

ASPECTOS DA CRÍTICA DE HUME AO PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE¹

Paulo R. Margutti Pinto²

RESUMO:

Aplica-se o método que consiste em levar às últimas consequências a posição de um filósofo na análise de um problema específico, procurando explicitar as contradições ocultas em seu sistema. Tal método é aplicado na articulação de dois aspectos da filosofia de Hume: a) sua crítica ao princípio de causalidade e b) sua crítica à identidade pessoal. A partir das aporias obtidas, a conclusão a que se pretende chegar é a de que possivelmente Hume partiu de uma questão originária equivocada. Daí a necessidade de se reavaliar a mesma, bem como de se buscar uma questão alternativa, que evite as aporias consideradas.

ABSTRACT:

A method consisting in drawing the ultimate inferences from the philosopher's position in the analysis of a specific problem, searching to unveil the contradictions hidden by his system, is applied. The method is applied by connecting two aspects of Hume's philosophy, namely: i) his criticism of the principle of causality and ii) his criticism of personal identity. On the basis of the puzzles obtained, the suggested conclusion is that Hume possibly started from a mistaken originary question. Hence the necessity to reassess such a question, as well as to search for an alternative one that would avoid the puzzles considered.

I - INTRODUÇÃO

Ao que tudo indica, o problema da causalidade está ligado de maneira indissolúvel àquilo que entendemos por Filosofia da Ciência. Com efeito, um dos principais aspectos do conhecimento científico parece ser constituído pela relação de causa e efeito entre fenômenos. Nas mais diversas

¹ Publicado em Carvalho, M. C. M de (Org.). A FILOSOFIA ANALÍTICA NO BRASIL. SÃO PAULO : PAPIRUS, 1995, p. 51-68.

² Departamento de Filosofia da UFMG.

áreas daquilo que chamamos 'ciência', os pesquisadores parecem somente aceitar como adequadas as explicações através das quais um dado fenômeno é apontado como causa de outro.

Mesmo assim, a aplicação do princípio de causalidade nos vários domínios do nosso saber não é coisa muito pacífica. Ao dizer isso, tenho em vista mormente a famosa crítica de Hume a tal princípio. Embora o assunto tenha sido exaustivamente considerado, acredito que algo ainda pode ser dito com respeito a esta questão – e é isto que pretendo fazer nesta exposição.

A perspectiva que vou adotar é a seguinte. Pretendo mostrar que, em certos casos, um problema filosófico pode ser dissolvido se puder ser provado que as suas soluções possíveis envolvem dificuldades intransponíveis. De fato, uma questão cujas respostas possíveis são todas insatisfatórias constitui um enigma insolúvel e não parece uma boa questão para ser respondida. É bem possível que ela não tenha sido formulada corretamente. Dessa maneira, faríamos melhor se a trocássemos por outra. Acredito que, em alguns casos, um problema filosófico pode apresentar-se como uma questão desse tipo, e o problema que ela envolve poderia ser dissolvido, ao invés de resolvido.

Uma das maneiras de conseguir isso seria levar as soluções possíveis de um dado problema filosófico a suas últimas consequências. Se, ao atingirmos este ponto, depararmos com respostas insatisfatórias, teremos todo direito de argumentar que a questão originária de onde partimos não constitui uma autêntica questão e, quem sabe, poderemos eliminá-la do rol das nossas interrogações.

Através do apelo a este método, estou testando a hipótese de que não é apenas a análise da linguagem que pode libertar-nos de falsos problemas. Talvez a análise do próprio problema filosófico, em seus próprios termos, possa levar-nos, por meio da redução ao absurdo, à eliminação de tal problema.

Para atingir meus objetivos, seguirei as seguintes etapas. Em primeiro lugar, procurarei mostrar como se articula a devastadora crítica humeana ao princípio de causalidade. Em segundo, farei uma avaliação da crítica de Hume do ponto de vista dos princípios empiristas por ele próprio

assumidos. Acredito que será possível mostrar que o desfecho da atitude humeana consiste na construção de uma filosofia que se auto-destrói.

Assim, com base numa análise que pretende mostrar que o empirismo humiano desemboca em dificuldades insuperáveis com relação ao problema da causalidade, estarei sugerindo que a solução estaria numa reavaliação da própria questão inicial que originou estas dificuldades e propondo uma recolocação da mesma em termos mais práticos e menos ambiciosos. Isto poderá preparar o caminho para uma proposta de solução, ou, quem sabe, de dissolução do problema filosófico da causalidade tal como foi colocado pelos filósofos modernos.

II - A CRÍTICA DE HUME AO PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE

Conforme prometido, começarei por mostrar como vejo as principais teses de Hume relativas à questão filosófica da causalidade, do modo que se encontram expostas nas "Investigações". Acredito que tais teses podem ser elencadas da seguinte maneira:

1ª Tese: Todas as percepções da mente podem ser divididas em duas classes, a saber, as idéias, que são menos poderosas e vívidas, e as impressões, que são mais poderosas e vívidas (Hume 1777: 18).

2ª Tese: Todas as nossas idéias ou percepções mais fracas são cópias de nossas impressões ou percepções mais vívidas (id.: 19). A segunda tese nos leva diretamente à regra do polegar do empirismo humiano: se suspeitarmos que um termo filosófico está sendo empregado sem qualquer significado, teremos apenas que perguntar pela impressão da qual derivou aquela suposta idéia (id.: 22).

Para comprovar a 2ª Tese, Hume apresenta os seguintes argumentos: 1) quando analisamos nossas idéias compostas, sempre descobrimos que elas se resolvem em idéias simples que foram copiadas de um sentimento precedente (id.: 19); 2) se um homem, por um defeito de seus órgãos perceptivos, não é suscetível de receber uma certa espécie de impressão, sempre descobrimos que ele é igualmente pouco suscetível de receber as idéias correspondentes (id.: 20).

3ª Tese: esta se divide em duas partes, a saber: 1ª Parte: O poder criativo de nossa mente reduz-se a nada mais do que a faculdade de compor, transpor, aumentar ou diminuir os materiais que nos são fornecidos pela experiência dos sentidos (id.: 19); 2ª Parte: só há três princípios de conexão entre idéias, a saber, Semelhança, Contiguidade e Causalidade (id.: 24).

4ª Tese: também se divide em duas partes: 1ª Parte: Todos os objetos da razão humana podem ser divididos em duas espécies, as Relações de Idéias e as Questões de Fato (id.: 25); 2ª Parte: As Relações de Idéias são descobertas pela mera operação do pensamento, sem depender do que esteja em qualquer lugar no universo, enquanto as Questões de Fato estão fundadas na relação de Causalidade (id.: 25-6).

Uma vez estabelecidas as teses acima, Hume dirige a sua crítica ao princípio de causalidade aplicado às questões de fato. Com essa finalidade, ele afirma que todos os raciocínios relativos a questões de fato parecem estar fundados na relação de Causa e Efeito (id.: 26). Entretanto, causas e efeitos são descobertos não pela razão, mas pela experiência (id. 28). Em outras palavras, o conhecimento desta relação não é obtido por raciocínios a priori, mas decorre inteiramente da experiência (id.: 27). Neste ponto, contudo, é possível fazer a seguinte constatação: não há qualquer impressão da qual derive a relação causal. A inferência que vai da proposição que afirma que 'tal objeto sempre foi observado com tal efeito' para a proposição que afirma que 'outros objetos, aparentemente similares àquele, serão observados com os mesmos efeitos' não se funda em qualquer impressão (id.: 32-9). Portanto, todas as inferências obtidas a partir da experiência são efeitos do hábito, não do raciocínio (id.: 43).

Em síntese, poderíamos dizer que, de acordo com a análise humeana, o princípio de causalidade não possui qualquer fundamento no domínio dos objetos possíveis da razão humana, pois não constitui nem uma relação entre idéias e nem uma questão de fato. Assim, a aplicação do princípio de causalidade aos fenômenos da experiência sensível constitui, do ponto de vista teórico, uma falácia do tipo post hoc, ergo propter hoc.

III - CONSEQUÊNCIAS DAS TESES SOBRE A CAUSALIDADE PARA A PRÓPRIA FILOSOFIA DE HUME

Tentarei, nesta seção, mostrar que a crítica humeana ao princípio de causalidade pode aplicar-se, com consequências desastrosas, à própria filosofia empirista de Hume. Em outras palavras, pretendo agora avançar a sugestão de que as teses acima sobre a causalidade, se aplicadas à própria filosofia de Hume, tendem a criar um quebra-cabeças insolúvel não só para este autor, mas para qualquer pensador que adote uma posição empirista que compartilhe tais teses. Pretendo sugerir que Hume, ao construir um sistema empirista de caráter radical, parece ter também levado o empirismo moderno a um beco sem saídas. Para tanto, considerarei duas questões básicas em sua filosofia: a) o estatuto epistemológico de sua crítica ao princípio de causalidade; b) a ligação entre sua crítica à causalidade e sua crítica à identidade pessoal. A análise destas duas questões nos levará ao beco sem saídas que acabei de mencionar.

Vou iniciar a análise considerando a questão do estatuto epistemológico da crítica de Hume. Para tanto, analisarei inicialmente as relações entre as quatro teses citadas. As duas primeiras podem ser consideradas predominantemente definitórias. A primeira divide nossas percepções em dois tipos, a saber, impressões e idéias; a segunda baseia-se na divisão feita, mas acrescenta a informação de que as idéias são cópias das impressões.

As duas últimas teses constituem generalizações com base nas duas primeiras. Uma parte da terceira tese decorre da segunda: o poder criativo da mente humana está fundado na experiência, já que percebemos ou idéias ou impressões, e as primeiras são cópias das últimas. Mas a outra parte desta tese acrescenta a informação de que os princípios de conexão entre as idéias são, exclusivamente, a semelhança, a contiguidade e a causalidade.

A quarta tese constitui a generalização mais poderosa no conjunto considerado, já que se refere a todos os objetos da razão humana. Em sua primeira parte, com base na primeira tese, ela afirma que tais objetos se dividem em relações de idéias e questões de fato. Em sua segunda parte, ela esclarece que as relações de idéias são a priori e as questões de fato, a posteriori.

Como se pode ver, as quatro teses consideradas são muito gerais e fornecem um quadro completo relativo à origem e ao alcance do conhecimento humano. Todavia, o estatuto epistemológico destas teses consideradas em si mesmas não foi explicitado por Hume. Em outras palavras: de onde e de que maneira o filósofo foi capaz de extraí-las?

Para responder a esta questão, considerarei a primeira tese, conforme a qual "todas as percepções da mente podem ser divididas em duas classes, a saber, as idéias, que são menos poderosas e vívidas, e as impressões, que são mais poderosas e vívidas". Apliquemos a ela a quarta tese e verifiquemos se estamos diante de uma relação entre idéias ou uma questão de fato.

Suponhamos que ela seja uma relação entre idéias. Neste caso, a tese teria que ser "intuitivamente ou demonstrativamente certa" e pertenceria a algum tipo de ciência que se situaria ao lado da Geometria, Algebra e Aritmética. Além disso, a tese poderia ser descoberta por meio da simples operação do nosso pensamento, independentemente de qualquer outra coisa existente no universo; ela seria uma verdade eterna. Mas, para pertencer a este domínio, a negação da tese teria que implicar uma contradição. Em outras palavras, dizer que existe pelo menos uma percepção da mente que não seja nem uma impressão e nem uma cópia de uma impressão deveria envolver alguma contradição. Mas tal não parece ser o caso. Consideremos, por exemplo, os triângulos, objetos estudados pela Geometria. Poderíamos imaginar que eles constituem objetos que existem num mundo abstrato, porém real, sendo apreendidos pela mente através de conceitos. Estes últimos corresponderiam a entidades abstratas e universais, capazes de representar objetos que existiriam fora de nós de maneira independente. Esta é a concepção platônica relativa aos objetos da matemática. Ora, se isto é possível, então os triângulos não se reduziriam a meras impressões, pois eles extrairiam sua realidade de um mundo abstrato existente fora de nós; a fortiori, eles também não se reduziriam a meras cópias dessas impressões. Assim, as percepções da mente poderiam dividir-se em impressões, cópias dessas impressões (ou idéias no sentido humiano) e conceitos. Não estou dizendo que Hume considera correta a divisão acima, mas sim que tal perspectiva não envolve, em si mesma, qualquer contradição aparente e precisa de considerações suplementares para ser rejeitada.

A conclusão que parece se impor é a de que a primeira tese humeana constitui uma questão de fato. Com efeito, apesar de poder ser concebida distintamente pela nossa mente, a sua verdade não possui a evidência de um teorema da Geometria e o seu contrário é possível. Ela é tão inteligível como sua negação e nenhuma das duas parece implicar qualquer contradição. Seria uma vã tarefa tentar demonstrar, por processos puramente lógicos, a sua falsidade. Se ela fosse demonstrativamente falsa, ela implicaria contradição e não poderia ser concebida distintamente pela nossa mente.

Raciocínio análogo pode ser aplicado a todas as demais teses que constituem o argumento de Hume contra a causalidade, inclusive a quarta. A conclusão será que todas as quatro teses humeanas, enquanto objetos da razão humana, também são questões de fato. O leitor cuidadoso verificará que todos os argumentos utilizados por Hume nas "Investigações" para comprovar as quatro teses envolvidas envolvem claramente questões relativas a fatos observados sobre a mente humana.

Se isto está correto, então a seguinte consequência se impõe. De acordo a crítica humeana ao princípio de causalidade, "todos os raciocínios relativos a questões de fato parecem estar fundados na relação de Causa e Efeito" (Hume 1777: 26). Ora, tudo indica que as quatro teses consideradas estão também fundadas nesta relação. Desse modo, o fundamento da crítica humeana à causalidade não pode ser uma relação a priori entre causa e efeito, pois a nossa mente não poderá nunca encontrar o efeito na sua suposta causa, ainda que exerça a perquirição mais acurada. Além disso, o fundamento dessa crítica não pode ser extraído a posteriori de nossa experiência sensível: de fato, a observação de fenômenos aos quais geralmente atribuímos uma relação causal somente nos fornece a impressão de uma sucessão temporal que ocorre no sentido do fenômeno a que chamamos 'causa' para o fenômeno a que chamamos 'efeito'; ela nunca nos dá a impressão da produção do 'efeito' pela 'causa'. Em virtude dessas considerações, vemos que o fundamento da crítica de Hume à causalidade se encontra no costume ou hábito. Na medida em que constitui uma inferência a partir da nossa experiência, a crítica é o resultado do hábito e não do raciocínio.

À primeira vista, dir-se-ia que a posição humeana envolve alguma circularidade. Por um lado, a crítica ao princípio de causalidade e o apelo ao hábito se baseiam ultimamente nas quatro

teses consideradas. Por outro, as próprias quatro teses se fundamentam ultimamente na aplicação do princípio de causalidade e no apelo ao hábito. Isto sugere que estamos diante de uma petição de princípio.

Há, contudo, uma outra forma de encarar a questão. Mesmo que Hume não tenha dito isso explicitamente, parece-me razoável considerar o conjunto das quatro teses como logicamente equivalente à crítica à causalidade e ao apelo ao hábito. Em outras palavras: se as quatro teses são verdadeiras, então a crítica à causalidade e o apelo ao hábito são verdadeiros; se estes últimos são verdadeiros, então as teses também são verdadeiras. Esta proposta poderia ser justificada da seguinte maneira. Na ordem da descoberta, o hábito teria levado Hume a constatar que nossa experiência do mundo, aí incluído o princípio de causalidade, nada mais é do que um feixe de impressões articuladas em função da sucessão temporal. Isto não parece implicar qualquer circularidade. Na ordem da exposição, contudo, ele teria recorrido, talvez para obter maior efeito argumentativo, a uma forma de argumentação através da qual o princípio cognitivo em ação desde o início, a saber, o hábito, surge apenas no coroamento da conclusão. Assim, o que daria a aparência de circularidade à constatação fundamental expressa pelo argumento seria apenas esta circunstância mais ou menos fortuita. Com efeito, o hábito nos mostra que, em última análise, as questões de fato não estão sujeitas a demonstrações, mas apenas a descrições.

Neste ponto, alguém poderia objetar que minha análise ignora a distinção entre linguagem e metalinguagem, admitindo indevidamente que as quatro teses humeanas possam fazer parte do domínio de objetos aos quais se refere a quarta tese. É certo que esse tipo de confusão leva, geralmente, a alguma forma de circularidade ou petição de princípio. Todavia, ao eliminar a circularidade e recorrer à equivalência lógica entre a conjunção das quatro teses e a crítica da causalidade, eu estaria sutilmente escamoteando a confusão ilícita dos níveis de linguagem.

Contra essa objeção apresento a seguinte resposta. A análise envolve pelo menos três níveis de linguagem. Em primeiro lugar, temos o nível das proposições que expressam o conhecimento humano tout court. A ele pertencem as diversas asserções que constituem o nosso conhecimento do mundo, como, p. ex., 'o fogo queima', 'a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a dois retos', etc. Em segundo, encontramos o nível da linguagem que fala acerca do conhecimento

humano como tal. A ele pertencem as proposições que versam sobre as proposições do primeiro nível, como, p. ex., 'o fogo queima' é uma questão de fato', 'a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a dois retos' é uma relação de idéias', etc. A este nível pertencem as quatro teses humanas consideradas, a crítica à causalidade e o apelo ao hábito. Em terceiro lugar, temos o nível da linguagem que fala sobre a linguagem acerca do conhecimento humano. A ele pertence a proposição crucial para a validade do argumento, segundo a qual as quatro teses humanas constituem questões de fato.

Se essa distinção de níveis está correta, então minha análise também está correta. Em primeiro lugar, porque a pergunta sobre o estatuto epistemológico das quatro teses de Hume é não apenas da maior importância filosófica, mas perfeitamente passível de ser formulada no sistema de Hume. Mesmo pertencentes a um segundo nível de linguagem, tais teses ainda constituem uma forma de conhecimento importante cuja natureza tem que ser explicada. Em segundo lugar, porque os princípios da filosofia humana são tais que a pergunta sobre o estatuto epistemológico das teses envolvidas só admite como resposta a afirmação feita de que tais teses constituem questões de fato. Mais ainda: se nos colocarmos em qualquer nível de linguagem acima do terceiro, sempre obteremos, como resultado, a constatação de que as proposições do tipo da quarta tese pertencentes ao nível imediatamente inferior constituem questões de fato. Em terceiro lugar, porque, contra todas as aparências em contrário, a distinção de níveis de linguagem foi respeitada. Com efeito, pode-se verificar facilmente que as quatro teses, a crítica ao princípio de causalidade e o apelo ao hábito pertencem ao segundo nível de linguagem. Mas também é possível verificar que pertencem ao terceiro nível tanto a proposição que afirma serem as quatro teses questões de fato como aquela que afirma a equivalência lógica entre a conjunção das quatro teses e a crítica ao princípio de causalidade mais o apelo ao hábito. Assim, até prova em contrário, parece-me perfeitamente razoável aceitar a análise acima, segundo a qual o hábito passa a desempenhar um papel mais peculiarmente fundante na filosofia de Hume.

Mas pretendo mostrar a seguir que é justamente em virtude da ênfase dada ao hábito que a posição empirista radical de Hume leva às consequências mais indesejáveis. Realmente, ainda que seja feita através do hábito, a ligação entre causa e efeito pressupõe a existência de algum tipo de sujeito cognoscente que seja capaz de realizá-la. Tanto isso é verdade que, em diversas ocasiões,

Hume postula a existência de uma função unificadora que, a partir da sucessão temporal constante de certos fenômenos, aplica-lhes o princípio de causalidade. Para referir-se a ela, Hume emprega palavras como 'eu', 'nós', 'ele', 'alguém', 'um homem', 'a mente'.³ A terminologia é certamente frouxa, mas o apelo a essa função unificadora para o estabelecimento da relação causal está claro.

Isso nos leva diretamente à segunda questão que me propus estudar nesta seção, ou seja, aquela referente à ligação entre a crítica de Hume à causalidade e sua crítica à identidade pessoal. A primeira constatação a ser feita é a seguinte: aplicando a regra do polegar mencionada na segunda tese à ideia de identidade que atribuímos à mente humana, verificaremos, com Hume, que a mesma não resulta de qualquer impressão (Hume 1739: 251- 2). Nunca podemos apreender a nós mesmos sem uma percepção e nada podemos observar, a não ser a própria percepção (Hume 1739: 252). Não existe um poder individual da alma que permaneça inalterado com o tempo. A nossa mente é uma espécie de teatro, onde as percepções diversas aparecem sucessivamente (Hume 1739: 253). Assim, a ideia da identidade pessoal é uma ideia fictícia (Hume 1739: 159) e, da mesma forma que o princípio de causalidade, não resiste à crítica quando buscamos pela impressão que supostamente a originou.

Ora, é justamente neste ponto que as dificuldades de Hume se tornam insuperáveis. Com efeito, John Passmore, no seu interessante livro "Hume's Intentions", nos mostra que a crítica humeana ao princípio de causalidade tem um grave viés se a considerarmos em conexão com sua crítica à identidade pessoal, exposta no "Tratado" (Hume 1739: I, iv, 251-63; Passmore 1980: 77-8). Em concordância com a tese que avancei sobre a necessidade de uma função unificadora, Passmore considera que é possível mostrar que a investigação de Hume sobre a relação causal pressupõe, o tempo todo, um sujeito cognoscente que faz a ligação entre 'causa' e 'efeito'. Dado que o sujeito cognoscente não encontra uma impressão que revele a produção do 'efeito' pela 'causa' e também que a ideia da 'causa' não contém em si a ideia do 'efeito', este sujeito recorre então ao hábito para efetuar a conexão causal. Assim, não parece haver dúvidas de que a articulação entre 'causa' e 'efeito' é realizada por uma mente pensante. Ora, para realizar esta operação, a mente tem que conservar uma certa unidade e continuidade no período de tempo em que realiza as observações e tira suas conclusões. Em outras palavras, se retomarmos a imagem humeana que

³ Cf. Hume 1739: 252; 254; 259; 260; 262; 263; Hume 1777: 27; 28; 29; 30; 32; 33; 34; 35; 36; 37.

compara a nossa mente a um teatro onde desfilam as diferentes percepções, poderemos dizer que tal desfile somente é possível se houver um palco por onde elas possam desfilarem. Ora, acabamos de ver, através da crítica de Hume à identidade pessoal, que este palco, ou seja, a unidade e continuidade da mente são fictícias: não existe uma substância espiritual que articule a nossa experiência, o que nos reduz a um mero feixe de impressões.

É certo que alguns autores, como Jane McIntyre, consideram que não há contradição na posição humeana (cf. McIntyre 1979). Para ela, o eu em Hume nada mais é do que "uma série de coleções de percepções, unidas por sucessivas adições e subtrações" (McIntyre 1979: 60). Dessa forma, a nossa identidade pessoal é imperfeita e não pode ser definida em termos estritos. Ela se fundamenta numa concepção do eu que, embora sujeito atomizado das diversas percepções, obtém a impressão de unidade pelo exercício da memória. Assim, embora a identidade do eu seja apenas parcial, ele possui uma continuidade que permite a ligação de impressões diferentes. Se isso fôsse verdadeiro, a crítica à identidade não afetaria a crítica da causalidade, já que haveria um sujeito possuidor de alguma forma de continuidade no tempo, continuidade esta que permitiria a efetuação das conexões causais.

Parece-me, contudo, que MacIntyre está defendendo alguma coisa como a viabilidade do círculo quadrado. Realmente, se o eu não possui identidade estrita, se ele é uma mera série de coleções de impressões, então ele não pode possuir uma forma definida de continuidade no tempo; se ele possui uma forma definida de continuidade no tempo, então ele não pode ser uma mera série de coleções de impressões. Uma propriedade exclui a outra, de tal forma que o apelo ao feixe de impressões impossibilita a existência de qualquer forma de continuidade e vice-versa. Assim, o próprio exercício da memória só é possível se já existir um eu capaz de exercê-la. A memória não pode fundar a identidade do eu porque, para ser exercida, ela já pressupõe aquela mesma identidade que supostamente estaria fundando. Parece-me, portanto, que o apelo a uma forma mitigada de identidade ainda é incapaz de resolver o problema anteriormente levantado.⁴

⁴ Paradoxalmente, Hume parece entrar em franca contradição com sua crítica à identidade pessoal ao afirmar, mais adiante no Tratado, que "é evidente que a idéia, ou melhor, a impressão de nós mesmos está sempre intimamente presente a cada um de nós e que nossa consciência nos proporciona uma impressão tão viva de nossa própria pessoa que não é possível imaginar que qualquer outra coisa, neste particular, possa ir além dela (Hume 1739: 317). Alguns autores como Ayer (1988), Ardal (1966) e o próprio Passmore (1980), vêem nisso uma prova da inconsistência da filosofia de Hume. Todavia, essa 'impressão de nós mesmos' é considerada no livro II do Tratado, onde são

Dessa maneira, tudo indica que estamos diante de uma contradição efetiva. Por um lado, a crítica ao princípio de causalidade e o apelo ao hábito pressupõem a identidade pessoal; por outro, a crítica à identidade pessoal parece tornar impossível a crítica ao princípio de causalidade e o apelo ao hábito. Haveria uma solução para esta aporia?

Para escapar da mesma, talvez pudéssemos dizer aqui que a constatação filosófica fundamental de Hume, obtida pelo hábito, seria de que o mundo se reduz a um feixe de impressões articuladas pelo próprio hábito. Assim, sempre através desse último, uma parte dessas impressões seria articulada como constituindo o nosso eu empírico. A partir daí, esse eu empírico poderia aplicar, pelo hábito, o princípio de causalidade a impressões que se sucedem no tempo. Infelizmente, tal explicação ad hoc ainda seria problemática, pois a constatação filosófica fundamental acima citada seria obtida pelo hábito, e este último já pressupõe uma mente dotada de memória e capacidade de fazer conexões e previsões com base na experiência passada. Em outras palavras, não há como reduzir tudo ao hábito sem pressupor algum tipo de sujeito cognoscente que seja capaz de exercê-lo. A dificuldade agora se tornou intransponível, deixando-nos perplexos diante do quebra-cabeças que temos montado diante de nós. O próprio Hume, em alguns momentos, parece ter-se deixado possuir pelo desespero diante dessa situação, conforme podemos deduzir de suas próprias palavras:

"Onde estou ou o que sou? A partir de quais causas devo derivar minha existência e a que condição devo retornar? Devo buscar os favores de quem e a quem devo temer? Que seres me rodeiam? E sobre quem tenho qualquer influência, ou quem tem qualquer influência sobre mim?"

consideradas as paixões, e corresponde à nossa identidade como pessoas individuais do ponto de vista moral. O próprio Hume afirma que devemos distinguir entre identidade pessoal relativa ao nosso pensamento e identidade pessoal relativa às nossas paixões (Hume 1739: 253). Somente a primeira é passível de consideração teórica e acaba negada por ele; a segunda é passível de consideração prática e constitui a condição sine qua non das nossas ações morais. De fato, as distinções morais não derivam da razão (Hume 1739: 455 ss.). A razão é completamente inativa e não pode ser a base de um princípio tão ativo como a consciência ou o senso moral (Hume 1739: 458). E este 'senso moral' parece constituir, em última instância, a nossa identidade pessoal do ponto de vista das paixões. Se esta interpretação está correta, fica claro que o apelo humiano à identidade do sujeito moral não pretende contradizer a sua crítica à identidade do sujeito cognoscente, já que domínios radicalmente diferentes estão envolvidos, a saber, o entendimento e as paixões. A solução de Hume gera, contudo, um certo sentimento de mal estar: a nível teórico (entendimento), a identidade do sujeito cognoscente é negada; a nível prático (paixões), a identidade do sujeito moral é colocada como auto-evidente. A primeira é negada pela aplicação da regra do polegar; a segunda, para a qual parece haver tanta evidência quanto a para a primeira, adquire direito de cidadania na filosofia humeana somente porque a ela não se aplica a regra do polegar.

Estou confuso com todas estas questões e começo a imaginar-me na condição mais deplorável que se possa imaginar, envolvido pela mais profunda escuridão, e completamente desprovido do uso de cada membro e faculdade" (Hume 1739: I, iv, 7).

Quais seriam as reais causas teóricas desse beco sem saídas? Parece-me que as quatro teses de Hume acima mencionadas devem ser compreendidas no interior de um quadro conceitual mais amplo, que se baseia nos dois seguintes princípios filosóficos gerais: a) imanência da consciência e b) atomismo psicológico. De fato, se reexaminarmos o conjunto articulado das teses humeanas sobre a causalidade veremos que, em última instância, somente temos acesso às nossas impressões, já que as nossas idéias são cópias dessas impressões. Isto significa que, também em última instância, nosso conhecimento é constituído unicamente por combinações do material proveniente das impressões. Isto equivale a dizer que só temos acesso às nossas percepções imediatas das coisas, não às coisas mesmas, se é que podemos dizer que estas últimas existem independentemente de nossas percepções. Ora, o que acabamos de dizer constitui uma das formulações possíveis do princípio cartesiano da imanência da consciência. Quanto ao atomismo psicológico pressuposto por Hume, basta lembrar que as percepções que constituem o mundo da nossa experiência sensível surgem como independentes entre si, exigindo alguma forma de ligação entre elas para constituírem o mundo da experiência de um sujeito determinado. Adotando uma tal perspectiva, Hume reduz o mundo desse sujeito a um mero feixe de impressões ligadas pelo hábito. Mas a grande dificuldade surge exatamente aí: se, em última instância, a realidade equivale a um feixe de impressões, não há e nem pode haver um sujeito que possa ligar essas impressões e estruturar algo que pudéssemos considerar uma experiência do mundo, ainda que seja pelo hábito.

Em síntese, podemos dizer que a crítica de Hume à causalidade é uma consequência da adoção dos princípios cartesianos da imanência da consciência e do atomismo psicológico numa perspectiva empirista. Ao levar este atomismo às suas últimas consequências, Hume nos coloca diante de um enigma insolúvel. Por um lado, a realidade se reduz a um feixe de impressões independentes umas das outras – e isto significa que não há qualquer espécie de sujeito e nem uma conexão necessária dessas impressões. Por outro lado, este feixe de impressões possui uma organização que é estruturada por meio do hábito e da memória – e isto significa que há pelo menos alguma forma de sujeito cognoscente que pode realizar conexões dessas impressões. Não há como

defender um desses aspectos sem automaticamente excluir o outro. E isto significa que o quebra-cabeças criado por Hume não tem solução.

IV - OBSERVAÇÕES FINAIS

A discussão que acabei de completar sugere que, pelo menos no caso de Hume, o problema da justificação filosófica do princípio de causalidade com base numa posição empirista extremada não parece ter solução satisfatória. Estamos diante de um enigma insolúvel. A consequência última da posição de Hume é que não há nem coisas e nem sujeito, o que torna extremamente difícil constatar e explicar a existência de uma relação causal entre impressões completamente independentes umas das outras, ainda que seja através do apelo ao hábito. Em outras palavras, voltando à metáfora do Tratado, vemos que a consequência da crítica de Hume é a constatação de que não há palco. Ora, onde não há palco, não pode haver teatro: meras impressões que se sucedem no tempo não constituem sequer um desfile. Em consequência, torna-se impossível constatar e explicar a existência de uma relação causal entre as coisas, mesmo apelando ao hábito.

Pessoalmente, tenho a forte suspeita de que Hume, ao analisar este aspecto do problema mais geral da origem, do alcance e do valor de nosso conhecimento, estaria tentando responder a uma questão equivocada ou mesmo mal formulada pelos filósofos modernos em geral. O conjunto de aporias obtidas parece sugerir que alguma coisa deve estar errada. Para reforçar essa impressão, recorro ao princípio Wittgensteiniano segundo o qual uma questão autêntica deve ser capaz de admitir pelo menos uma resposta autêntica. Uma questão mal formulada pode não admitir uma resposta razoável, gerando, em consequência, aporias do tipo que encontramos em nosso percurso.

Tendo em vista que as variedades de sistemas filosóficos que usualmente colocamos sob a denominação de 'empiristas' e 'racionalistas' apresentam analogias que poderiam ser consideradas semelhanças de família, pode-se conjecturar que os demais filósofos racionalistas e empiristas, uma vez feitas as devidas adaptações, também estejam diante de enigmas insolúveis com relação ao problema da aplicação do princípio de causalidade aos fenômenos da percepção sensível.

Portanto, valeria a pena retrocedermos até a questão originária que instigou a curiosidade destes filósofos, para analisá-la mais de perto e verificar sua validade. Talvez tenhamos que trocá-la por uma outra mais adequada ou mesmo rejeitá-la.

Sabemos que o problema da causalidade é importante em filosofia da ciência porque se refere à própria fundamentação epistemológica da ciência moderna. Desse ponto de vista, a situação em que nos encontramos é a seguinte. De um lado, cientistas como Galileu instauraram uma nova prática científica cujo sucesso fala por si próprio. Esta prática tem evoluído independentemente das tentativas filosóficas de fundamentá-la. De outro, todas as tentativas modernas de fundamentar filosoficamente a prática científica iniciada por Galileu redundaram em fracasso. Isto poderia significar que é o próprio ponto de partida de tais filosofias que está equivocado. Em outras palavras, poderíamos estar diante de uma demonstração, por redução ao absurdo, de que o problema que os racionalistas e empiristas tentaram resolver não se coloca dessa maneira. Isto exigiria uma análise dos termos em que foi colocada a questão nos seus inícios, levando-nos de volta a Galileu. Tal tarefa, porém, ficará reservada para outro momento.⁵

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ardal, P. S. (1966). *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh, Edinburgh Un. Press.

Ayer, A. J. (1988) *Hume*. Trad. de J. C. Armero. Madrid, Alianza Editorial.

Descartes, R. (1641). *Meditações*. In: *Descartes*. Introd. de G.-G. Granger, Pref. e notas de G. Lebrun, Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. S. Paulo, Abril Cultural, 1979, 2 ed. Coleção "Os Pensadores".

⁵ Ver, a este respeito, meu texto "Panorama da Física Contemporânea a partir de uma Perspectiva Pragmática e alguns de seus Reflexos sobre a Questão Filosófica da Causalidade", em *Síntese Nova Fase*, v. 20, n. 63 (1993): 679-701.

Hume, D. (1739). *A Treatise on Human Nature*. Reprinted from the original edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press, 1964.

Hume, D. (1777). *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Introd., comparative table of contents and analytical index by L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press, 1975, 3rd. ed.

McIntyre, J. L. (1979). 'Further Remarks on the Consistency of Hume's account of the Self', in: *Hume Studies*, vol. V, n§ 1, 1979.

Passmore, J. (1980). *Hume's Intentions*. London, Duckworth, 3rd. ed.