmente desprovidas de significado. Entretanto, Hume analisa outra fonte que não foi investigada, de modo a evitar essa conclusão.

Quando qualquer objeto ou acontecimento natural se apresenta, é impossível para nós descobrir ou mesmo conjecturar, sem recurso à experiência, qual acontecimento resultará dele, ou estender nossa previsão para além do objeto imediatamente presente à memória e aos sentidos. Contudo, quando uma espécie particular de acontecimento esteve sempre conjugada a outra, não hesitamos em prever a ocorrência de um quando aparece o outro, e a fazer uso desse raciocínio que pode nos dar garantias quanto qualquer questão de fato. Chamamos um dos objetos de “causa”, e o outro de “efeito”, e supomos que há entre eles alguma conexão, algum poder no primeiro objeto pelo qual ele produz invariavelmente o segundo.

Apesar disso, não há, numa multiplicidade de casos, nada que difira de cada um dos casos individuais, os quais se supõe serem exatamente semelhantes, a não ser que, após uma repetição de casos semelhantes, a mente é levada pelo hábito, quando um dos acontecimentos tem lugar, a esperar seu acompanhamento habitual e a acreditar que ele existirá. Portanto, essa conexão que sentimos na mente, ou seja, 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 ideia de poder ou conexão necessária. Pode-se dizer então que quando dizemos que um objeto está conectado a outro, queremos dizer apenas que eles adquiriram uma conexão em nosso pensamento, e dão origem a essa inferência pela qual se tornam provas da existência um do outro.

2. A causalidade na obra de Joseph Glanvill comparada com a de David Hume

2. 1 Quem foi Joseph Glanvill?

Joseph Glanvill (1636-1680) foi um filósofo peculiar do século XVII. Estudou em Oxford entre 1652 e 1658, onde, ao que parece, adquiriu um intenso desgosto pela filosofia aristotélica dos escolásticos, um ávido interesse pela filosofia experimental que estava surgindo entre os cientistas ingleses e uma inclinação para os platonistas de Cambridge. Em 1658, Glanvill começou sua carreira como um ministro das Igreja. Ele estendeu sua oposição ao aristotelismo dos escolásticos a um ataque geral a todas as formas de ensinamento anticientífico ou ateuístico. Uma aceitação da verdadeira religião devia caminhar lado a lado com uma aceitação da nova ciência (POPKIN, 1991, p. 292), isto é, enquanto a primeira não levasse ao entusiasmo e a segunda à irrelição. Seu primeiro trabalho, que apareceu em 1661 e foi reescrito sob o título de *Scepsis Scientifica or, Confest Ignorance, The Way to Science; in an Essay of the Vanity of Dogmatizing and Confident Opinion* republicado em 1665, tinha como objetivo expor a vaidade de ser dogmático sobre questões da ciência e da religião, além de sustentar que um entendimento próprio de cada um apenas poderia levar alguém a ser um verdadeiro cristão e um devoto da filosofia experimental. Adotando essas posturas, Glanvill conseguiu reunir, em sua própria pessoa: uma carreira bem sucedida como um ministro da Igreja da Inglaterra, um membro ativo na Royal Society e uma carreira literária influente como propagandista e filósofo de uma versão liberalizada do cristianismo e da nova ciência. De acordo com algumas das posições que avançou em favor de suas versões da ciência e da religião, Glanvill tentou, em vários trabalhos, como seu *Sadducismus Triumphatus, or Full and Plain Evidence concerning Witches and Apparitions* (1681), defender a crença em bruxas (POPKIN, 1991, p. 292). Ele exemplifica a reação contra o dogmatismo religioso e filosófico, a liberalização e as tendências humanísticas da teologia inglesa do século XVII, o interesse no desenvolvimento precoce da ciência natural da pós-Renascença e uma aceitação de algumas das mais estranhas superstições.

O motivo pelo qual alguns pesquisadores acreditam que Glanvill é um precursor de Hume se deve ao seu trabalho realizado em torno da causalidade. Entretanto, não está claro que Hume tenha lido Glanvill e se baseou suas ideias na filosofia humiana para formular suas investigações acerca da causalidade. Como afirmou Dugald Stewart, Glanvill estabeleceu o

ponto de vista de Hume sobre a causalidade “com precisão e clareza incomuns” (STEWART, 1854, p. 84n apud POPKIN, 1953, p. 293).

Ao se dizer que Glanvill é um precursor de Hume, pode-se fazer duas perguntas cujas respostas podem dar suporte a esta afirmação: a) em que extensão Glanvill oferece o mesmo tipo de análise sobre a causalidade que Hume?; b) e em que extensão Hume foi influenciado por Glanvill? Para responder a essas perguntas é preciso analisar a teoria do conhecimento de Joseph Glanvill.

2. 2 A teoria do conhecimento de Joseph Glanvill

Para entender a natureza da discussão de Glanvill sobre a causalidade, é necessário localizá-la em um contexto mais geral, conforme trabalhado no seu *Scepsis Scientifica*. Nesta obra ele se opõe a três formas de dogmatismo: o aristotelismo, a ignorância e o entusiasmo supersticiosos, e o mecanicismo ateuista, de modo a promover o que ele considera ser a ciência propriamente dita e a religião verdadeira. Em outras palavras, seu propósito é mostrar que não se deve confiar em concepções dogmáticas, as quais levam a grandes distúrbios no mundo e em nós mesmos. Podemos confiar apenas em questões matemáticas e teológicas, que estão em terreno racional. É a nossa natureza corrupta⁶ que nos leva a dogmatizar. Além disso Glanvill considera que se uma atitude adequada de ceticismo filosófico for adotada os homens se elevarão do baixo estado de ignorância em que se encontram no presente para uma apreciação do conhecimento científico, e para um amor e admiração de Deus.

Glanvill promove uma série de razões para o nosso presente estado de ignorância e erro, e como estas representam a filosofia peripatética. Essa série de razões é seguida por sua refutação geral de qualquer ciência dogmática que sustente que não necessariamente seja alcançável um conhecimento verdadeiro sobre a causalidade.

Pois as predisposições dos sentidos tendo [...] se misturado com nossas verdades genuínas, e sendo tão plausíveis às aparências quanto as verdades, não podemos ter uma garantia verdadeira de nenhuma delas senão suspendendo o nosso assentimento de todas [...] descobertas por uma investigação rigorosa. [...] este é o único caminho para a ciência⁷. (GLANVILL, 2011, p. 58).

⁶ Aqui a palavra “corrupta” está no sentido de imperfeita.

⁷ No original, em inglês, “For the prepossessions of sense having [...] so mingled themselves with our genuine truths, and being as plausible to appearance as they, we cannot gain a true assurance of any, but by suspending our assent from all [...] discovered by a strict enquiry. [...] that's the only way to Science”.

Popkin afirma que a teoria do conhecimento de Glanvill é, sobretudo: “[...] uma versão de ceticismo pirrônico com algumas conotações platônicas”⁸ (POPKIN, 1953, p. 295). As características gerais de sua teoria sobre a origem, o limite e a natureza do conhecimento humano em nosso presente estado caído são: o fato de nosso conhecimento ser derivado de nossos sentidos, com as possíveis exceções do conhecimento matemático e teológico; nosso conhecimento ser limitado pela nossa inabilidade de conhecer: “[...] as coisas ocultas da Natureza [...]” ou de “[...] ver as primeiras molas e rodas que estabeleceram ao restante um curso”⁹ (GLANVILL, 2011, p. 40), pois vemos apenas um pedaço do quadro do universo. Além disso, Glanvill defende que nosso conhecimento é falível por causa de nossos sentidos enganosos, nossas imaginações e outras características naturais da humanidade e, com exceção da matemática e da teologia, esse conhecimento ser no melhor dos casos apenas hipotético e incerto.

Glanvill não se esforça em argumentar sobre sua teoria do conhecimento, mas toma como garantido que a experiência sensitiva é a fonte de todo o conhecimento. “O conhecimento que temos vem de nossos sentidos, e o dogmático não pode ir mais além pela origem de sua certeza”¹⁰ (GLANVILL, 2011, p. 103).

As qualificações possíveis introduzidas com respeito à matemática e à teologia não são claras. Glanvill não nos diz se nosso conhecimento dessas, como assim ele as chama, “ciências” é derivado da experiência sensitiva ou é inata. Entretanto, ele insiste que, nesses dois casos, nosso conhecimento é certo, não sendo aberto a dúvidas céticas e é puro e perfeito.

Elas [as verdades matemáticas ou divinas] estão estruturadas em princípios que não podem falhar conosco, exceto nossas faculdades que constantemente abusam de nós. Nossos fundamentos religiosos estão atrelados aos pilares do mundo intelectual e aos grandes artigos de nossa crença como demonstrado pela geometria¹¹ (GLANVILL, 2011, p. 99).

O conhecimento que podemos adquirir a partir de nossos sentidos é limitado, considerando que somos capazes de perceber apenas uma pequena parte do universo. Somos capazes de observar apenas alguns dos efeitos das operações da Natureza, e estes são apenas as

⁸ No original, em inglês, “[...] a version of Pyrrhonian skepticism, with some Platonic overtones”.

⁹ No original, em inglês, “[...] the hidden things of Nature [...]” e “[...] see the first springs and wheels that set the rest a-going”.

¹⁰ No original, em inglês, “The knowledge we have comes from our senses, and the dogmatist can go no higher for the original of his certainty”.

¹¹ No original, em inglês, “These are superstructured on principles that cannot fail us, except our faculties do constantly abuse us. Our religious foundations are fastened at the pillars of the intellectual world, and the grand articles of our belief as demonstrable as geometry”.

formas mais grosseiras dela. Muito do que ocorre no mundo é tão sutil que transcende nossas faculdades escassas. Glanvill tenta mostrar que não somos capazes de conhecer nossas almas, a verdadeira natureza de nossos corpos, o modo no qual a alma e o corpo afetam um ao outro, o modo no qual recebemos sensações e adquirimos conhecimento deles e o modo no qual nos lembramos de qualquer coisa.

Para mostrar que nossos sentidos são enganosos, Glanvill emprega os exemplos pirrônicos padrões que aparecem em Sexto Empírico¹², como o caso em que nossa visão percebe à distância uma torre redonda quando na verdade ela é quadrada¹³. Além disso, os sentidos nos trazem informações que podem estar em conflito com as melhores teorias científicas. Contudo, os sentidos não são realmente enganosos, mas fornecem ao nosso entendimento a oportunidade para tanto, devido aos nossos preconceitos, nossa ingremidade em raciocinar, etc¹⁴.

Essas considerações conduzem Glanvill à conclusão que, exceto em questões divinas e matemáticas, todos os demais conhecimentos são incertos e hipotéticos. Para fortalecer ainda mais seus argumentos, Glanvill desenvolve uma análise da causalidade como prova decisiva de seu ponto de vista. Ele vai além da mera afirmação de que a falibilidade e limitações de nossos sentidos nos levam a tal conclusão, e oferece uma análise da causalidade como uma prova decisiva de seu ponto de vista.

Para Glanvill, o conhecimento da causalidade não é obtido a partir da observação, mas também não pode ser dedutivo. Com estes dois aspectos e reivindicações adicionais de que o conhecimento da natureza, ou qualquer parte dela, envolve ter conhecimento das “primeiras molas dos movimentos naturais” e que o conhecimento de quaisquer causas envolve o conhecimento de todos os eventos causalmente relacionados, Glanvill chega à conclusão de que o conhecimento requisitado pela ciência dogmática, ou seja, aquela que argumenta que temos “[...] conhecimento das coisas nas suas causas verdadeiras, imediatas e necessárias”¹⁵ (GLANVILL, 2011, p. 94), não pode ser adquirido por seres humanos.

No argumento de que o conhecimento da causalidade não é obtido pela observação, há pontos interessantes. Para Glanvill, “[...] a causalidade em si mesma é insensível”¹⁶ (GLANVILL, 2011, p. 94). Não há nenhuma outra evidência além dessa frase que seja oferecida

¹² É interessante observar isso, pois alguns dos argumentos de Hume sobre a causalidade estão na obra *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico. Ver ZIMMERMANN, 2010, pp. 152-153.

¹³ Para mais exemplos, ver GLANVILL, 2011, p. 57.

¹⁴ Cf. os capítulos X-XVII e XXVI no *Scepsis Scientifica*.

¹⁵ No original, em inglês, “[...] knowledge of things in their true, immediate, necessary causes”.

¹⁶ No original, em inglês, “[...] causality itself is insensible”.

para dar suporte a esta controvérsia: “[...] não podemos concluir que nada seja a causa de outra, senão de seu contínuo acompanhamento”¹⁷ (GLANVILL, 2011, p. 94). Mais uma vez não é dado os motivos do porquê este deva ser o caso, mas algumas instâncias deste processo são oferecidas. Aparentemente, esta é a única possibilidade remanescente que Glanvill poderia conceber. Ou a causalidade é percebida, ou é derivada da conjunção constante de dois eventos. Como a primeira opção não é o caso, então a segunda precisa ser. Se a informação que temos sobre a causalidade vem do fato de que certos eventos continuamente acompanham outros, então não temos necessariamente conhecimento verdadeiro sobre causalidade, considerando que “[...] ao argumentar a partir de uma concomitância da causalidade, não é conclusivamente infalível”¹⁸ (GLANVILL, 2011, p. 94).

As considerações anteriores, mostrando que causas alegadas podem possivelmente ser efeitos paralelos, dão motivos razoáveis para a interpretação usual de que Glanvill está indicando que inferir a causalidade da concomitância é cometer a falácia *post hoc ergo propter hoc*¹⁹. Glanvill aponta algumas dificuldades práticas em determinar conexões causais, dificuldades que ele pensa serem intransponíveis. Uma delas seria que o desenvolvimento da ciência requereria desembaraçar os vários fatores causais envolvidos em quaisquer eventos e descobrir o efeito distinto de cada causa. Com nossas observações limitadas do mundo, Glanvill (2011, p. 95) acredita que isso seria praticamente impossível. Outra dificuldade é que julgamos que tipo de coisas podem ser as causas do tipo de sequências de eventos que percebemos. Na sequência pode-se observar que os fatores causais são muito diferentes dos efeitos. Portanto, as últimas causas invisíveis dos movimentos da natureza são ainda mais diferentes dos efeitos, e nós, limitados pelas nossas faculdades escassas, não temos como julgar o que essas causas básicas podem ser.

Não conhecemos nada senão efeitos, e estes se dão pelos nossos sentidos. Nem podemos avaliar suas causas, senão pela proporção de qualidades palpáveis, concebendo-as como aquelas dentro do horizonte sensível. [...] os rudimentos da natureza são muito contrários às aparências grosseiras.²⁰ (GLANVILL, 2011, p. 100).

¹⁷ No original, em inglês, “[...] we cannot conclude, anything to be the cause of another; but from its continual accompanying it”.

¹⁸ No original, em inglês, “[...] to argue from a concomitancy to a causality, is not infallibly conclusive”.

¹⁹ O sofisma que consiste em estabelecer um nexo de causa e efeito entre A e B pelo simples fato de B vir depois de A (ABBAGNANO, 2007, p. 915).

²⁰ No original, em inglês, “We know nothing but effects, and those but by our senses. Nor can we judge of their causes, but by proportion to palpable causalities, conceiving them like those within the sensible horizon. [...] the rudiments of nature are very unlike the grosser appearances”.

Para mostrar que o nosso conhecimento da causalidade não pode ser dedutivo, Glanvill começa destacando que toda conclusão demonstrativa é tal que o contrário é impossível, de outro modo a conclusão deduzida não seria necessária. Em seguida ele defende que seres humanos nunca têm evidência suficiente para afirmar que nada é impossível. O ponto principal que Glanvill está enfatizando é que nossa evidência para afirmar que a impossibilidade de alguma coisa nunca é tal que alguém possa estar seguro, na base disso, de que a matéria em questão é realmente impossível.

Pois os melhores princípios, exceto os divinos e matemáticos, são senão hipóteses dentro do círculo do qual, [...] com segurança de erro mas ainda assim sendo a maior certeza, avançou do que é suposto, é ainda assim hipotético. Então podemos afirmar que as coisas são assim e assim, de acordo com os princípios que defendemos, mas nós peculiarmente esquecemos nós mesmos quando pleiteamos uma necessidade de ser assim na natureza e uma impossibilidade de ser de outra maneira.²¹ (GLANVILL, 2011, p. 95).

A afirmação de Glanvill é defendida ao desenvolver dois pontos principais: uma crença de que qualquer coisa é impossível ser baseada em nossas limitações psicológicas, e que qualquer demonstração de que algo é impossível seja baseada num conjunto de princípios que, se não forem matemáticos ou divinos, podem apenas ser prováveis.

O primeiro ponto decorre do fato de quão limitadas são nossas capacidades, quão limitado é nosso conhecimento do mundo, e que seres humanos têm uma tendência, devido em parte a tais limitações, de fazer julgamentos de que algo é impossível, quando o que na verdade está querendo ser dito é que é inconcebível. Glanvill oferece como evidência o fato de que muitas coisas no passado terem sido consideradas impossíveis e agora não são mais, e que coisas que quase todo mundo acredita serem impossíveis podem na verdade não serem. No melhor dos casos, isto indica apenas que as pessoas às vezes cometem o erro de confundir a incapacidade psicológica de conceber com a impossibilidade lógica ou física.

Daí podemos concluir muitas coisas impossíveis que são facilmente falseáveis. Porque por uma inadvertida transposição saltando do efeito para sua causa mais remota, nós não observamos a conexão através da interposição de mais causalidades imediatas, que contudo nos trazem os extremos juntos sem um milagre. Por isso nós

²¹ No original, em inglês, “For the best principles, excepting divine, and mathematical, are but hypotheses; within the circle of which, [...] with security from error but yet the greatest certainty, advanced from supposal, is still but hypothetical. So that we may affirm, that things are thus and thus, according to the principles we have espoused: but we strangely forget ourselves, when we plead a necessity of their being so in nature, and an impossibility of their being otherwise”.

precipitadamente concluímos aquele impossível, que não vemos na capacidade próxima de sua eficiência.²² (GLANVILL, 2011, p. 70).

A discussão de que qualquer demonstração de que algo é impossível seja baseada num conjunto de princípios que, se não forem matemáticos ou divinos, podem apenas ser prováveis traz à tona um ponto mais forte. Ele alega que em qualquer prova de uma impossibilidade “nossas demonstrações dependem de nossos próprios princípios e não de uma natureza universal”²³ (GLANVILL, 2011, p. 95). Há vários princípios possíveis – aqueles da filosofia vulgar, da filosofia aristotélica, da filosofia cartesiana, etc. – e há aqueles que podem ser provados como sendo impossíveis em um conjunto de princípios, mas podem ser provados como sendo possíveis em outro conjunto. E mesmo que houvesse alguma coisa que pudesse ser mostrada como sendo impossível em qualquer conjunto de princípios conhecidos pelo homem, ainda “[...] poderia ser possível na metafísica e fisiologia dos anjos”²⁴ (GLANVILL, 2011, p. 95). Assim, o problema que Glanvill está apresentando é o de que qualquer conhecimento demonstrativo de uma conexão causal envolve uma demonstração de que a não-existência da conexão causal seja impossível. Esta prova apenas pode ser desenvolvida na base de princípios, mas não conhecemos nenhum conjunto de princípios que seja o único verdadeiro. Portanto, qualquer demonstração é apenas provável.

Esta cadeia de raciocínio, que pretende ser decisiva em estabelecer que não pode haver ciência no sentido dos dogmáticos, apresenta um problema sério para qualquer racionalista, a saber, como alguém pode estar certo sobre seus princípios primeiros e mesmo assim de modo algum este ponto se torna conclusivo conforme é desenvolvido por Glanvill. A estrutura geral de sua teoria do conhecimento tem como objetivo estabelecer que, devido às limitações de nossas faculdades e de nosso conhecimento, apenas podemos ter certeza a respeito de questões divinas e matemáticas. O dogmático reivindica que a certeza sobre questões naturais é possível, isto é, através da descoberta de conexões causais. “De acordo com a noção do dogmático, não sabemos nada, exceto que sabíamos de todas as coisas, ele que finge que a ciência afeta uma onisciência. Pois todas as coisas estão sendo ligadas entre si por uma cadeia ininterrupta de

²² No original, em inglês, “Hence we conclude many things impossibilities, which yet are easy feasables. For by an unadvised transiliency leaping from the effect to its remotest cause, we observe not the connexion through the interposal of more immediate causalities; which yet at last bring the extremes together without a miracle. And hereupon we hastily conclude that impossible, which we see not in the proximate capacity of its efficient”.

²³ No original, em inglês, “our demonstrations are levied upon principles of our own, not universal nature”.

²⁴ No original, em inglês, “[...] may be possible in the metaphysics, and physiology of angels”.

causas”²⁵ (GLANVILL, 2011, p. 100). Para provar seu argumento principal, Glanvill precisa refutar este argumento do dogmático.

A discussão acerca da causalidade é terminada com a apresentação de dois problemas adicionais pelo dogmático, a saber, que o conhecimento de qualquer coisa na natureza requer conhecimento “das primeiras molas dos movimentos naturais”, e que as causas estão tão conectadas que não podemos conhecer nenhuma sem conhecer todas. O primeiro problema envolve a controvérsia de que o conhecimento natural depende do conhecimento dos primeiros princípios da Natureza, que não podemos conhecer porque não podem ser observados. “Não podemos conhecer nada da Natureza senão por uma análise desta de suas causas iniciais verdadeiras: e até não conhecermos as primeiras molas dos movimentos naturais, seremos ainda ignorantes”²⁶ (GLANVILL, 2011, p. 100). Isto é levado em consideração para reforçar a tese de que os princípios naturais apenas podem ser hipotéticos, considerando que eles não podem ser certificados empiricamente. Glanvill poderia ter argumentado que qualquer conclusão de uma demonstração é certa se, e somente se, os princípios dos quais é provada são certos. Os princípios últimos só podem ser certos se podem ser conhecidos empiricamente. Nada que conseguimos observar certifica os princípios últimos. Portanto, as conclusões apenas podem ser prováveis.

O segundo problema é desenvolvido a partir da tese dogmática de que todas as coisas estão ligadas por correntes causais. O conhecimento propriamente dito de qualquer coisa envolve conhecer a corrente inteira. Ao indicar o que seria requerido em um par de instâncias, Glanvill considera a possibilidade de tal conhecimento parecer irrealizável na prática, se não teoricamente (GLANVILL, 2011, pp. 100-102).

Após analisar o problema do conhecimento causal, Glanvill conclui o ataque ao dogmatismo com um discurso sobre os méritos de uma atitude não-dogmática às questões científicas, a adequação dos problemas humanos de um provável conhecimento da ciência e a compatibilidade de tal atitude cética pirrônica moderada com uma aceitação da verdadeira religião. Os méritos de uma atitude não-dogmática às questões científicas estão baseados nas reivindicações pirrônicas de que a paz da mente e a nobreza do espírito são seguidas de uma aceitação deste ponto de vista. Os problemas de um provável conhecimento da ciência são em certo sentido parecidos com a contenção lockiana de que uma ciência dubitável tem um

²⁵ No original, em inglês, “According to the notion of the dogmatist, we know nothing; except we knew all things; and he that pretends to science affects an omniscience. For all things being linked together by an uninterrupted chain of causes”.

²⁶ No original, em inglês, “We cannot know anything of nature but by an analysis of it to its true initial causes: and till we know the first springs of natural motions, we are still but ignorants”.

propósito mais útil, mesmo se ela não alcança a certeza perfeita. O último ponto, a compatibilidade de tal atitude cética pirrônica moderada com uma aceitação da verdadeira religião, está baseado na reivindicação de Glanvill de que a filosofia e a ciência poderem lidar apenas com causas secundárias. Isso levou a teorias irreligiosas, apesar de não poder ser irreligioso, por causa de uma confusão dessas causas secundárias com sua fonte, a saber, a Divindade. Assim, se abandonarmos o dogmatizar, podemos melhorar a nós mesmos, obter um entendimento adequado da Natureza e aderir à nova religião.

2. 3 A causalidade em Joseph Glanvill e a causalidade em David Hume

O empirismo cético leva Glanvill a antecipar alguns pontos da teoria causal humiana, embora de maneira confusa. No *Scepsis Scientifica* encontram-se os seguintes pontos: a causalidade não é observável, os princípios causais iniciais da natureza não podem ser observados, a evidência para a existência de uma relação causal e conjunção constante de dois eventos, a conjunção constante não ocasiona conexão necessária e, finalmente, não há conhecimento demonstrativo de conexões necessárias.

Ao comparar Glanvill com Hume, dois aspectos precisam ser sublinhados: primeiro, a análise de Hume trata de mais pontos importantes, como o problema da indução, a análise do conceito de poder e a explicação psicológica da inferência causal; segundo, as evidências oferecidas para dar apoio a seus argumentos não são as mesmas em cada autor.

Apesar de ambos verem a importância do problema da causalidade na filosofia dogmática, Glanvill apenas tem uma apreciação simplificada e fragmentária da natureza do problema, enquanto Hume percebe as várias questões envolvidas nele. Ambos observam que se o conhecimento natural do mundo, além do que é imediatamente observável, é possível, ele só se dá por inferências causais. Entretanto, Glanvill falha em ver que há múltiplas complexidades em determinar a natureza e o grau da validade de tais inferências. Sua própria formulação do problema toca em apenas alguns poucos aspectos. Hume, por sua vez, desenvolve o problema de um ponto de vista empírico e sistemático, no qual a análise envolve mostrar que, a partir desta posição, o conceito de poder é não-empírico, que a máxima causal é indefensável, que a inferência causal é não-lógica, que essa inferência é reconstruível em uma teoria empírica em termos de conjunções constantes e que a psicologia da crença pode indicar como a inferência ocorre. Falta em Glanvill uma posição mais elaborada para a formulação do problema.

A diferença básica entre os dois autores não está refletida apenas no escopo do problema causal em cada um, mas também na exposição das evidências de cada um dos pontos que eles têm em comum. A única evidência que Glanvill oferece para mostrar que a causalidade é insensível é a de que nós não observamos a causalidade entre o fogo e o calor, enquanto Hume oferece uma análise detalhada das qualidades que são apresentadas na experiência sensível e mostra que nenhuma delas é um poder causal. Para dar apoio à declaração de que tudo o que sabemos sobre causalidade é conjunção constante, Glanvill oferece apenas alguns poucos exemplos destas conjunções, enquanto Hume chega a esta conclusão ao traçar a ideia de causa com a sua “origem”, e ao mostrar que no seu sistema empírico isto é tudo o que poderíamos conhecer. No ponto em que muitos consideram que está a maior contribuição de Hume para o problema, a saber, que a conjunção constante não estabelece uma conexão lógica necessária, é defendido praticamente da mesma maneira em Glanvill (GLANVILL, 2011, p. 94), embora neste a falácia envolvida seja mencionada brevemente, enquanto em Hume é exibida detalhadamente. Uma das mais notáveis ilustrações da diferença entre os dois, em termos de evidência oferecida para dar apoio para suas declarações, aparece em suas discussões do ponto chave contra o racionalismo dogmático, ou seja, de que não há demonstrações necessárias para declarações factuais. Apesar da circularidade no argumento de Glanvill, é interessante notar que ele não tenta mostrar, como faz Hume, que não existem demonstrações não-tautológicas de questões de fato. Na verdade, Glanvill parece acreditar que uma prova válida de uma declaração factual seja possível a partir de princípios como aqueles apresentados anteriormente por Descartes. A dificuldade, que ele encontra em obter conhecimento certo e necessário da natureza por meios racionais, deve-se ao fato de os princípios não poderem ser mais do que prováveis. Hume nega a possibilidade racionalista central ao desenvolver dois de seus maiores pontos, isto é, que a substância no sentido racionalista não tem sentido nos termos de sua teoria do conhecimento, e que nenhuma questão de fato tampouco implique qualquer outra ou que possa ser logicamente autocontraditória.

Antes de Locke e Newton, Glanvill percebeu que a aceitação consistente de uma teoria empírica do conhecimento leva a uma negação de qualquer conhecimento de conexões necessárias e indubitáveis na Natureza. Ele percebeu que nosso conhecimento derivado empiricamente da causa e efeito não se estende para além da observação de regularidades, que tais regularidades não constituem em uma prova das conexões causais no sentido dogmático, que conhecimento certo e demonstrável de conexões necessárias não é atingível e que uma ciência das leis das regularidades, ao invés de uma ciência das conexões necessárias, é adequada para se entender a Natureza. Contudo, Glanvill tem um sistema empírico muito primitivo, um

entendimento muito rudimentar dos aspectos básicos do racionalismo e uma grande aceitação de tais aspectos em sua própria visão teológica, para desenvolver a rejeição minuciosa do dogmatismo e a análise da causalidade que ocorre em Hume. A principal originalidade de Hume sobre Glanvill no problema da causalidade não consiste apenas em sua exposição clara e sistemática, nem na sua habilidade de ver a multiplicidade de questões envolvidas na questão causal, mas também em sua completa rejeição do conceito de “fonte” metafísica das ocorrências naturais. Glanvill tenta mostrar a inadequação de um certo tipo de terreno que se acredita estar situado numa relação necessária para ocorrências. Então, ao invés de aceitar as implicações de sua rejeição do dogmatismo dos materialistas, entusiastas e peripatéticos, Glanvill ainda retém um tipo filosoficamente similar de dogmatismo, a saber, que existe um terreno teológico em que ocorrências são compreensíveis. Hume, por outro lado, oferece uma nova perspectiva na filosofia. Glanvill é ainda um racionalista parcial, enquanto Hume, ao aceitar quase que completamente a lógica de sua própria posição, “rompe a corda que amarrava os outros às tensões-chave do racionalismo”²⁷ (POPKIN, 1953, p. 302).

Pode-se concluir, então, que, apesar de haver pontos na obra de Glanvill que também são trabalhados em Hume, eles não são suficientes para dizer que Hume estava familiarizado com a obra de Glanvill. Assim como Popkin conclui, Glanvill “[...] apenas parcialmente merece o título de ‘precursor de Hume’”²⁸ (POPKIN, 1953, p. 302).

²⁷ No original, em inglês, “[...] breaks the cord which held the others to certain key strains of rationalism”.

²⁸ No original, em inglês, “[...] only partially merits the title of ‘precursor of Hume’”.

3. Outras possíveis influências de David Hume para o problema da causalidade

3.1 Dificuldades quanto às fontes para o argumento de Hume

De acordo com Nicola Abbagnano (2007, p. 142), em seu *Dicionário de Filosofia*, a causalidade, em seu significado mais geral, é o nexos entre duas coisas em virtude do qual a segunda coisa é univocamente previsível a partir da primeira. Por outro lado, historicamente, essa noção assumiu duas formas fundamentais. A primeira é:

A forma de nexos *racional*, graças ao qual a causa é a *razão* do seu efeito e este, por isso, é *dedutível* dela. [...] [A segunda é] a forma de um nexos *empírico* ou temporal, segundo o qual o efeito não é dedutível da causa, mas é previsível com base nela pela constância e uniformidade da relação de sucessão. (ABBAGNANO, 2007, p. 142, grifo do autor).

Hume entende a causalidade na segunda acepção acima mencionada. Entretanto, ele não foi o primeiro a considerá-la deste modo. Vários filósofos desde a Grécia Antiga trataram desta questão, seja de forma direta ou indireta. Em outras palavras, Hume não foi o primeiro, e com certeza foi influenciado por alguns de seus predecessores.

Como já foi discutido, apesar de podermos dizer apenas parcialmente que Joseph Glanvill é um precursor de David Hume, é muito provável que ele foi o mais influente, como nota Zimmermann (2010, p.155). Contudo, de modo a certificarmos-nos, é necessário analisar outras possíveis influências. Para tanto é necessária uma discussão sobre qual é a extensão em que sua explicação sobre o tema é antecipada pelos filósofos anteriores e a extensão de quais explicações destes podem ter contribuído para a de Hume.

É difícil determinar claramente qual a fonte mais antiga para o argumento da causalidade em Hume. Isto se deve em parte por haver muitas possibilidades. Também deve ser considerada a dificuldade quanto a saber como Hume pode ter interpretado certos pensadores antigos.

Além disso, há muitos aspectos na discussão de Hume acerca da crítica à causalidade. O ponto crucial dessa crítica, como já foi discutido, está na reivindicação dele de que a base de nossa crença na relação de causa e efeito, ou seja, a constante conjunção de tipos de eventos particulares, não pode, por meio da razão, justificar uma crença em causas e efeitos. Além disso, não se deve deixar de lado outros aspectos como o hábito e o costume, que são as bases de todas as nossas inferências causais, e não a razão.

Para comparar a crítica de diversos autores de modo a satisfazer o propósito deste capítulo, bastará considerar quatro pontos da crítica de Hume: primeiro, a reivindicação de que a base de nossa crença na relação de causa e efeito ser a constante conjunção dos objetos que designamos causa e efeito; segundo, a reivindicação de que não podemos demonstrar a necessidade das relações causais por que podemos imaginar sem contradição que causas nem sempre são seguidas por seus efeitos reivindicados; terceiro, a reivindicação de que sua crítica levanta a questão de tentar provar a probabilidade de conexões causais, pois a probabilidade assume que instâncias inobserváveis de eventos particulares serão conjugados com os mesmos eventos como aqueles observados; e, quarto, a sugestão de que deveríamos, por razões práticas, aceitar a crença na relação de causa e efeito, mesmo que ela não possa ser justificada pela razão.

3. 2 Luciano de Samósata e a teoria epicurista

É difícil dizer o quanto Hume conhecia o trabalho de Luciano de Samósata antes de escrever o *Tratado*. Contudo, Groarke e Solomon (1991, p. 647) afirmam que Hume se refere nove vezes a Luciano em seus ensaios morais, políticos e literários, frequentemente da maneira mais laudatória.

É interessante notar que no diálogo *Zeus Rants* de Luciano contém observações que antecipam algumas das noções centrais na crítica de Hume, noções que a princípio podem ser derivadas do pensamento epicurista. Elas ocorrem numa passagem em que o epicurista Damis rejeita o apelo do estóico Timócles a favor do argumento do desígnio como uma base para a crença na providência dos deuses.

Enquanto eu mesmo diria que os fenômenos recorrentes são como você os descreveu, eu não preciso, entretanto, admitir que eles ocorrem periodicamente por algum tipo de providência. É possível que eles começaram de maneira aleatória e agora tomaram lugar com uniformidade e regularidade. Mas você chama [essa] necessidade de “ordem” e então, em verdade, irrita-se se alguém não concorda com você quando classifica e exalta as características destes fenômenos e pensa isso como uma prova de que cada uma delas está ordenada pela providência.²⁹ (ZEUS RANTS, 1960, p. 39 apud GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 648).

²⁹ No original, em inglês, “While I myself would say the recurrent phenomena are as you describe them, I need not, however, at once admit a conviction that they recur by some sort of providence. It’s possible that they began at random and now take place with uniformity and regularity. But you call [this] necessity ‘order’ and then, forsooth, get angry if anyone does not follow you when you catalogue and extol the characteristics of these phenomena and think it a proof that each of them is ordered by providence”.

Apesar de aparentemente não haver como termos certeza de que essa passagem influenciou Hume, Damis antecipa-o ao sugerir que eventos que ocorrem com um padrão de comportamento regular e uniforme podem ter vindo de maneira aleatória ou não, portanto, conjugados. Em poucas palavras, regularidade não é garantia de conexão necessária.

A partir de tais argumentos, Damis invoca um princípio padrão da teoria epicurista, mantendo que a ordem presente das coisas que se encontra no mundo não é necessária, sendo apenas resultado de interações casuais dos átomos. De modo mais geral, epicuristas reivindicam que é o desvio aleatório³⁰ dos átomos que produzem o mundo que conhecemos. Tal reivindicação levanta questões sobre o quanto nossa crença na relação de causa e efeito reflete conexões necessárias no mundo e pode deste modo provocar a crítica da conexão necessária que se encontra em Hume.

Apesar de antecipar alguns elementos da explicação de Hume para a causalidade, essas antecipações não englobam detalhadamente os quatro pontos já discutidos neste capítulo sobre a crítica de Hume.

3.3 Platão e a alegoria da caverna

Outro antecedente da crítica de Hume da causalidade está na alegoria da caverna na *República* de Platão. Nessa alegoria é sugerido que os prisioneiros da caverna são enganados ao interpretarem as sombras nas paredes à frente deles como a causa dos sons que eles escutam. Essa interpretação dos eventos é o resultado da conjunção das sombras e dos sons, o que implica que uma observação de eventos conjugados não fornece provas de uma relação de causa e efeito. Princípio que, como já foi visto, tem um papel central para Hume.

Essa leitura da alegoria da caverna não é natural, no sentido de que só é possível por já estarmos familiarizados com a explicação que Hume dá para a causalidade. Deve-se notar que as dúvidas de Platão sobre nossa concepção comum de causa e efeito são uma consequência clara de sua rejeição da realidade do mundo comum em favor de um mundo de formas. Deve ser dito, assim, que parece pouco provável que Platão tenha tido um papel substancial no desenvolvimento do pensamento humiano³¹ (GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 649).

³⁰ Aqui “aleatório” deve ser entendido no sentido de imprevisível e indeterminável.

³¹ Groarke e Solomon (1991, p. 650) notam que nas cartas de Hume contém referências dispersas de Platão. Além disso, Hume se refere duas vezes à *República* em suas *Investigações sobre os princípios da moral* e mais duas vezes em seus ensaios morais, políticos e literários.

Assim, percebe-se uma diferença em relação ao caso da influência de Luciano de Samósata no pensamento de Hume, que se discute o problema da regularidade explicitamente. Aqui percebe-se que há em Platão a antecipação de alguns elementos da explicação de Hume, mas essas antecipações não englobam detalhadamente os quatro pontos já discutidos.

3. 4 Sexto Empírico e o pirronismo

Segundo Groarke e Solomon (1991, p. 650), ao fazer uma analogia entre Hume e os cétricos antigos, percebe-se uma antecipação muito mais detalhada do raciocínio humiano. A maneira como os cétricos entendiam a causa e o efeito é discutido detalhadamente nos trabalhos de Sexto Empírico³². Isso é relevante, pois eles estavam disponíveis para Hume.

Há referências de Sexto Empírico em algumas obras de Hume, mas não no *Tratado*. Na sua obra *História natural da religião*, Sexto é citado nas seções quatro e doze³³. Há uma terceira referência em um de seus ensaios chamado *On the Populousness of Ancient Nations*. Nesse ensaio Hume cita o Livro III das *Hipotiposes Pirrônicas*, que contém o argumento da causalidade.

Pode-se fazer uma analogia entre esses dois autores a partir da apresentação de Sexto dos oito tropos contra a explicação da causalidade dos dogmáticos (suas “etiologias”). Eles englobam uma variedade de considerações que não são diretamente relevantes para as preocupações de Hume, mas os modos um e quatro podem ser interpretados de tal modo que se pode fazer uma analogia com o seu raciocínio.

O primeiro [modo sustenta que a Etiologia não pode ser estabelecida], pois [...] o tipo de Etiologia, que está familiarizada nas coisas não aparentes, não tem uma prova reconhecida das coisas aparentes. [...] O quarto, pois [...] tomando os fenômenos como eles são, eles [os dogmáticos] pensam que compreendem as coisas não aparentes, uma vez que são do mesmo modo; pois as coisas não aparentes são talvez efetuadas da mesma maneira como fenômenos, talvez de algum outro modo peculiar.³⁴ (STANLEY, 1978, p. 787 apud GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 651).

O ponto crucial desses modos é a distinção pirrônica entre aquelas coisas que parecem existir e aquelas coisas que existem realmente. Os modos um e quatro são, assim, fundados nos

³² Apesar de Sexto Empírico ser um pirrônico, seus argumentos são influenciados também pelo ceticismo acadêmico.

³³ Ver HUME, 2005, pp. 50, 106.

³⁴ No original, em inglês, “The First [mode holds that Aetiology cannot be established], for ... the kind of Aetiology, which is conversant in things not apparent, hath not an acknowledged proof from apparent things....The Fourth, for ... taking Phaenomena's as they are, they think they comprehend things not apparent, as they are likewise; for things not apparent are perhaps effected the same way as Phaenomenas, perhaps some other peculiar way”.

argumentos que etiologistas tentam estabelecer o que são, na realidade, causas e efeitos. O que parece ser o caso pode, entretanto, ser distinto do que realmente é o caso e disso se segue que não se pode usar o primeiro como uma base para conclusões sobre o último.

O importante é que as coisas que parecem ser causas e efeitos são aquelas que estão constantemente conjugadas na nossa experiência, e que os modos um e quatro sugerem que não podemos justificar a suposição dos dogmáticos de que as coisas que estão constantemente conjugadas são na realidade causas e efeitos. Ao ler Sexto Empírico desta maneira, os modos contêm uma analogia com a crítica de Hume da causalidade. Tal interpretação sugere que Sexto antecipou o lado positivo e negativo da explicação de Hume, pois sua rejeição dos argumentos dos dogmáticos é acoplada com um compromisso de “consentir com os fenômenos” e usá-los como um critério que determina no curso da vida que coisas devem ser feitas e quais não devem. Isso implica uma aceitação de causas e efeitos apenas aparentes. Isso também implica, segundo a leitura que aqui está sendo realizada, uma aceitação do aparente laço entre objetos e eventos que estão constantemente conjugados. Tal aceitação é análoga à aceitação de Hume de nossa concepção de causas e efeitos em ocupações diárias.

Essa interpretação dos modos um e quatro dos tropos pirrônicos contra a causa é sugerida pelas observações no Livro II das *Hipotiposes*, que contém uma versão mais explícita de tal raciocínio na crítica pirrônica dos sinais, uma crítica que mostra que Sexto considera causas e efeitos aparentes como sendo objetos que estão constantemente conjugados. A base dessa consideração está na distinção entre sinais *hypomnestick* (“sugestivo”) e *endictick* (“indicativo”).

Eles chamam (um sinal *hypomnestick*) aquilo que sendo observado juntamente com um significado, evidentemente, assim que o sinal incorre ao nosso sentido, mesmo que o significado não apareça, ainda assim nos faz lembrar daquilo que estava concomitante a ele, mesmo que não estivesse evidente no presente, como a fumaça e o fogo.³⁵ (STANLEY, 1978, p. 800 apud GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 652, ênfase nossa).

Um sinal sugestivo (*hypomnestick*) é, em outras palavras, um sinal que temos observado junto com seu significado de tal maneira que seu aparecimento imediatamente nos faz lembrar do significado. A constante associação da fumaça e o fogo, por exemplo, leva-nos a considerar a fumaça como sendo um sinal admoestatório, neste caso um efeito, do fogo. Do ponto de vista de Hume, aquelas coisas que comumente chamamos de causas e efeitos são sinais sugestivos

³⁵ No original, em inglês, “A Hypomnestick sign, they call that which being observed to be together with a significate, evident, as soon as ever the sign evidently incurreth to our sense, tho' the significate appear not, yet it causeth us to remember that which was concomitant to it, tho' at present not evident, as smoke and fire”.

(*hypomnestick*), pois suas constantes conjunções nos fazem associá-las uma a outra e esta, não sendo uma conexão necessária, explica por que as tratamos como causas e efeitos.

O lado positivo da explicação de Hume da causalidade é a sua sugestão de que precisamos acreditar em causas e efeitos mesmo se não conseguirmos construir uma fundamentação filosófica para as argumentações que são implicadas. Nesse sentido, os pirrônicos adotam uma postura análoga à de Hume, restringindo a crítica aos sinais indicativos (*endictick*), sugerindo que dependemos de sinais sugestivos no dia-a-dia. Como Sexto escreve:

Destes dois tipos de sinais [o *hypomnestick* e o *endictick*], opomo-nos não a ambos, mas apenas aos *Endictick*, como aparenta terem sido forjados pelos dogmáticos; o *Hypomnestick* [o sugestivo] é creditável no curso da vida; quem quer que veja fumaça, sabe que Fogo é o significado, e ao ver uma cicatriz, diz-se que ela foi uma ferida. Então, assim como nós não apenas não contradizemos o curso comum da vida, mas o mantemos, consentindo inopinavelmente [em outras palavras, indogmaticamente] àquele no qual é creditável, mas opondo o que é particularmente forjado pelos dogmáticos.³⁶ (STANLEY, 1978, p. 800 apud GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 653, ênfase nossa).

Sexto, assim, sugere que os pirrônicos aceitaram coisas que são constantemente conjugadas como sinais aparentes e causas e efeitos aparentes, o que Goarke e Solomon (1991, p. 653) afirmam ser uma antecipação da aceitação de Hume deles em questões do dia-a-dia.

O lado negativo da crítica de Hume à causalidade, que encontramos nos modos contra a etiologia, encontra um análogo na rejeição pirrônica dos sinais indicativos. Um sinal indicativo “[...] é aquele que não é observado junto com um significado evidente, mas sua própria natureza e constituição significam aquilo que é um sinal; assim, os movimentos do corpo são sinais da alma”³⁷ (GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 654). Em outras palavras, um sinal refere-se algo provável (possível), cujo o nome pode ser o antecedente de um condicional verdadeiro e assim estabelece a existência da coisa a qual é referida no consequente do condicional.

A defesa de que um sinal indicativo sugere seu significado em “sua própria natureza e constituição” equivale à argumentação de que o sinal indica sempre e necessariamente seu significado. A reivindicação de que tal sinal deve tornar verdadeiro o antecedente de um condicional verdadeiro, que tem seu significado como uma consequência, implica uma conexão

³⁶ No original, em inglês, “Of these two kinds of signs [the *hypomnestick* and the *endictick*], we oppose not both, but only the *Endictick*, as seeming to be forged by the Dogmatists; the *Hypomnestick* [the suggestive] is creditable in the course of life; for whosoever sees smoke, knows that Fire is signified, and seeing a scar saith, it had been a wound. So as we not only not contradict the common course of life, but maintain it, assenting inopinatively [i.e., undogmatically] to that in it which is creditable, but opposing what is particularly forged by the Dogmatists”.

³⁷ No original, em inglês, “[...] is that which is not observed together with an evident significate, but of its own nature and constitution signifieth that whereof it is a signe; thus the motions of the body are signes of the soul”.

necessária. No caso de sinais que são causas e efeitos, isso significa que causas e efeitos indicativos (*enditick*) devem ser conjugados, e que a rejeição pirrônica dos sinais indicativos implica na rejeição de conexão necessária.

A sugestão de Sexto de que um sinal indicativo não é observado junto com um significado evidente pode parecer problemática, pois pode, numa primeira leitura, ser entendida como implicando que relações de causas e efeitos não são tratadas como sinais indicativos. Tal leitura destruiria a simetria entre sinais sugestivos e indicativos e, todavia, tal tipo de exclusão é contrariada pela sugestão de que um sinal indicativo é de tal modo que faz com que o antecedente, de um condicional verdadeiro, verdadeiro, pois isso pode acontecer no caso de causas e efeitos. A sugestão de que um sinal indicativo não é observado com um significado evidente pode, portanto, ser melhor compreendido como a compreensão de que não sendo entendido.

Ao rejeitar os sinais indicativos em favor dos sinais sugestivos, a crítica de Sexto antecipa as ideias de Hume de que nossa crença em causas e efeitos deve ser fundada em conjunções de eventos observadas que não podem estabelecer sua conexão necessária. Deve-se notar, então, a partir de tal leitura, que os pirrônicos proporcionaram uma sugestão análoga à de Hume de que a necessidade causal não pode ser reduzida à necessidade lógica.

Este aspecto da crítica de Sexto aos sinais indicativos depende da noção de “relativo”, um conceito que os pirrônicos usam para se referir a coisas que não podem ser concebidas separadamente. Exemplos de relativos são o preto e o branco, a esquerda e a direita, etc. De maneira geral, pode-se dizer que A e B são relativos se, e somente se, a presença de A logicamente implica a presença de B. Sinais que são necessariamente ligados aos seus significados, isto é, sinais indicativos, devem ser relativos aos seus significados, pois deve ser impossível imaginar tais sinais ocorrendo sem seus significados. É apenas isso que permite deduzir a existência do último a partir do primeiro. O problema é que isso implica que tais sinais e seus significados não são logicamente distintos.

O ponto crucial do raciocínio dos pirrônicos é a defesa de que sinais e significados devem ser entidades distintas. Serem conjugados necessariamente implica que eles não podem ser distintos temporalmente, porém isto é uma consequência do ponto mais básico de que eles não podem ser concebidos separadamente. O sinal é relativo ao significado, e relativos são compreendidos como dependentes um do outro.

Ao se aplicar tal raciocínio aos sinais indicativos que são ditos serem as causas e os efeitos um do outro, pode ser dito que eles devem ser relativos e, assim, logicamente

inseparáveis. Mas isso implica que eles não são objetos logicamente distintos e, por conseguinte, não são causas e efeitos genuínos.

Groarke e Solomon (1991, p. 656) afirmam que “o argumento de Hume para a causalidade emprega as mesmas considerações lógicas, mas o caminho percorrido é outro, assumindo que causas e efeitos são distintos e concluindo que não são conjugados necessariamente”³⁸. Entretanto, não parece que o argumento de Hume para a causalidade está no mesmo âmbito da aplicação do raciocínio aos sinais indicativos. A discussão dos sinais indicativos trata-se mais de uma questão de linguagem, enquanto em Hume há uma questão epistemológica.

Sexto aplica a versão temporal desse raciocínio às causas e efeitos no Livro III da *Hipotiposes*. Groarke e Solomon (1991, p. 656) relatam que, em uma seção, um dos primeiros revisores do *Tratado* sugere que o argumento de Hume contra a causalidade é similar ao de Sexto Empírico³⁹. De acordo com a parte relevante da discussão de Sexto, não há como estabelecer que existam causas, pois causas devem preceder seus efeitos e isto é impossível considerando que causas e efeitos deveriam ser relativos, isto é, conjugados necessariamente e, assim, inseparáveis logicamente.

Um dos aspectos da crítica de Hume da causalidade, e que ainda não foi encontrado em Sexto, é a sugestão de que a crença na causa e efeito não pode ser defendida por um apelo à probabilidade. Dado que não há uma distinção clara entre probabilidade objetiva e subjetiva, os pirrônicos não discutem sobre ela de maneira direta, mas a crítica deles à inferência indutiva abrange o ponto crucial da análise de Hume deste ponto.

Para Sexto, uma indução não pode ser conhecida como correta enquanto não tivermos observado todas as instâncias do fenômeno em questão. Sexto também nota que tal raciocínio mostra que generalizações como “todo homem é um ser vivo” não podem ser justificadas (STANLEY, 1978, p. 807 apud GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 657). O mesmo raciocínio é aplicável a induções causais, o que poderia ser entendido como uma discussão que contém um antecedente dos argumentos de Hume contra a probabilidade de inferências indutivas⁴⁰.

Vê-se, então, que, a partir desse tipo de leitura, as *Hipotiposes* de Sexto contêm uma crítica da causalidade com elementos próximos à de Hume. Se ela influenciou Hume, não há ainda como se ter certeza. No caso de uma influência direta, Groarke e Solomon (1991, pp.

³⁸ No original, em inglês, “Hume’s argument against cause employs the same logical considerations, though it goes the other way around, assuming that causes and effects are distinct and concluding that they are not necessarily conjoined”.

³⁹ Ver nota de rodapé 31 contida na mesma página do artigo mencionado.

⁴⁰ Groarke e Solomon (1991, pp. 657-658) afirmam que seria um erro não entender a discussão dessa maneira.

651) notam que Thomas Stanley (1625-1678) publicou um livro chamado *A History of Philosophy* que por sua vez continha uma tradução das *Hipotiposes* de Sexto. Stanley era conhecido principalmente como um poeta, mas ele se voltou para os estudos clássicos em 1651. O primeiro volume da sua *History of Philosophy* foi publicado em 1655, sendo que os outros volumes saíram em 1656, 1660 e 1662. Em 1661 foi eleito um membro da Royal Society. Charles Mackie usou o *History* como um manual (*sourcebook*) para alunos de graduação na época em que Hume estava em Edimburgo, e a biblioteca da universidade continha o trabalho de Stanley.

A tradução de Stanley fez com que a obra de Sexto Empírico ficasse bastante acessível, sendo que alguém, na época de Hume, que estivesse interessado em trabalhar o ceticismo como um problema, provavelmente teria consultado “o texto mais acessível que representa as considerações dos verdadeiros céticos”⁴¹ (GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 658, tradução nossa). Deve-se lembrar, porém, que a maioria dos epistemólogos modernos ignoram os detalhes das considerações dos céticos antigos.

Apesar disso, deve-se considerar a possibilidade de uma influência indireta. A tradução de Stanley estava disponível para os contemporâneos de Hume. Os próprios professores de Hume conheciam Stanley⁴².

3. 5 Nicolau de Autrecourt e al-Ghazali

Entre os autores medievais há dois pensadores que são ditos precursores de David Hume quanto ao problema da causalidade: o filósofo francês Nicolau de Autrecourt⁴³ (c. 1300- depois de 1350) e o pensador islâmico al-Ghazali (1058-1111).

Segundo Groarke e Solomon, “[...] a aparente falta de qualquer ligação plausível entre Nicolau e Hume faz Nicolau interessante apenas porque suas considerações podem ser outra manifestação das preocupações dos céticos antigos”⁴⁴ (GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 659, tradução nossa). Em contrapartida, Zimmermann (2010, p. 153) nota, conforme Weinberg, que Nicolau de Autrecourt apresenta três argumentos: 1) não é possível inferir a existência ou a não existência de uma coisa de outra; 2) é impossível descobrir, a partir da observação, que qualquer

⁴¹ No original, em inglês, “the most accessible text that represents the views of real skeptics”.

⁴² Para mais informações sobre influências indiretas de Sexto Empírico para Hume, ver GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 658.

⁴³ Nicolau de Autrecourt é conhecido como “o Hume medieval”. Ver GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 659 e também ZIMMERMANN, 2010, p. 153.

⁴⁴ No original, em inglês, “[...] the apparent lack of any plausible link between Nicholas and Hume makes Nicholas interesting only because his views may be yet another manifestation of ancient skeptical concerns”.

objeto ou evento cause qualquer outro; 3) os argumentos para estabelecer máximas como “do nada, nada provém” são meramente verbais. Zimmermann (2010, p. 153) ainda destaca que esses argumentos foram repetidos pelos sucessores escolásticos de Nicolau de Autrecourt.

No que se refere a Ghazali, é considerado um pioneiro da dúvida metódica e do ceticismo. Foi um teólogo islâmico, jurista, filósofo, cosmólogo, psicólogo e místico de origem persa, e continua a ser um dos estudiosos mais célebres da história do pensamento islâmico sunita. Ghazali também é conhecido por ser um crítico de Aristóteles assim como dos seguidores islâmicos do estagirita, no que concerne a aspectos que contradizem os princípios do islã ortodoxo. Ele acha inaceitável uma crença na estrita necessidade natural, porque isso faz de Deus uma causa primeira amorfa, remota da realidade do dia-a-dia e incapaz de intervir na ordem natural dos eventos. De modo a restabelecer a onipotência de Deus e a possibilidade de milagres, Ghazali defende o ocasionalismo, ou seja, a “doutrina segundo a qual a única causa de todas as coisas é Deus e que as chamadas causas (segundas ou finitas) são apenas ocasiões de que Deus se vale para levar a cabo seus decretos” (ABBAGNANO, 2007, p. 846). As considerações teológicas, assim, motivam seus argumentos, apesar de não terem um papel crucial no estabelecimento lógico de suas conclusões.

Ao defender seu ocasionalismo, Ghazali rejeita a necessidade natural, mantendo que nossa crença de que objetos e eventos são causas e efeitos está baseada na decisão de Deus de:

[...] criá-los numa ordem sucessiva, embora não porque esta conexão seja necessária em si mesma e não possa ser dissociada. Ao contrário, está no poder de Deus criar saciedade sem comer e decapitação sem morte, e assim por diante com respeito a todas conexões⁴⁵. (AVERROES⁴⁶, 1954, p. 517 apud GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 660).

Como Hume, Nicolau de Autrecourt e os pirrônicos, Ghazali baseia sua crítica na distinção entre causa e efeito, mostrando que não é contraditório negar a necessidade causal.

Para nós, a conexão entre o que geralmente se acredita ser uma causa e o que se acredita ser um efeito não é uma conexão necessária; cada uma das duas coisas tem sua própria individualidade e não é a outra, e nem a afirmação nem a negação nem a existência nem a não-existência de uma é logicamente implicada na afirmação, negação, existência e não-existência da outra [...] ⁴⁷. (AVERROES, 1954, p. 517 apud GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 661).

⁴⁵ No original, em inglês, “[...] create them in a successive order, though not because it is in God’s power to create society without eating and decapitation without death, and so on with respect to all connections”.

⁴⁶ A obra *Tahafut al Tahafut* de Averroes é uma resposta a Ghazali. Nessa obra está todo o *Tahafut al Falasifa*, obra de Ghazali onde se encontra a crítica à causalidade.

⁴⁷ No original, em inglês, “According to us, the connection between what is usually believed to be a cause and what is believed to be an effect is not a necessary connection; each of two things has its own individuality and is

De acordo com Ghazali, nossas observações de causas e efeitos e os hábitos que eles produzem apenas estabelecem sua conjunção passada, não uma conexão necessária. Isso não significa que devamos desistir da confiança em causas e efeitos em assuntos comuns, mas apenas que não possamos justificá-la e que deveríamos aceitar a regularidade das ações de Deus.

Percebe-se, então, que aqui também há elementos da crítica de Hume. Entretanto, não é discutido todos os pontos da crítica de Hume, nem há alcance dos pontos encontrados na leitura que foi feita de Sexto Empírico.

3. 6 John Locke⁴⁸

Diferente dos casos até aqui analisados, pode-se ter certeza que Hume estava familiarizado com a obra de John Locke (1632-1704) na época em que escrevia o *Tratado*. Na Seção 14, Parte 3, Livro 1 dessa mesma obra, ao falar sobre a explicação mais geral e mais popular da ideia de poder, Hume utiliza uma nota de rodapé sugerindo para ver o capítulo sobre *poder* da obra do “Sr. Locke”⁴⁹. Hume também cita Locke nas *Investigações*⁵⁰. Mas poderia ser dito que Locke foi uma influência para a explicação de Hume para a causalidade?

O tratamento de Locke sobre o poder causal dos itens no mundo externo no Livro II, capítulo XXI do *Ensaio acerca do entendimento humano*, “[...] tem sido descrito como “breve e faltando profundidade”⁵¹ (CRESSWELL, 2004, p. 184). Apenas nos Capítulos X e XI do Livro IV Locke cita explicitamente o princípio causal. Ele descreve o princípio causal como sendo conhecido “[...] mediante certeza intuitiva [...]” (LOCKE, 1991, p. 176) e toma como sendo “[...] muito evidente para ser duvidado” (LOCKE, 1991, p. 183) que nossas “[...] percepções são produzidas em nós por causas exteriores impressionando nossos sentidos” (LOCKE, 1991, p. 183).

É importante destacar um aspecto da teoria do conhecimento de Locke, a saber, sua consideração sobre o “véu da percepção”, como por vezes é chamado. Locke é conhecido por defender que tudo o que podemos conhecer diretamente são nossas próprias ideias, ou seja, o

not the other, and neither the affirmation nor the negation, neither the existence nor the non-existence of the one is logically implied in the affirmation, negation, existence and non-existence of the order[...].”

⁴⁸ Nesta seção (assim como na próxima) não será levado em consideração os quatro pontos estabelecidos na seção 3.1 deste capítulo.

⁴⁹ Locke também é citado em outras partes do *Tratado*. Ver HUME, 2009, pp. 22, 26, 61, 109, 684-686.

⁵⁰ Ver Hume, 2004, pp. 91, 111.

⁵¹ No original, em inglês, “[...] has been described as ‘brief and lacking in depth’”.

conteúdo de nossas mentes, e a consideração sobre o “véu da percepção” é geralmente mantida no sentido de que o que nós sabemos sobre as coisas externas se deve em virtude do fato de que elas causam as ideias que conhecemos diretamente.

Mas por que Locke considera que podemos conhecer apenas o conteúdo de nossas mentes? Segundo ele: “um homem sabe infalivelmente, tão logo as tenha em sua mente, que as ideias que denomina *branca* e *redonda* são as próprias ideias que são, e que não são outras ideias que denomina *vermelho* e *quadrado*” (LOCKE, 1991, p.136, ênfase do autor). Então, nós sabemos como as coisas aparecem para nós, entretanto, dadas as explicações científicas que surgiram em sua época⁵², Locke também julga que este não é o modo como as coisas realmente são no mundo externo. Por conseguinte, ao descrever como o mundo parece ser, tudo que podemos fazer é descrever seus efeitos no conteúdo de nossas mentes. O que descobrimos é, na verdade, o padrão de acordo com que as ideias entram em nossas mentes.

Mas então como adquirimos conhecimento? No Capítulo 2, Livro 4 do *Ensaio*, Locke estabelece três maneiras diferentes de adquirir conhecimento: pela intuição, pela demonstração ou pela sensação. A intuição nos permite discernir a natureza de uma ideia e de dizer quando duas ideias são iguais ou diferentes; a demonstração nos permite resolver, usando uma corrente de conexões entre as ideias, outras conexões; e a sensação nos permite adquirir conhecimento do mundo fora de nós.

O objetivo do *Ensaio* é explicar, e justificar, o tipo de conhecimento que temos e precisamos nas ocupações comuns da vida. Locke percebe que conhecimento vem em graus, apesar de sua tentação de querer restringir o conhecimento a casos de certeza demonstrativa.

A notícia que temos através de nossos sentidos da existência das coisas externas, embora não seja totalmente tão certa quanto nosso conhecimento intuitivo, ou as deduções de nossa razão empregada acerca das ideias claras abstratas de nossas próprias mentes apesar disso, constitui uma certeza tal que merece o nome *conhecimento*. (LOCKE, 1991, p. 182, ênfase do autor).

Locke é cético com relação à filosofia natural. Tudo o que o princípio causal garante é que há algo que está causando uma ideia que está presente em nossa mente. Isso não parece dizer nada da natureza da coisa que está causando a ideia.

No Livro 1, Parte 3, Seção 3 do *Tratado*, Hume ocupa-se de provar que o princípio causal não é (como o chamaríamos nos dias de hoje) uma proposição analítica, ou seja, uma proposição cuja verdade é logicamente necessária. Ele toma o princípio para examinar se: “[...]”

⁵² Especialmente os trabalhos de Newton. Ver CRESSWELL, 1991, p. 186.

a existência de todo objeto possui uma causa real” (HUME, 2009, p. 109). Sua prova consiste em argumentar que essa proposição não é nem intuitiva nem demonstrativamente certa. Não é intuitivamente certa no sentido de que sua verdade não pode ser estabelecida pela mera inspeção das ideias que ela contém; e, ao dizer que não é demonstrativamente certa, ele tem a intenção de negar que ela poderia ser mostrada ao seguir de outras proposições, elas mesmas, intuitivamente certas.

Hume percebe que, caso esteja certo, qualquer tentativa de mostrar que o princípio causal é demonstrativamente certo está destinado a falhar. De modo a assegurar isso, ele examina em detalhe quatro argumentos que defendem o princípio. O terceiro argumento é atribuído a Locke, que diz que se uma coisa viesse a existir sem uma causa, ela seria produzida por nada.

Khamara (2000, p. 340) afirma que “parece muito provável que Hume baseou-se em [...] duas passagens do *Ensaio* de Locke [...]”⁵³. Essas passagens são as seguintes:

Além disso, o homem sabe, mediante certeza intuitiva, que *o puro nada não pode produzir mais nenhum ser real, do que pode se igualar dois ângulos retos* [...] Se, portanto, sabemos que há certo ser real, e que a não-existência não pode produzir nenhum ser real, consiste numa demonstração evidente: desde a eternidade tem sido algo, desde que o que não existiu desde a eternidade teve um começo, e o que teve um começo deve ter sido produzido por algo. (LOCKE, 1991, p. 176, ênfase do autor). Eu jamais ouvi de alguém tão irracional, ou que poderia supor uma contradição tão manifesta, para afirmar que em certa época não havia perfeitamente nada. Este é de todos os absurdos o maior, pois imaginar o puro nada, a perfeita negação e ausência de todos os seres, jamais poderia produzir qualquer existência real. (LOCKE, 1991, p. 177).

Locke não está tentando provar o princípio causal, mas está meramente utilizando-o como premissa de modo a chegar à conclusão de que algo existe desde toda eternidade. Outro motivo para considerar provável que Hume tenha lido esses dois trechos, como sugere Khamara (2000, p. 342), é o fato de Hume usar as mesmas palavras de Locke. A prova do princípio causal que Hume alega ser de Locke, é citada da seguinte maneira: “Tudo o que é produzido sem causa é produzido por *nada*; ou, em outras palavras, tem como causa o nada. Mas o nada nunca poderia ser uma causa, assim como não pode ser alguma coisa, ou ser igual a dois ângulos retos” (HUME, 2009, p. 109, ênfase do autor). Hume afirma que:

Se tudo deve ter uma causa, segue-se que, ao excluirmos outras causas, devemos aceitar que o próprio objeto ou o nada são causas. Mas o que está em questão é justamente se tudo deve ou não ter uma causa. Portanto, de acordo com todas as regras

⁵³ No original, em inglês, “it seems highly probable that Hume based himself on [...] two passages in Locke’s *Essay* [...]”.

do bom raciocínio, isso é algo que nunca se deve dar por suposto. (HUME, 2009, p. 110).

Locke não tentou em nenhum momento provar a lei da causalidade universal, e parece considerá-la como um princípio último *a priori* da razão. Percebe-se isso na passagem citada acima (LOCKE, 1991, p. 176), quando afirma “a não-existência não pode produzir nenhum ser real” ser conhecida por uma certeza intuitiva⁵⁴.

Assim, pode-se dizer que Hume leu o *Ensaio* de Locke. A obra foi importante para Hume elaborar sua crítica da causalidade? Aparentemente sim. Contudo, deve-se notar que Hume discorda dos argumentos de Locke⁵⁵.

3. 7 Nicolas Malebranche

A influência de Nicolas Malebranche (1638-1715) sobre Hume é incontestável. Assim como no caso de Locke, pode-se ter certeza que Hume leu Malebranche. Por exemplo, na Seção 5, Parte 4, Livro 1 do *Tratado*, ao falar sobre filósofos que sustentam um poder ativo do ser supremo no que se refere a todas as ações da mente, numa nota de rodapé Hume aponta justamente o “Padre Malebranche” (HUME, 2009, p. 281). Além disso, na Seção 14, Parte 3, Livro 1 do *Tratado*, Hume diz que “[...] sentimo-nos muito pouco encorajados pela prodigiosa diversidade de opiniões emitidas pelos filósofos que alegaram explicar a força e energia secreta das causas” (HUME, 2009, p. 191). Nessa passagem, a tradutora Déborah Danowski coloca uma nota de rodapé indicando para ver o Livro VI, Parte 2, Capítulo 3 de *La Recherche de la vérité*, livro de Malebranche.

Então, como afirma Charles J. McCracken, “não pode haver dúvida de que Hume, quando compunha sua explicação da causalidade no *Tratado*, tinha as considerações de Malebranche neste tópico em seus pensamentos”⁵⁶ (MACCRACKEN, 1983, p. 257 apud GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 659, ênfase do autor). Ainda em outra passagem, MacCracken afirma que “Hume não apenas manteve a *Search* [*The Search for Thruth*] em mente enquanto escrevia sobre a causalidade, mas que ele até mesmo a tinha aberta para

⁵⁴ Khamara (2000, p. 342) afirma que há outra declaração mais explícita de Locke sobre essa questão em seu *First Letter to Stillingfleet*.

⁵⁵ Nas *Investigações* Hume (2004, p. 91) discorda da divisão que Locke faz dos tipos de argumento, a saber, em demonstrativos e prováveis.

⁵⁶ No original, em inglês, “There can be no question that Hume, when composing the account of causality in the *Treatise*, had Malebranche’s treatment of that topic in his thoughts”.

consultar enquanto escrevia”⁵⁷ (MACCRACKEN, 1983, p. 258 apud GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 659, ênfase do autor).

Aqui, duas observações se impõem. Primeiro, uma variedade de influências provavelmente manifestam-se nas considerações de Hume, e a influência de Malebranche não exclui a possibilidade de outras influências. Segundo, deve-se destacar que um dos argumentos de Malebranche para defender o ocasionalismo, isto é, o argumento da negação da conexão necessária, já tinha sido exposto por Nicolau de Autrecourt e al-Ghazali⁵⁸.

Malebranche expõe a doutrina do ocasionalismo de que “há apenas uma causa verdadeira porque há apenas um Deus verdadeiro; a natureza ou poder de cada coisa não é nada senão a vontade de Deus; todas as causas naturais não são causas *verdadeiras*, mas apenas causas *ocasionais*”⁵⁹ (MALEBRANCHE, 1997, p. 448 apud FISHER, 2011, p. 523, ênfase do autor). Um dos argumentos mais conhecidos de Malebranche para o ocasionalismo é o argumento da negação necessária ou, como Fisher (2011, p. 523) chama, NNC (no necessary connection), que se infere do princípio de que “uma causa verdadeira [...] é aquela em que a mente percebe uma conexão necessária entre ela e seu efeito”⁶⁰ (MALEBRANCHE, 1997, p. 450 apud FISHER, 2011, p. 523).

Para Malebranche, “a mente percebe uma conexão necessária apenas entre a vontade de um ser infinitamente perfeito e seus efeitos. Consequentemente, é apenas Deus que é a verdadeira causa e que verdadeiramente tem o poder para mover corpos”⁶¹ (MALEBRANCHE, 1997, p. 450 apud FISHER, 2011, p. 523). Esse argumento considera a causalidade como um tipo de conexão necessária entre a causa e o efeito, onde a causa é uma condição necessária e suficiente para o efeito e (ou) o efeito é uma consequência necessária da causa.

Suponha-se que Deus queira que a bola A esteja em um determinado lugar. Suponha ainda que a bola A seja movida de tal modo que atinja a bola B que está em repouso. Para Malebranche, A não move B⁶². A força motiva aqui não pertence ao corpo, mas antes a força

⁵⁷ No original, em inglês, “Hume not only kept the *Search* [*The Search for Truth*] in mind as he wrote on causality, but that he even had it open for consultation while writing”.

⁵⁸ Ver FISHER, 2011, pp. 5-6.

⁵⁹ No original, em inglês, “there is only one true cause because there is only one true God; that the nature or power of each thing is nothing but the will of God; that all natural causes are not *true* causes but only *occasional* causes”.

⁶⁰ No original, em inglês, “a true cause... is one such that the mind perceives a necessary connection between it and its effect”.

⁶¹ No original, em inglês, “the mind perceives a necessary connection only between the will of an infinitely perfect being and its effects. Therefore, it is only God who is the true cause and who truly has the power to move bodies”.

⁶² Este exemplo foi retirado de FISHER, 2011, p. 524. Fisher não diz se este exemplo é dele ou de Malebranche, mas numa nota de rodapé sugere que seja visto a *Introduction* do *Dialogues [on Metaphysics and on Religion]*, obra de Malebranche.

do corpo em movimento é simplesmente a vontade de Deus conservando cada corpo sucessivamente em diferentes lugares.

Para Malebranche, “a necessidade no coração da causalidade é uma necessidade lógica. Duas coisas ou eventos são relacionados causalmente apenas se há uma relação logicamente necessária entre eles de tal modo que se um ocorre é (absolutamente) impossível logicamente que o outro não se siga”⁶³ (NADLER, 2000, pp. 113-114 apud FISHER, 2011, pp. 524-525).

Segundo Fisher (2011, p. 525), “[...] há um consenso crescente de que o maior erro de Malebranche quando apresentou o NNC foi confundir ou igualar a necessidade causal com a necessidade lógica”⁶⁴. Entretanto:

[...] Malebranche não confunde ou iguala a necessidade causal com a necessidade lógica; no melhor dos casos Malebranche *em parte* reduz a necessidade causal à necessidade lógica sendo que ele aceita que se uma relação entre a causa *c* e o efeito *e* se mantém, então ela é logicamente necessária, *mas* nega que se há uma conexão logicamente necessária, então é causalmente necessária.⁶⁵ (FISHER, 2011, p. 525, ênfase do autor).

Ou seja, Malebranche não confundiu necessidade causal com necessidade lógica, mas antes ingenuamente extraiu as últimas implicações do entendimento da causalidade em termos de necessidade lógica.

O NNC contém a seguinte característica: é um argumento que utiliza um conceito de causalidade que consiste em conexões necessárias entre dois objetos ou eventos que precisam se manter não apenas sem contradição lógica, mas também como uma questão de implicação lógica. Em poucas palavras, a teoria de Malebranche da causalidade é para ser entendida em termos de necessidade lógica.

O NNC também foi utilizado por Hume, provavelmente via Malebranche. Percebe-se isso numa passagem do *Tratado*:

Ora, nada é mais evidente que o fato de que a mente humana não é capaz de formar uma tal ideia de dois objetos de modo a conceber uma conexão entre eles, ou a compreender distintamente o poder ou eficácia que os une. Tal conexão equivaleria a uma demonstração, e implicaria absoluta impossibilidade de que um objeto não se

⁶³ No original, em inglês, “the necessity at the heart of causality is a *logical* one. Two things or events are causally related only if there is a logically necessary relation between them such that if the one occurs it is logically (absolutely) impossible that the other does not follow”.

⁶⁴ No original, em inglês, “[...] there is a growing consensus that Malebranche’s biggest mistake when he presented NNC was to conflate or equate causal with logical necessity”.

⁶⁵ No original, em inglês, “[...] Malebranche does not conflate or equate causal and logical necessity; at best Malebranche *partially* reduces causal necessity to logical necessity since he accepts that if a relation between cause *c* and effect *e* holds, then it is logically necessary, *but* denies that if there is a logically necessary connection, then it is causally necessary”.

seguisse, ou fosse concebido como não se seguindo de outro – e esse tipo de conexão já foi rejeitado em todos os casos. (HUME, 2009, p. 195).

Apesar de utilizar o NNC, Hume o faz com uma “saída gritante”, como diz Fisher, da versão advogada por Malebranche. “Hume separa-se da companhia filosófica com Malebranche ao insistir que a conexão necessária, que é um componente essencial de nosso conceito de causalidade, deve ser construída em termos psicológicos, não lógicos”⁶⁶ (JOLLEY, 2006, p. 119 apud FISHER, 2011, p. 529).

Poderia se perguntar se os filósofos antigos não foram a grande influência de Malebranche para o problema em questão. De fato, as dúvidas dos antigos acerca da causalidade estavam disponíveis para Malebranche do mesmo modo que estavam para Hume, mas a preocupação de Malebranche com o ocasionalismo sugere outra rota. Em outras palavras, essa rota é medieval.

Entre os medievalistas que trabalharam o problema da causalidade, al-Ghazali parece ser o que mais se aproxima da defesa do ocasionalismo feita por Malebranche. Desse modo, Groarke e Solomon afirmam que Ghazali foi importante, também, porque “[...] influenciou Malebranche, que adotou um ocasionalismo similar que parece ter exercido uma grande influência no pensamento de Hume”⁶⁷ (GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 661).

⁶⁶ No original, em inglês, “Hume parts philosophical company with Malebranche by insisting that the necessary connection which is an essential component of our concept of causality must be construed in psychological, not logical, terms”.

⁶⁷ No original, em inglês, “[...] influenced Malebranche, who adopted a similar occasionalism which seems to have exerted a great influence on Hume’s thinking”.

CONCLUSÃO

Este estudo teve como objetivo examinar os antecessores de David Hume e suas possíveis influências na formulação deste filósofo no que concerne a noção de causalidade, particularmente as relações de causa e efeito. Como visto nos capítulos anteriores, Hume teve conhecimento direto ou indireto das análises de seus predecessores. Nesse sentido, Joseph Glanvill surge com uma das principais influências no exame da causalidade. O empirismo cético leva Glanvill a antecipar alguns pontos da teoria causal humiana, embora de maneira confusa. Além disso, a análise de Hume trata de outros pontos importantes, como o problema da indução, a análise do conceito de poder e a explicação psicológica da inferência causal. As evidências oferecidas para dar apoio aos argumentos não são as mesmas em cada autor. Isso leva à conclusão de Popkin de que Glanvill apenas parcialmente merece o título de precursor de Hume.

Tendo em vista a conclusão de Popkin, foi preciso analisar outras possíveis influências para Hume quanto ao problema em questão, desde os filósofos antigos até seus contemporâneos. Entre os mais próximos temporalmente estavam Locke e Malebranche, dos quais sabemos certamente que Hume leu suas obras na época em que produziu o *Tratado*. Apesar desses filósofos falarem, em certa medida, sobre a causalidade, suas conclusões são diferentes das de Hume.

Entre os antigos e os medievalistas, percebeu-se argumentos cujas conclusões dialogavam com as de Hume. Entretanto, eles não tocavam em todos os aspectos da crítica de Hume, ou tocavam em pouquíssimos aspectos. Entre os antigos, Luciano e Platão falaram de forma indireta, ou seja, não estavam discutindo propriamente sobre causalidade, de modo que é pouco provável que Hume tenha feito uma leitura tão específica a ponto de desenvolver toda sua crítica. Al-Ghazali e Nicolau de Autrecourt tocaram em vários pontos discutidos por Hume, mas é mais provável que este tenha tido contato com os argumentos via Malebranche do que ter lido os próprios filósofos medievalistas.

Um caso notável é o de Sexto Empírico. Percebe-se que este filósofo tratou do problema da causalidade, a partir da leitura que foi feita, e algumas dessas análises também são encontrados na crítica de Hume. Poderia se perguntar, então, se, ao invés de Glanvill, não seria Sexto Empírico o mais influente precursor de Hume com relação ao problema da causalidade, como defendem Groarke e Solomon no artigo *Some Sources for Hume's Account of Cause*. Essa hipótese deve ser levada em consideração, mas é pouco provável que seja o caso. Apesar dos pontos em comum que foram encontrados entre os dois filósofos, eles apenas são

perceptíveis ao se fazer uma leitura muito particular de Sexto Empírico. Além disso, em nenhum momento se encontra uma menção a Sexto Empírico no *Tratado*, cujo livro I, onde se encontra a crítica à causalidade, foi publicado em 1739. Hume só faz menção a Sexto na obra *História natural da religião*, que foi publicada em 1757, e no seu ensaio *On the Populousness of Ancient Nations*, que foi publicado apenas em 1741.

Caberia aqui uma objeção: Glanvill também não é citado em nenhum momento do *Tratado* ou de qualquer outra obra de Hume. No entanto, como já foi visto, Glanvill aborda vários pontos que estão na crítica de Hume de maneira direta, ou seja, estava realmente falando sobre causalidade. Há, além disso, uma passagem na obra de Glanvill “[...] as primeiras molas e rodas que estabeleceram ao restante um curso”⁶⁸ (GLANVILL, 2011, p. 40) que aparece nas *Investigações* de maneira levemente modificada, mas com o mesmo sentido⁶⁹:

“Mas a espécie mais usual de conexão entre os diferentes acontecimentos que figuram em qualquer posição narrativa é a da causa e efeito, pela qual o historiador traça a sequência de ações de acordo com sua ordem natural, remonta a suas molas e princípios secretos, e delinea suas mais remotas consequências” (HUME, 2004, p. 44).

Glanvill também utiliza o mesmo exemplo de Hume quanto ao calor ser um acompanhante regular do fogo⁷⁰. Contudo, deve-se notar que o exemplo já tinha sido utilizado também por Sexto Empírico e Guilherme de Ockham.

Deve-se dizer também que os filósofos aqui analisados não são os únicos possíveis influenciadores de David Hume. Numa carta enviada para seu amigo Michael Ramsay, Hume diz que os argumentos no *Tratado* seriam mais entendíveis após a leitura da *Search* de Malebranche, dos *Principles* de Berkeley, do *Dictionary* de Bayle e das *Meditações* de Descartes⁷¹. Há outros possíveis influenciadores além desses, como Ockham e Newton⁷².

De qualquer modo, independente de quem foi sua principal influência, a análise de Hume para o problema da causalidade é original e se mantém ainda na filosofia contemporânea. Ao concluir que a relação causal é injustificável racionalmente e que a crença nela só pode ser explicada pelo instinto, segue-se que nenhuma dedução *a priori* pode tornar previsível um efeito

⁶⁸ No original, em inglês, “[...] the first springs and wheels that set the rest a-going”. Essa passagem aparece também nas páginas 73 e 100 da mesma obra, com um pouco de variação.

⁶⁹ Há outra passagem onde a expressão aparece, mas ela está mais explícita na tradução de Leonel Vallandro. Ver HUME, 1980, p. 139.

⁷⁰ Ver GLANVILL, 2011, p. 87.

⁷¹ Ver GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 645 e FISHER, 2011, p. 529.

⁷² Hume tinha grande admiração por Newton, de modo que o mencionou em vários de seus trabalhos; para mais informações ver FORCE, 1987, pp. 169-177. Para mais informações sobre uma possível influência de Newton para a crítica de Hume à causalidade, ver GOMES, 2013.

qualquer. A repetição, empiricamente observável, de conexão – ou conjunção, como ele mesmo denomina - entre dois eventos é o único fundamento para afirmar uma relação causal, e o modo como ela possibilita essa asserção é o problema que hoje está na base de discussões filosóficas sobre causalidade, condicionamento, indução, possibilidade etc. Isso implica, segundo o pensamento humiano, que as ciências empíricas não podem exibir certezas, pois a causalidade, assim como as outras noções mencionadas, encontram-se no fundamento de toda investigação científica, abrindo, assim, espaço para a mudança teórica. Com a crítica de Hume o sistema cartesiano sofre sérias dificuldades, considerando que Descartes acredita que existem ideias inatas na mente humana que foram lá colocadas causalmente por Deus. Nesse sentido, Hume é um pós-cartesiano.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. rev. e ampl. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CRESSWELL, M. J. “The causal principle in Locke’s view of ordinary human knowledge”. **Locke Studies**, vol. 4, 2004, pp. 183-203. Disponível em: < <http://www.lockestudies.org>>. Acesso em 16 de junho de 2014.

FISHER, A. R. J. “Causal and Logical Necessity in Malebranche’s Occasionalism”. **Canadian Journal of Philosophy**, vol. 41, no. 4, December 2011, pp. 523-548.

FORCE, J. “Hume's Interest in Newton and Science”. **Hume Studies**, vol. 13, no. 2. (November, 1987), pp. 166–217.

GLANVILL, J. **Scepsis scientifica, or the vanity of dogmatizing**. Ex-classics Project, 2011. Disponível em: <<http://www.exclassics.com/glanvil/glanvil.pdf>>. Acesso em 20 de maio de 2014.

GOMES, E. R. “A causalidade newtoniana é determinante para a causalidade humiana”. **Pólemos**, vol. 2, n. 4, dezembro 2013, pp. 21-34.

GROARKE, L.; SOLOMON, G. “Some Sources for Hume’s Account of Cause”. **Journal of the History of Ideas**, University of Pennsylvania Press, vol. 52, no. 4. (Oct. – Dec., 1991), pp. 645-663.

HUME, D. **História natural da religião**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. **Investigação sobre o entendimento humano**. Tradução de Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

_____. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. **Tratado da Natureza Humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução de Déborah Danowski. 2. ed., rev. e ampl. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

KANT, I. **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos**. São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1974.

KHAMARA, E. J. “Hume against Locke on the causal principle”. **British Journal for the History of Philosophy**, vol. 8, n. 2. (2000), pp. 339-343.

LOCKE, J. **Ensaio acerca do entendimento humano**. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).

MONTEIRO, J. P. **Hume e a epistemologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

POPKIN, R. H. “Joseph Glanvill: A Precursor of David Hume”. **Journal of the History of Ideas**, University of Pennsylvania Press, vol. 14, no. 2. (Apr., 1953), pp. 292-303.

ZIMMERMANN, F. M. O. **Hume e o ceticismo moderno**. 2010. 265 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.