



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A epistemologia de David Hume: uma
investigação acerca da legitimidade da crença**

Rubens Sotero dos Santos

João Pessoa

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A epistemologia de David Hume: uma
investigação acerca da legitimidade da crença**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal da Paraíba – UFPB
– como requisito parcial para a defesa de
dissertação no Mestrado em Filosofia,
linha de pesquisa Lógica e Epistemologia.

Rubens Sotero dos Santos

Orientador: Marconi José Pimentel Pequeno

João Pessoa
06 / 2015

S237e Santos, Rubens Sotero dos.
A epistemologia de David Hume: uma investigação acerca da legitimidade da crença / Rubens Sotero dos Santos.- João Pessoa, 2015.
118f.
Orientador: Marconi José Pimentel Pequeno
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA
1. Hume, David, 1711-1776 - crítica e interpretação.
2. Filosofia - crítica e interpretação. 3. Lógica e epistemologia.
4. Crença. 5. Legitimidade. 6. Causalidade.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

Comissão julgadora

Orientador (Marconi Pequeno)

Banca (Giovanni Queiroz)

Banca (Antônio Gomes)

Dedicatória

Ao meu falecido colega de mestrado, Tiberio Barreto.

Agradecimentos

Inicialmente, ao professor Marconi Pequeno que mesmo estando fora do país, no período em que escrevia a dissertação, não se fez ausente na orientação do trabalho. Além disso, por aceitar orientar um trabalho fora de sua linha de pesquisa.

A minha turma de mestrado e, em especial, ao Tiberio Barreto que não mais se encontra entre nós. Por uma fatalidade do destino não mais terminará, nem verá seus amigos de turma se formarem.

Aos professores Rufino e Iraquitã pelas dicas e críticas na defesa de 50% da dissertação.

Aos professores Sergio Persch e Maria Clara Sescato pelas dicas e críticas na qualificação dessa dissertação.

Aos professores Giovanni Queiroz e Antônio Gomes por aceitarem participar da defesa dessa dissertação.

Por fim, e não menos importante, a minha família.

“A crença forte só prova a sua força, não a verdade daquilo em que se crê”

Friedrich Nietzsche

SUMÁRIO

Resumo e abstract	8
Introdução	9
1 Uma investigação acerca da causalidade	13
1.1 Os elementos da causalidade	13
1.2 Da determinação da mente	25
1.3 Da razão ao hábito	33
2 Uma investigação acerca da crença	43
2.1 Da natureza da crença	43
2.2 Das causas naturais da crença	51
2.3 Das várias causas da crença	63
3 Uma investigação acerca do conceito de prova	73
3.1 Do estatuto da crença legítima	73
3.2 Dos critérios normativos das crenças legítimas	89
3.3 Dos milagres ou das crenças ilegítimas	101
Conclusão	113
Referências bibliográficas	117

Resumo

Após Hume ter mostrado que os raciocínios causais não fazem parte do escopo da razão dedutiva, como eles poderiam ser ditos legítimos? Nesta dissertação, buscaremos mostrar como são possíveis crenças legítimas na epistemologia de David Hume. Mostrar como crenças legítimas são possíveis é importante para se evitar um anarquismo epistemológico, no qual nem mesmo filosofar seria possível. Dessa forma, veremos que apesar da razão ter sido destronada e os raciocínios causais terem ganho o estatuto de crença oriunda do instinto do hábito, mesmo assim crenças legítimas são possíveis. Para tal, daremos o estatuto de provas às crenças causais conferindo assim a legitimidade que a epistemologia de Hume permite. Uma vez feito isso, teremos critérios epistemicamente seguros e reajustáveis para identificar, nessa ampla esfera das crenças causais, quais podem ser evitadas e quais devem ser seguidas. Essa dissertação estruturar-se-á a partir do *Tratado da Natureza Humana* e da *Investigação acerca do Entendimento Humano* de David Hume.

Palavras chaves. Crença. Legitimidade. Causalidade. Hume.

Abstract

After Hume have shown that causal reasoning not part of the scope of deductive reason, as they could be said legitimate? We will show how legitimate beliefs are possible in the epistemology of David Hume. Show how legitimate beliefs are possible is important to avoid an epistemological anarchism, in which even philosophy would be impossible. Thereby, despite the reason was dethroned and causal reasoning have gained the belief status derived from the instinct of habit, we will show that still legitimate beliefs are possible. To this end, we will give the status of proof to causal beliefs thus conferring legitimacy that Hume's epistemology allows. Once this is done, we will have criteria epistemically safe and resetttable to identify, in this broad sphere of causal beliefs, which can be avoided and which should be followed. This dissertation will be structured from *A Treatise of Human Nature* and *An Enquiry Concerning Human Understanding* David Hume.

Keywords. Belief. Legitimacy. Causality. Hume.

1 – Introdução

Este trabalho é uma tentativa de mostrar como são possíveis crenças legítimas na epistemologia de David Hume presente no primeiro livro do Tratado da Natureza Humana e na Investigação acerca do Entendimento Humano.

As crenças que nos limitaremos aqui são as causais, pois poderíamos também nos estender as crenças no mundo externo e no eu (*self*). Uma crença causal é a ligação de um fato A com um fato B; é todo aquele raciocínio que diz: A provoca, produz ou gera B. Pode ainda ser entendida como a ligação de dois fatos distintos: fumaça e o fogo, por exemplo. Sabendo disso, qual estatuto epistêmico esse tipo de raciocínio poderia ter na epistemologia de Hume? Poderia ainda ter o estatuto de conhecimento? Hume nega essa possibilidade. Ele, em sua epistemologia, faz quatro observações concernentes aos raciocínios de causa e efeito ou questões de fato (*Matters of Fact*); primeiro, eles não são passíveis de demonstração, segundo, não repousam sob a égide da razão (*reason*), isso significa que não se derivam dela e não podem ser por ela justificados. Ele oferece como responsável por estes raciocínios, terceiro, um princípio de igual peso e autoridade chamado hábito (*habit*) ou costume (*custom*) que só pode oferecer a tais raciocínios, quarto, o estatuto de crença (*belief*). Estas conclusões, no entanto, são pouco confortáveis para uma tradição logocêntrica que exige da razão (uma espécie de elemento divino no homem que pode garantir infalibilidade) o que esta não pode oferecer – um princípio livre de incertezas e dúvidas. Pois, para Hume, a razão é propriamente a faculdade do conhecimento – ou das relações de ideias (*Relations of Ideas*) –, ou seja, do que é demonstrável e, exatamente por isso, ela é demasiada limitada, pois se restringe às ciências matemáticas ou às questões demonstrativamente certas. Esse desconforto se dá porque a razão passa a ser incapaz de *justificar* um raciocínio causal no sentido forte do termo. É dessa forma que Hume nega o estatuto de conhecimento aos raciocínios causais, pois conhecimento e crenças, para ele, são coisas distintas e irreduzíveis e, como tais, têm origens diversas: o primeiro, na razão, e o segundo, no hábito. Isso significa que os raciocínios causais, antes entendidos com o estatuto de conhecimento, degeneram-se em probabilidade ou crença. E esse é o problema: o que se entendia com o estatuto de conhecimento e parte do escopo da razão dedutiva, passa agora a ter o estatuto de crença oriunda do instinto do hábito.

Não obstante isso, o problema só parece aumentar quando Hume começa a

explicar o que seja uma crença. Para ele, uma crença é um sentimento ou uma maneira de sentir. E como um sentimento, nem pode ser racional, nem ser escolhido. A crença é apenas uma ideia concebida com um grau de força e vividez superior (em detrimento à ideia contrária, por exemplo). A crença, portanto, é apenas um sentimento mais forte do que uma outra ideia. Além disso, as crenças dizem respeito às probabilidades, que por sua vez estão no campo das possibilidades, como, então, decidir sobre possibilidades opostas, isto é, por que damos nosso assentimento a um evento possível e não ao seu contrário? Ou, em outro caso, quando duas pessoas recebem uma notícia de algum ocorrido, por que uma dá seu assentimento ao caso e a outra, não? Em que consiste a diferença entre a crença e a descrença?

À vista de tudo isso, indagamos: todos os raciocínios causais ou crenças causais passam a ter o mesmo estatuto de legitimidade, passam a ser todos igualmente prováveis, igualmente confiáveis? Ou pior, tornam-se todos ilegítimos, improváveis? Essas questões se fazem importantes porque os raciocínios causais se encontram presentes em todo o âmbito da vida, desde a vida animal não humana (na qual os animais precisam identificar seus alimentos, predadores e abrigos – e para tal é preciso raciocinar causalmente), na vida animal humana (precisamos aprender a cozinhar, construir casas etc.), bem como nas ciências empíricas (na física, química, geografia etc.). Visto essa abrangência, é imprescindível saber se eles podem ser ditos legítimos ou não, mas por quê? Porque se são todos igualmente prováveis, então tanta faz acreditar que determinado fruto pode alimentar quanto pode matar, tanto faz acreditar no geocentrismo quanto no heliocentrismo, tanto faz se vacinar ou não, afinal, todo raciocínio causal passou a ser um sentimento igualmente provável, igualmente confiável.

Nosso objetivo aqui é exatamente evitar esse anarquismo epistemológico, no qual não haveria mais sequer a possibilidade de se filosofar, fazer ciência e, até mesmo, dos homens e animais sobreviverem no dia a dia. Mostraremos que crenças legítimas são possíveis, apesar de a razão ter sido destronada e os raciocínios causais terem ganho o estatuto de crenças (questões prováveis) governadas pelo instinto do hábito. Pois não é pelo simples fato dos raciocínios causais não fazerem parte do escopo da razão dedutiva que *todas* as nossas crenças passam a ter o mesmo estatuto de legitimidade ou pior, de ilegitimidade.

Mostrar como crenças legítimas são possíveis não é importante apenas para a

própria sobrevivência dos seres (esse, porém, não será o foco desse trabalho, deixá-lo-emos para um trabalho futuro), o que já seria algo demasiado relevante; poderemos ainda ter critérios para eliminar crenças que apesar de não serem nocivas, são deslocadas da realidade dos fatos como crenças supersticiosas, em milagres e de grande parte da metafísica. Em outras palavras, esse trabalho é uma tentativa de mostrar a condição de possibilidade para se identificar crenças legítimas e ilegítimas.

Teremos como objetivo geral, primeiramente, apresentar e problematizar o conceito de crença causal, mostrando toda sua abrangência e consequências, caso se aceite ou não a possibilidade de crenças legítimas. O segundo é mostrar que crenças legítimas são possíveis e, mesmo, necessárias. Três serão os objetivos específicos, primeiro, reconstruir a investigação acerca da causalidade humeana. Segundo, apresentar e esclarecer o conceito de crença. Terceiro, apontar critérios normativos para se julgar crenças legítimas além de aplicá-los às crenças oriundas das ciências empíricas e de milagres.

Dessa forma, o trabalho dividir-se-á em três capítulos, iremos, no primeiro, reconstruir e colocar o problema concernente à causalidade, esclarecendo quatro conceitos centrais na epistemologia de Hume: causalidade, conexão necessária, hábito e razão; no segundo capítulo, nos ateremos ao conceito de crença, mostrando sua natureza e suas causas e, por fim; terceiro, apontaremos como as crenças podem ser ditas legítimas, bem como os critérios normativos para julgar causa e efeito, testando-os em algumas crenças como nas crenças oriundas das ciências da natureza e, posteriormente, de forma mais pormenorizada, em relação às crenças em milagres.

Este trabalho será elaborado em cima das duas principais obras de David Hume concernente à epistemologia, a saber, a Investigação acerca do Entendimento Humano e o primeiro livro do Tratado da Natureza Humana. A partir dessas duas obras, construiremos toda a coluna dorsal do trabalho, apresentado e clareando os conceitos centrais para nosso objetivo proposto: mostrar como são possíveis crenças legítimas. Traremos alguns comentadores, como Monteiro, Livia Guimarães, Craig, Kemp Smith, Sousa e outros, com o objetivo tanto de complementar como de enriquecer as questões suscitadas nas obras de Hume.

Vale ressaltar ainda que existem outras tentativas de solucionar o problema aqui

levantado, mas que não iremos apresentá-las. Limitar-nos-emos a uma solução apresentada por Sousa, mostrando-a, no entanto, falha. Esta representara as demais tentativas de solucionar o problema, pelo menos aquelas que nossa pesquisa teve conhecimento. A nossa solução à problemática aqui levantada não foi retirada ou aprimorada de comentadores, ela foi elaborada exclusivamente a partir dos textos humeanos indicados acima.

1. Uma investigação acerca da causalidade

1.1 Dos elementos da causalidade e seu estatuto

Iniciaremos esse trabalho tratando da ideia segunda a qual os raciocínios causais baseiam-se apenas em três elementos: contiguidade, anterioridade da causa e na conjunção constante. Feito isso, mostraremos que tais raciocínios se revelarão como probabilísticos, isto é, como eventos prováveis e não mais como passíveis de demonstração. Assim, uma vez que os raciocínios causais não são passíveis de demonstração, eles, por isso mesmo, são probabilísticos. Mas, para bem mostrar essa característica, precisamos definir a origem de tais raciocínios e, em seguida, indicar o porquê de eles não serem passíveis de demonstração.

Para saber as características de um raciocínio causal, devemos primeiramente entender o que significa este tipo de raciocínio. De forma simples e imediata, pode-se afirmar que um raciocínio é causal quando um fator A causa, motiva ou produz B, isto é, quando há uma *ligação* entre dois eventos ou objetos distintos. Assim, da fumaça, infere-se o fogo; do fóssil, o animal; do alimento ingerido, a nutrição. Trata-se de uma relação entre dois fatos, que pode ser do presente para o passado próximo ou distante, ou ainda do presente para o futuro próximo ou longínquo.

A fim de visualizar com mais clareza essa ideia, tomemos um outro exemplo. Uma pedra qualquer é lançada em um lago e, ao atingi-lo, formam-se pequenas ondas. A inferência causal é: uma pedra lançada ou solta em um lago *gera* pequenas ondas no espelho d'água. Portanto, de uma pedra solta em um lago, infere-se a existência de ondas. Trata-se, pois, aqui de um autêntico raciocínio causal. Há, nesse caso, pelo menos dois fatores observáveis que nos permitem afirmar a ideia de causalidade.

O primeiro é a contiguidade. As ondas encontram-se contíguas à pedra, isto é, ambos os fatos (ondas e pedra) ocorrem no mesmo espaço físico. Ademais, se não fosse o caso, o raciocínio tornar-se-ia impreciso e improvável de ser feito. Impreciso porque ele escaparia à observação e, por isso, não haveria informações mínimas sobre o caso. Seria ainda improvável porque dificilmente alguém associaria as ondas à pedra se ambas estivessem em espaços distintos. Além disso, se a pedra estivesse fora de alcance daquele que faz a inferência, e, portanto, nunca fosse vista caindo no lago, o raciocínio seria

improvável, pois não haveria quem o fizesse. Sendo assim, é preciso que haja contiguidade entre os fatos para que ocorra um mínimo de razoabilidade na inferência.

Para que o princípio de causalidade seja levado em conta é preciso, segundo Hume, “que todos os objetos considerados causas ou efeitos sejam *contíguos*” (HUME, 2009, p.103). Há contiguidade entre o fogo e a fumaça, entre o uso do remédio e o alívio da dor, entre a maré cheia e a lua, entre o oxigênio e as plantas. Sem essa proximidade, dificilmente haveria inferência causal. A partir disto, pode-se afirmar que a contiguidade é um primeiro elemento imprescindível para se afirmar a causalidade.

Mas se, por um lado, a contiguidade parece ser fundamental ao raciocínio causal, por outro, ela é demasiada insuficiente, pois existem diversos fatos que se encontram em contiguidade sem que haja uma relação causal entre eles. Com efeito, se é verdade que a pedra estava contígua às ondas, não é menos verdade que outras pedras, árvores e objetos do mundo também estavam inseridos nesse universo, mas nem por isso foram tomados como causa. Assim, pode-se dizer que a contiguidade é uma condição necessária, mas não suficiente ao raciocínio causal.

O segundo elemento importante é a sucessão ou a existência de uma “prioridade temporal da causa em relação ao efeito” (HUME, 2009, p.104). A pedra é lançada contra o lago, ao atingi-lo, formam-se ondas. As ondas aparecem *depois* de a pedra tocar a água, isto é, houve aí uma sucessão de eventos, em que, precisamente, um causa o outro, pois infere-se que a pedra causou as ondas e não simplesmente que a sucedeu. A pedra em contiguidade aproximava-se da água até tocá-la. Após esse evento, infere-se que as ondas que se sucederam foram causadas por ela. Os mesmos argumentos usados para a contiguidade servem para a anterioridade da causa, pois se não houvesse essa sucessão de fenômenos, dificilmente haveria a inferência. Além disso, caso a pedra tocasse a água e nada acontecesse, ou ondas surgissem no espelho d’água sem qualquer pedra lançada, um fato não serviria para explicar o outro, isto é, eles não seriam relacionados causalmente.

Apesar desses dois elementos parecerem imprescindíveis ao raciocínio causal, eles são ainda insuficientes para fundamentá-lo, pois, de acordo com Hume, “um objeto pode ser contíguo e anterior a outro, sem ser considerado sua causa” (HUME, 2009, p.105). Assim, o que se tem são elementos necessários, porém insuficientes à relação

causal. Portanto, a existência da contiguidade e da anterioridade da causa não são suficientes para uma inferência razoável, isso porque inúmeros fatos se revelam contíguos e possuem anterioridade de um em relação ao outro e mesmo assim não são considerados em conjunção causal. Isso, no entanto, não chega a ser uma objeção definitiva, mas apenas um indicativo de que falta algo. Há objeções mais sérias que podem ser feitas a esses dois elementos.

Primeira objeção. Há objetos que estão tão distantes entre si que dificilmente se pode dizer que há uma contiguidade entre eles, é o caso da relação entre a lua e as marés ou o sol e o arco-íris, por exemplo. Ambos os casos suscitam inferências bem mais elaboradas e complexas. No primeiro caso, partindo do pressuposto de que toda causa tem um efeito, buscou-se a causa das marés altas e baixas. Levando-se em conta o princípio da física de que massa atrai massa (gravitação) e que a lua, assim como os oceanos, possui massa, com isso inferiu-se que a lua exerceria força gravitacional sobre os oceanos causando, assim, as marés alta e baixa. Ora, a força gravitacional é inversamente proporcional à distância, de modo que quanto maior a massa, maior a atração. Calculando-se a massa da lua e sua distância da Terra, procurou-se saber se as marés são causadas por ela. Assim, nesse caso, o que importa não é tanto se os fatos estão estritamente próximos, mas apenas que eles estejam em contiguidade. No segundo caso, a luz é emitida pelo sol e, ao perpassar gotas d'água, sofre refração e reflete os raios de luz em vários ângulos, separando-os em diferentes frequências ou cores, ocasionando, assim, um arco colorido. Nesse caso, assim como em outros, afirma-se que objetos distantes “estão ligados por uma cadeia de causas contíguas entre si e em relação ao objeto distante” (HUME, 2009, p.103).

Segunda objeção. Há casos em que algo é considerado como causa de um efeito, mas por ser tão distante no tempo, torna pouco crível essa inferência. Assim é o caso, por exemplo, da seleção natural como fator responsável pelo surgimento de novas espécies ou ainda da relação entre o tabagismo e o câncer. A ideia de que uma espécie pode transformar-se em outra num período de tempo relativamente longo não é algo tão claro e fácil de visualizar quanto as ondas causadas por pedras. Quanto maior o intervalo de tempo, mais abstrusa e imprecisa, pelo menos em princípio, é a inferência. E não é difícil entender o porquê. Ora, eventos como esse, que escapam à observação direta, exigem muito mais informação para serem considerados e muitas vezes essas informações intermediárias são escassas ou mesmo inexistentes. Esse é o caso dos fósseis de transição

de algumas espécies. É possível observar que a seleção natural, em um curto período de tempo, é capaz de promover pequenas variações que maximizam as chances de sobrevivência de uma espécie. Porém, quando se começa a analisar fósseis de transição ou quando se tenta entender a mecânica da genética, o que parecia improvável ganha força e as inferências mais violentas, como a da especiação, tornam-se cada vez menos improváveis. Em outras palavras, quando encontramos os vários laços que ligam eventos tão distantes no tempo e no espaço com fatos presentes, as coisas parecem menos confusas e mais prováveis. É dessa forma que uma causa (a seleção natural) pode levar anos para produzir seu efeito (o surgimento de uma nova espécie) por meio de ligações (causas) intermediárias. Algo semelhante acontece no segundo caso. Ora, para muitas pessoas o câncer e uso do cigarro podem estar separados no tempo, de modo que muitos não conseguem estabelecer uma relação causal entre ambos. Essa descrença aumenta quando se observa que milhares de pessoas fumaram a vida inteira e não tiveram qualquer sinal da referida doença. Apesar de serem dois fatos distantes (fumar e ter câncer), há frequentemente causas intermediárias que não apenas provocam a doença como a potencializam, como exemplo, a predisposição genética do indivíduo, a sua baixa resistência à nicotina e às outras substâncias químicas que compõem o cigarro, as quais podem servir como catalisador do fenômeno.

Tanto na primeira quanto na segunda objeção, fica claro que, “para Hume, é uma suposição razoável a de que uma causa não pode operar em lugares e tempos remotos. Quando isto parece ser o caso, normalmente se supõe existir uma cadeia de causas intermediárias ligando os acontecimentos distantes no espaço e no tempo” (TÚLIO, 2008, p.29). Enfim, apesar de serem efeitos e causas distantes no tempo e no espaço, há ligações intermediárias, isto é, há eventos menores interligando um fato a outro e que, apesar de distantes, possuem uma estreita relação causal¹.

Uma objeção mais forte pode ser elaborada a partir do que foi dito acima. Afinal, se apenas a contiguidade e anterioridade da causa são insuficientes para uma relação causal (Cf. AYER, 2003, p. 83), então como se pode chegar a uma inferência causal mais simples, como a das ondas no lago ou mais complexas, a exemplo da especiação? Ou seja, se até agora se tem apenas dois elementos, necessários, mas insuficientes ao

¹ Não se busca aqui ainda saber se as inferências são legítimas ou não, mas apenas que elas são entendidas como tais.

raciocínio causal, como realmente é possível identificar uma relação causal? Afinal, o que está faltando à noção de causalidade que os exemplos acima não permitiram identificar?

O caso da pedra causando as ondas não mostrou nada mais do que a contiguidade e a anterioridade da causa porque ele é apenas *um* caso, isto é, um evento singular (*sensu lato*). Nele já se supõe que as causas são necessárias, isto é, que uma causa necessariamente provoca seu efeito habitual. Se se tem fatos contíguos e a causa antecede o efeito de forma necessária, a inferência é perfeita. Mas de onde vem a certeza dessa relação? De algum argumento *a priori*?

O fato é que, em qualquer situação, segundo Hume, “o conhecimento desta relação não se obtém, em nenhum caso, por raciocínios *a priori*” (HUME, 1999, p.49). Ou seja, as inferências mais complexas e inequívocas não nascem de processos racionais. Dois argumentos serão apresentados a fim de corroborar essa ideia.

O primeiro argumento utilizado contra a tese de que raciocínios causais nascem por argumentos *a priori* é que a causa é algo completamente diferente do efeito. Podemos, para tanto, utilizar o postulado humeano segundo o qual “todos os objetos diferentes são distinguíveis, e que todos os objetos distinguíveis são separáveis pelo pensamento e imaginação” (HUME, 2009, p. 42). O segundo elemento concerne ao fato que, tudo aquilo que pode ser distinguido pelo pensamento, também pode ser separado por ele. Nesse caso, é perfeitamente possível distinguir e também separar as causas dos efeitos. Sendo assim, pode-se concluir que os efeitos não são necessários às suas causas. Entende-se por necessário aquilo que é impossível ser de outra forma, isto é, algo que se for diferente do que é implica em contradição. Nesse sentido, se os efeitos são necessários às suas causas, eles não poderiam ser separados delas. No entanto, é possível separá-los, logo, eles não são necessários. Aqui vale a análise das premissas a fim de saber se elas são razoáveis.

Primeira premissa: coisas distintas podem ser separadas pelo pensamento e vice e versa. Nesse caso, é possível distinguir duas coisas. Ora, não parece difícil aceitar essa premissa, afinal não se pode confundir coisas completamente diferentes como o fogo e a fumaça, por exemplo. Dessa forma, se é possível distinguir duas coisas, essas coisas devem possuir características distintas, caso contrário, se fossem iguais em tudo, não teriam tais características. Se algo é distinto de outro em algum aspecto, então eles se

diferenciam por esse aspecto. Essa distinção permite a separação entre um e outro, pelo menos no âmbito do pensamento. Uma fruta é algo distinto de uma árvore e, por isso, podem ser separados. O mesmo vale para a fruta e suas sementes. Se fossem indistinguíveis, não seriam separáveis.

Segunda premissa: a causa é algo completamente diferente do seu efeito. De fato, a causa é uma coisa, o efeito, outra. Do contrário, não faria diferença em confundi-los, isto é, colocar o efeito como causa, por exemplo. Se a causa é anterior ao efeito, então ela é algo diferente do efeito. Se não fosse assim, ela seria causa e efeito simultaneamente, o que parece não ser o caso. Dessa forma, se causa e efeito não são as mesmas coisas, então são coisas distintas e, por isso, são separáveis, ou seja, a causa pode ser separada do seu efeito. Dito de outra forma, “a ideia do *evento-causa* é distinta da ideia do *evento-efeito* e, portanto, separável desta. Sendo separáveis as ideias, é possível que um evento exista sem o outro” (TÚLIO, 2008, p. 30). Vejamos um exemplo. Há substâncias químicas extraídas de plantas que servem para combater determinadas doenças. Mas, até esse efeito ser descoberto, a substância não foi pensada como tendo essa propriedade terapêutica. Ou seja, ela (a causa) era algo completamente diferente do seu efeito (a cura), tanto é verdade que a descoberta do efeito não era *evidente*. Ora, pode-se até tentar supor que determinada substância provoca alguns efeitos, mas “deve ser inteiramente arbitrário concebê-lo ou imaginá-lo [o efeito] *a priori*” (HUME, 1999, p.51). E mais, nenhum raciocínio *a priori* seria capaz de oferecer fundamento para esta ou aquela preferência (HUME, 1999, p.51).

Terceira premissa: os efeitos não são necessários às causas. Se algo é necessário, então só pode ser como é. Se pode ser diferente do que é, já não é mais necessário. Ademais, se algo é necessário, seu contrário implica em contradição. Mas, de acordo com as duas premissas anteriores, não implica em contradição que um efeito seja separado de sua causa. Se um efeito fosse algo necessário à sua causa, isto é, se fosse inseparável, indistinguível desta, então seria redundante falar de efeito, já que todo efeito estaria contido na causa, o que não é esse o caso. A relação causal não é uma relação analítica, mas sintética, ou seja, o efeito é algo que se acrescenta à causa. Para Hume, “nenhum objeto implica a existência de um outro se considerado em si mesmo” (HUME, 2009, p.115). Assim como é possível pensar apenas em um fato qualquer sem recorrer ao seu efeito habitual, também é possível observar fatos sem qualquer efeito. Não se está afirmando, com isso, que haja objetos sem efeitos, mas apenas que é possível separá-los de suas causas.

A partir daqui se tem: coisas distintas podem ser separadas pelo pensamento e vice-versa. A causa é algo completamente diferente do seu efeito. E os efeitos não são necessários às causas. Sendo essas premissas verdadeiras, tem-se aqui uma primeira prova contra a origem racional ou *a priori* para os raciocínios causais. Ora, um raciocínio causal exige o estatuto de necessidade, como aquele que nos permite pensar as relações mais simples às mais complexas. Porém, ele nem sempre apresenta essa característica, daí por que não pode ser racional, *a priori*. Ora, se o efeito não é necessário à sua causa por se tratar de coisa distinta, isto é, algo passível de separação, então a separação do efeito de sua causa não implica contradição e isso significa afirmar que ele não é necessário. Assim, “uma vez que todas as ideias distintas são separáveis, é evidente que não pode haver tal impossibilidade” (HUME, 2009, p.115) de separar os efeitos de suas causas. Todavia, se se supõe que os raciocínios causais são necessários e, por conseguinte, *a priori*, então se deve rever esse pressuposto.

Segundo argumento contra a tese de que os raciocínios causais nascem por argumentos *a priori*: tudo que é concebível é passível de existir. Tudo que é concebível não implica contradição, logo tudo que não implica contradição é possível. Ora, não implica contradição afirmar que tudo o que existe na natureza pode mudar completamente. Logo, é perfeitamente possível que relações causais inequívocas mudem totalmente. Ademais, se não há relação causal contraditória, isto é, impossível, então não é contraditório considerar que o fogo emite frio ou que a neve é fenômeno próprio ao verão. Vejamos, abaixo, algumas premissas sobre isso.

Premissa primeira: tudo que é concebível é possível (Cf. HUME, 1995, p.63). Conceber aqui significa a capacidade de formar “ideias de”. Ser possível, por sua vez, significa algo que poderia ser o caso. O possível se contrapõe ao impossível, mas não ao improvável. O improvável é algo incomum, porém possível, algo que, embora seja pouco crível, é concebível. Assim, pode-se postular a erradicação total de todos os cânceres, portanto, trata-se de algo possível, apesar de ser improvável. Diferentemente, não se pode sequer pensar em um círculo com ângulos, isto é, formar uma ideia dela, pois se trata de algo impossível.

Premissa segunda: tudo que é concebível não implica contradição. Por contradição entende-se aqui tudo aquilo que não pode ser contrário a si mesmo. Não é possível pensar algo que é uma coisa e seu contrário ao mesmo tempo, então, o que implica contradição

é inconcebível. Um corpo sem extensão é contraditório, pois corpo e extensão são a mesma coisa. Se não é possível conceber algo que seu contrário implica contradição, é possível conceber o que não é contrário em si mesmo. A proposição *o sol não nascerá no dia seguinte*, se ela implicasse uma contradição, não seria concebida distintamente como de fato o é (Cf. HUME, 1999, p.48). Dessa forma, Hume diz, “o contrário de um fato qualquer é sempre possível, pois, além de jamais implicar uma contradição, o espírito o concebe com a mesma facilidade e distinção como se ele estivesse em completo acordo com a realidade” (HUME, 1999, p.48).

Uma possível consequência dessas duas premissas é essa: se tudo o que é concebível é possível e se o concebível não implica contradição², então não implica contradição que o curso da natureza seja outro. Ora, é possível imaginá-lo completamente disforme. Sendo assim, as inferências causais não podem ser demonstráveis.

Com efeito, se algo implica contradição, então ele não pode ser e não ser ao mesmo tempo, ou melhor, ele só pode ser de uma forma, e isso é o mesmo que ser necessário, portanto, demonstrável. Se o contrário de algo implicar contradição, e se algo contraditório em si inexistente, então ele não pode ser algo contrário do que é. O que não pode ser contrário ao que é, é necessário que seja de uma só forma. Mais simplesmente, se uma sentença é demonstrável, seu contrário é impossível. Dito de outra forma, “o que é possível nunca pode ser demonstrado como falso” (HUME, 1995, p.67) e “o que é demonstrativamente falso implica contradição; e o que implica contradição é inconcebível” (HUME, 1995, p.75). Um triângulo, por exemplo, é uma figura geométrica que tem três ângulos e é impossível que isso seja de outra forma. Portanto, o triângulo é algo demonstrável. Noutra perspectiva, algumas bactérias tornam-se resistentes a antibióticos, ou seja, um fato que ora tinha um determinado efeito, passa a não tê-lo mais

² Essa tese contradiz, no entanto, a afirmação humeana de que as proposições matemáticas são demonstráveis. Se é verdade “que três vezes cinco é igual à metade de trinta”, porque “exprime uma relação entre estes números” (HUME, 1999, p.47), então não pode ser menos verdade que dez dividido por três dá uma dízima periódica simples de três vírgula “infinitos” três. Mas se isso é necessário, então deve ser impossível que haja um fim ou mesmo que surja outro número que não seja o três no decorrer da dízima. No entanto, é perfeitamente concebível que haja tanto um fim nela como que, após inúmeros três, apareçam outros números. Dessa forma, se a matemática é uma ciência demonstrável, uma proposição matemática verdadeira não poderia ser concebida de forma distinta, contudo, é verdade que existem dízimas periódicas, mas também é verdade que é possível conceber uma dízima simples finita e/ou irregular no meio. Assim, ou a tese de que tudo o que é concebível é possível e não implica contradição é falsa, ou então a matemática não é uma ciência demonstrativa, pois o contrário de uma demonstração é impossível. Hume, no entanto, parece defender as duas teses, como resolver essa contradição (aparente)?

e isso não só é factível como não implica contradição. É essa, pois, a diferença entre o que pode ser e o que não pode ser demonstrável: um é evidente e tem força de necessidade, o outro, não.

Com base nisso, parece ficar ainda mais claro que o curso da natureza não somente poderia ser diferente do que é como também poderia mudar a todo momento. Mas se isso é verdade, então os raciocínios causais não são necessários, isto é, a certeza que se supõe em casos simples como os das ondas no lago, são apenas prováveis. É provável que o curso da natureza mude e assim as mesmas causas deixem de produzir os mesmos efeitos (no caso a pedra lançada ao lago deixe de provocar ondas).

Poder-se-ia defender a ideia de que o curso da natureza não mudará com base no argumento de que se no passado ele se comportou de maneira uniforme, no presente ele continua uniforme, logo ele continuará assim no futuro. Esse argumento, no entanto, é falho no primeiro momento e impreciso no segundo. Primeiramente, ele é falho porque comete uma petição de princípio ao supor o que se está tentando provar. Tenta-se provar que no futuro o curso da natureza não mudará, mas recorre-se como prova disso a afirmação de que no passado ele não mudou (Cf. HUME, 1999, p.57). Em segundo lugar, ele é impreciso porque não se está perguntando da probabilidade dele mudar, mas da possibilidade. São duas coisas distintas.

Outra tentativa de mostrar que o curso da natureza não pode mudar consiste em afirmar que todas as inferências causais se fundam na semelhança entre objetos naturais e que, por isso, induzem o sujeito a esperar efeitos semelhantes àqueles já vistos quando observados alguns fenômenos. Ou seja, para Hume, “objetos semelhantes têm se mostrado sempre em relações semelhantes de contiguidade e sucessão” (HUME, 2009, p.117). No entanto, além de esse argumento incorrer no mesmo erro do anterior, pelo fato de recorrer às experiências passadas para justificar as futuras, ele também pode ser questionado dessa maneira: por que os fatos passados são estendidos a tempos futuros e a outros objetos se eles são unicamente similares em aparência? (Cf. HUME, 1999, p.54). Assim, de acordo com Hume, “não é contraditório o fato de que o curso da natureza pode modificar-se e que um objeto, aparentemente semelhante aos já observados, possa ser acompanhado de efeitos diferentes ou contrários” (HUME, 1999, p.55). Ademais, “a consequência não parece de nenhum modo necessária” (HUME, 1999, p.54) que

qualidades sensíveis semelhantes devem sempre ser acompanhadas de poderes ocultos semelhantes.

Pode-se também defender que o argumento acima, baseado na semelhança, é uma espécie de tautologia, pois seria a mesma coisa dizer que uma qualidade sensível semelhante produz efeitos sempre semelhantes como dizer que os efeitos semelhantes são e serão produzidos por qualidades sensíveis semelhantes. Para Hume, no entanto, “estas proposições diferem em todos os aspectos” (HUME, 1999, p.57), pois, como vimos, causas e efeitos são coisas completamente distintas.

Por fim, outra forma de se tentar mostrar que no futuro o curso da natureza permanecerá uniforme é indicando que se trata de uma questão demonstrável. Mas já se viu que não é esse o caso, pois não implica em contradição que isso ocorra e o que não implica em contradição não pode ser demonstrável. Trata-se apenas de uma possibilidade que o curso da natureza mude, já que é algo concebível, e, como vimos, o que é concebível se afigura também possível.

Sendo assim, não se pode conferir necessidade aos raciocínios causais. Primeiro porque o que ocorreu no passado não nos permite afirmar sua ocorrência no futuro. Segundo porque o efeito não é necessário à sua causa. Mas se é assim, mais uma vez surge a pergunta: como se pode chegar a uma certeza nos raciocínios causais mais simples e mais complexos? Ora, sabemos que não é por meio de raciocínios *a priori*, e que “a contiguidade e a sucessão”, por sua vez, “não são suficientes para declarar que dois objetos são causa e efeito, a não ser que se perceba que essas duas relações se mantêm em vários casos” (HUME, 2009, p.116). Assim, voltando-se ao caso indicado no início deste capítulo, observa-se que, se várias pedras forem lançadas ao lago, várias ondas as sucederão. Agora parece que estamos diante de uma nova informação, a saber: uma *conjunção constante* entre a pedra e as ondas. Não era possível encontrar a conjunção constante antes porque se tinha apenas um caso e, por isso, não havia essa união frequente entre a pedra e as ondas. Este é o elemento que faltava à causalidade. No entanto, diz Hume, “ela não implica nada mais que isto: objetos semelhantes têm se mostrado sempre em relações semelhantes de contiguidade e sucessão” (HUME, 2009, p.117).

Se há dúvida de que uma onda no lago foi provocada por uma pedra, basta lançar outra pedra e ver o que acontece. Se ainda restar dúvida após cinco lances, ela certamente irá se desfazer depois de uma centena de eventos semelhantes. Da mesma forma, o calor

não é algo que aparece ora sim, ora não, com o surgimento do fogo; é algo que sempre o acompanhou. Ou seja, há sempre uma constância entre um fato (fogo) e outro (calor).

Assim como a contiguidade e a sucessão, a conjunção constante é uma condição *sine qua non* ao raciocínio causal. No entanto, diferentemente dos outros dois elementos, a conjunção constante não pode simplesmente ser considerada isolada, como é o caso da contiguidade ou da sucessão, pois se é verdade que há inúmeras coisas contíguas sem estarem em sucessão é também certo afirmar que há coisas em sucessão que não estão em relação de contiguidade. Todavia, é improvável que dois fatos estejam em conjunção constante e não estejam também em contiguidade e em sucessão. Mas isso não interessa por enquanto. O que importa no momento é entender qual o estatuto que o raciocínio causal passa a ter depois dessas descobertas, pois, se por um lado, a conjunção é imprescindível à causalidade, por outro ela também é insuficiente para casos futuros já que se exige ainda provas de que o curso da natureza não mudará e, ao que parece, esta prova não é possível de ser obtida.

Ao se perguntar sobre o que causou aquelas ondas no lago, a resposta pode ser: uma pedra lançada. Acabamos de ver que, caso se exija uma prova, pode-se simplesmente lançar uma outra pedra e se observar as ondas surgindo. Caso ainda a dúvida permaneça, se pode lançar outras e se observar a conjunção constante entre um fato e outro. Após isso, certamente não restará dúvidas sobre o ocorrido e um raciocínio causal estará estabelecido. Ora, é certo que a pedra causou a onda na última vez que foi lançada, mas a suspeita está no próximo lance, isto é, se tudo se comportará como no passado. A resposta mais honesta é: não é possível *saber*. De fato, se se recorrer aos casos passados, pode-se, por exemplo, depois de ter regredido quase que ao infinito, *provar* por que esse último caso lembrado foi como os demais que o sucederam. Mas essa resposta não pode ser dada por qualquer raciocínio *a priori*, como visto acima, pois, se deveria, mais uma vez, recorrer a outros casos mais antigos, e assim *ad infinitum*. No entanto, “é impossível prosseguir com inferências ao infinito” (HUME, 2009, p.111). Dessa forma, a única coisa certa a afirmar é que no passado objetos semelhantes observados produziram efeitos semelhantes, mas “jamais surgirá uma nova ideia original, tal como a de uma conexão necessária” daí (HUME, 2009, p.117). Com efeito, os argumentos que podem nos levar a acreditar nas experiências passadas e fazê-las padrão para os juízos futuros devem ser considerados apenas prováveis (Cf. HUME, 1999, p.55).

Se a investigação feita até aqui está certa, isto é, se há apenas contiguidade, sucessão e conjunção constante entre os fatos em um raciocínio causal e este não pode ser demonstrável, então a certeza máxima que se pode ter nas inferências causais concerne apenas aos casos já observados, jamais aos casos futuros. O fogo pode ter sido ao longo de todo o tempo acompanhado de calor, mas não é possível provar que o próximo fogo, mesmo que seja semelhante a todos os anteriores, seja acompanhado de calor. No final das contas, será apenas provável que assim permaneça, mas não será jamais necessário que assim seja. Para Hume, “todos os argumentos prováveis são construídos sobre a suposição de que há esta conformidade entre o futuro e o passado, [mas] nunca podemos provar tal suposição” (HUME, 1995, p.67-69). A razão, tampouco, pode ser invocada aqui, pois ela teria que pressupor que os casos de que não se teve experiência devem se assemelhar aos casos dos quais se teve experiência e mais, de que o curso da natureza continuará sempre uniformemente o mesmo. No entanto, como visto, pode-se

ao menos conceber uma mudança no curso da natureza, o que é prova suficiente de que tal mudança não é absolutamente impossível. Ser capaz de formar uma ideia clara de alguma coisa é um argumento inegável a favor da possibilidade dessa coisa, e constitui por si só uma refutação de qualquer pretensa demonstração em contrário (HUME, 2009, p.118)³.

Com base nesse argumento, tem-se: todos os raciocínios que não são passíveis de demonstração são probabilísticos (prováveis); os raciocínios causais não são passíveis de demonstração, logo são probabilísticos. Ou seja, os raciocínios causais dos mais simples aos mais elaborados e exatos são, finalmente, apenas raciocínios prováveis. Ora, como vimos, os raciocínios causais se originam a partir de três instâncias constitutivas: contiguidade, sucessão e conjunção constante que, por isso, passam a ser prováveis e, com efeito, indemonstráveis, pois, segundo Hume, “nenhuma inferência de causa e efeito equivale a uma demonstração” (HUME, 1995, p.63).

³ Pode-se aqui extrair uma crítica à concepção cartesiana de ideias claras e distintas como critério para se chegar ao conhecimento de algo. Diz Descartes na sua primeira regra geral: “nunca aceitar algo como verdadeiro que eu não conhecesse claramente como tal; ou seja, de evitar cuidadosamente a pressa e a prevenção, e de nada fazer constar de meus juízos que não se apresentasse tão *clara e distintamente* a meu espírito que eu não tivesse motivo algum de duvidar dele” (DESCARTES, 1996, p.78). Apesar de bastante plausível de início, ver-se-á, a partir dos pressupostos humeanos, que essa primeira regra é demasiada confusa. Pode-se conceber clara e distintamente a ideia do sol não nascendo no próximo dia e como a possibilidade dessa concepção é uma prova incontestável de sua possibilidade, tem-se também uma prova de que essa não é uma questão que possa ser demonstrada falsa. Dessa forma, tem-se uma ideia clara e distinta (o sol nascendo) contrária a outra ideia clara e distinta (o sol não nascendo) (Cf. HUME, 1999, p.148).

Antes, porém, de validarmos essa ideia, convém realizar uma investigação acerca da noção de conexão necessária frequentemente suposta nas relações causais. Caso seja possível fundamentar esse postulado, então alguma coisa estará errada nas conclusões acima, a saber, que os raciocínios causais são apenas prováveis e não necessários. Mas, enfim, donde surge a ideia de conexão necessária?

1.2 Da determinação da mente

Busca-se aqui mostrar que a conexão necessária, suposta nas relações causais, não consiste em uma ideia, mas em uma determinação da nossa mente que nos faz passar de um fato a outro. De início, pode-se afirmar que a conjunção constante não gera uma nova ideia. Depois, é possível afirmar que a razão não pode originá-la. Por fim, para ela ser uma ideia teria que ter uma impressão que lhe correspondesse, mas tal impressão inexistente. Segue-se daí que: ou se tem alguma ideia de necessidade, ou ela não é senão uma determinação da mente a passar das causas aos efeitos e vice e versa, de acordo com a experiência de sua união. Ora, não há tal ideia, logo, se trata de uma determinação da mente.

Para mostrar que a conexão necessária suposta nas relações causais não é uma ideia, faz-se imprescindível apresentar, rapidamente, a teoria das percepções e, mais precisamente, o princípio da cópia de Hume. Para ele, todas as percepções da mente se distinguem por seu grau de força e vivacidade. As mais fortes e vivas são chamadas de impressões e incluem todas as sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à mente. As mais fracas e pálidas, por sua vez, são chamadas de ideias ou pensamento, inclui-se aqui todo ato de recordar e imaginar. Eis, basicamente, a diferença entre sentir e pensar. As percepções se dividem também entre simples e complexas. Para Hume, “percepções simples, sejam elas impressões ou ideias, são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação. As complexas são o contrário dessas, e podem ser distinguidas em partes” (HUME, 2009, p.26). Para Hume, as ideias simples são cópias das impressões simples, já as percepções complexas podem ser tanto copiadas de maneiras exatas e inexatas, como podem ser produto da imaginação. Dessa forma, ele afirma que “toda ideia simples tem uma impressão simples que a ela se assemelha; e toda impressão simples, uma ideia correspondente” (HUME, 2009, p.27), e ainda desafia que

se mostre uma sem a outra. Em linhas gerais, Hume diz: “todas nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão” (HUME, 2009, p.28).

Uma vez que as percepções são divididas de acordo com seu grau de força e que as impressões, em razão de sua vivacidade, são mais fortes que as ideias, “seus limites são determinados com mais exatidão e não é tão fácil confundi-las” (HUME, 1999, p.38). Dessa forma, quando alguma ideia estiver sob suspeita, deve-se recorrer à impressão da qual ela deriva, a fim de clareá-la e dissipar as dúvidas. Afinal, para se avaliar de maneira correta, compreender a ideia sobre a qual se raciocina é uma condição necessária. Para Hume, “é impossível compreender perfeitamente uma ideia sem referi-la à sua origem, e sem examinar aquela impressão primeira da qual ela surge”, pois, continua o filósofo, “o exame da impressão confere clareza à ideia; e o exame da ideia confere clareza semelhante a todos nossos raciocínios” (HUME, 2009, p.103). A partir disso, vale investigar donde se origina a ideia de conexão necessária.

Hume começa por observar que termos como “eficácia, ação, poder, força, energia, necessidade, conexão e qualidade produtiva são quase sinônimos” e “em vez de procurar a ideia nessas definições devemos procurá-la nas impressões de que originalmente deriva”. Assim, “se for uma ideia composta, deverá resultar de impressões compostas. Se for simples, de impressões simples” (HUME, 2009, p.190).

Como visto no primeiro tópico, quando analisamos um caso qualquer de causalidade devemos levar em conta a contiguidade e a anterioridade da causa em relação ao efeito. Mas se se observa muitos casos, descobre-se também que a conjunção constante e estes três elementos são os únicos derivados da experiência. A pergunta que se deve fazer é: por que então se supõe uma conexão onde se tem apenas conjunção? Talvez seja possível extrair daí uma nova ideia: a de repetição de casos semelhantes. Hume, no entanto, nega expressamente essa possibilidade, pois “da mera repetição de uma impressão passada, mesmo ao infinito, jamais surgirá uma nova ideia original tal como a de uma conexão necessária” (HUME, 2009, p.117). Ou seja, se um único caso não dá origem a tal ideia, a repetição dele, que não difere em nada um do outro, não pode ter um efeito diferente. Se a simples repetição de um caso observado produzisse uma nova ideia, então haveria uma impressão da qual ela deriva, mas não há impressão nova na mera repetição de objetos semelhantes, portanto, não há ideia alguma que derive daí. Ademais,

a mera repetição de casos similares, em si mesmos, é inteiramente independente, pois as conjunções observadas no presente são totalmente distintas das ocorridas no passado, isto é, tais casos “são inteiramente separados pelo tempo e pelo espaço; e um poderia ter existido e comunicado movimento mesmo que o outro nunca tivesse existido” (HUME, 2009, p.198). Com isso, a conjunção constante não produz qualquer nova ideia.

O argumento acima pressupõe que toda ideia possui uma impressão que lhe corresponde. Se há uma ideia de conexão, então deve existir uma impressão, mas não existe tal impressão, logo não há tal ideia. Se um fato produz uma determinada impressão, sua repetição não pode gerar senão uma repetição da mesma impressão que em nada difere das demais. Dessa forma, o que se tem são apenas várias ideias de conjunção e não importa quantas ideias se agreguem, elas continuarão a ser ideias de *conjunções* e jamais de *conexão*.

Com efeito, poder-se-ia afirmar que o fato de os objetos externos não produzirem uma nova ideia em suas conjunções constantes não significa que tal ideia seja impossível, até porque ela pode surgir da reflexão sobre as operações da mente, que, aliás, se mostra sempre consciente de tal poder, sobretudo, em seus atos volitivos quando faz mover os órgãos e outras faculdades intelectivas. Dessa forma, a ideia de conexão seria reflexiva, pois surge ao se refletir sobre “o governo que a vontade exerce tanto sobre os órgãos do corpo como sobre as faculdades da mente” (HUME, 1999, p.77)⁴.

Começa-se por observar, no entanto, que o conhecimento dessa influência interna, bem como das externas, é conhecido unicamente pela experiência. Posto isso, uma primeira resposta a essa objeção é: se de fato houvesse essa consciência de uma conexão, isto é, daquele poder que une dois fatos distintos em conjunção, então seria capaz de “conhecer a união oculta da alma e do corpo e a natureza dessas duas substâncias, por meio da qual uma é capaz de agir, de tantos modos, sobre a outra” (HUME, 1999, p.78). No entanto, nada é mais misterioso do que uma suposta substância espiritual controlar

⁴ Essa tentativa de contornar o problema pressupõe um dualismo que Hume não aceita, a saber, uma separação entre necessidade física e moral. Para ele, do mesmo modo que só há uma espécie de causa, também só há uma de necessidade, isso porque tal necessidade não é mais que uma conjunção constante dos objetos, mas uma determinação da mente. As consequências disso se encontram tanto no seu *Tratado* quanto na sua primeira *Investigação* nas seções: *da liberdade e da necessidade*. Hume argumenta que, assim como só há uma espécie de causalidade (e de necessidade), a necessidade física e moral são uma e a mesma coisa, isto é, não há uma separação entre as ações dos objetos externos e as operações da mente, ambas são da mesma natureza. Sendo assim, não há tal coisa como liberdade nas ações humanas, pois isso seria o mesmo que acaso e não há acaso no mundo (Cf. HUME, 1999, p.71).

uma material. Em outras palavras, se a mente fosse consciente do poder que faz com que a vontade controle o corpo, ela serviria também para explicar tal união misteriosa. Uma segunda resposta à objeção é que nem todos os órgãos do corpo são passíveis da mesma suposta autoridade da vontade, pois se a mente conhecesse tal conexão entre a vontade e o movimento de determinada parte do corpo, ela também seria capaz de mostrar porque outros órgãos escapam a esse arbítrio. Ou seja, ter-se-ia, “nesse caso, um conhecimento completo do poder ou da força que a faz agir” sobre determinadas partes do corpo e teria também o conhecimento, segundo Hume, de “por que sua ação alcança precisamente tais limites e por que ela não os ultrapassa” (HUME, 1999, p.78). Além do mais, em casos de paralisia de alguma parte do corpo, a mente parece da mesma forma consciente do poder de movê-lo, mesmo não conseguindo. Assim, não há a consciência de tal poder, pois esse caso em nada se diferencia dos objetos externos que acompanham constantemente o outro sem informar “a desconhecida conexão que os liga e que os torna inseparáveis” (HUME, 1999, p.78). Uma terceira resposta seria a observação extraída da anatomia corporal que mostra que entre o ato de vontade e o movimento do membro do corpo há inúmeras causas intermediárias igualmente sem explicação, ou melhor, entre um fato e outro há várias causas intervenientes ou secundárias, mas que passam despercebidas pela consciência. Dessa forma, esse poder supostamente consciente que existe na mente age de uma maneira que ultrapassa totalmente a sua compreensão e, em decorrência, os atos entendidos como voluntários e involuntários em nada se diferenciam no que diz respeito ao poder que os causa.

Com isso, Hume afirma que a ideia de *conexão* não é copiada de um sentimento interno ou da consciência, pois no caso de um movimento de algum órgão, ele “obedece a ordem da vontade” e “é um fato da experiência corriqueira igual a tantos outros eventos naturais; mas o poder que o realizou, do mesmo modo que em outros eventos naturais, é desconhecido e inconcebível” (HUME, 1999, p.79).

Pode-se tentar insistir em afirmar que ideias surgem por ordem ou ato da vontade e que a mente é consciente desse poder. Mas tal afirmativa incorre no mesmo erro anterior e, com efeito, pode ser respondida com os mesmos argumentos. Primeiro, como a mente produz uma ideia? Essa sem dúvida é uma questão de fato, e como tal, deve ser descoberta pela experiência, mas aqui a experiência continua muda, pois, apesar de haver a relação entre a mente e a ideia, diz Hume, “a maneira como se realiza esta operação e o poder pelo qual ela é produzida estão inteiramente fora de compreensão” (HUME, 1999, p.80).

Segundo, o controle da mente sobre si mesma é limitado, e esse limite é igualmente desconhecido, haja vista que muitas paixões e sentimentos sobrepujam a autoridade da mente e até mesmo as ideias. Terceiro, a autonomia da mente em relação às ideias é demasiada inconstante, fazendo com que essa relação se perca. Dessa forma, não há bons motivos para se supor uma conexão onde há apenas simples conjunções.

Poder-se-ia também tentar contornar esse problema invocando a figura de um Deus com o seguinte argumento: se a essência da matéria consiste na extensão e a extensão não implica movimento em ato, então a energia que produz o movimento não pode estar nela. Sendo assim, pode-se afirmar:

A matéria é em si mesma inteiramente inativa e desprovida de qualquer poder pelo qual pudesse produzir, continuar ou comunicar movimento. Mas, como esses efeitos são evidentes para nossos sentidos, e como o poder que os produz tem de estar em algum lugar, ele deve residir em Deus, esse ser divino que contém em sua natureza toda excelência e perfeição. Deus, portanto (...), sustenta sua existência, conferindo-lhe sucessivamente todos os movimentos, configurações e qualidades de que é dotada (HUME, 2009, p.192).

Essa possibilidade, no entanto, antes de solucionar a dificuldade, coloca outro elemento muito mais problemático em seu lugar. Primeiro, ter-se-ia que provar a existência desse ser (Deus), o que parece não ser possível. Segundo, mesmo que sua existência fosse certa, a ideia de conexão continuaria necessitando de uma impressão para ser legítima, mas, como sabemos, não existe tal impressão. Além do mais, não apenas inexistente uma impressão para a ideia de conexão, como também não há para a ideia do próprio Deus, pois, como indica Hume, tal ser não passa de um amálgama de ideias arbitrariamente elevadas a níveis sobre-humanos (Cf. HUME, 1999, p.37), e, portanto, trata-se de uma hipótese ilegítima e dispensável nesse tipo de investigação. Então, assim como a “matéria não pode ser dotada de nenhum princípio eficiente, porque é impossível descobrir nela um tal princípio, o mesmo raciocínio deveria determinar que excluíssem do ser supremo” (HUME, 2009, p.193). Ademais, se não há bons motivos para acreditar na matéria, tampouco haverá para supor que há algo existente para além dela, afinal, essa é uma questão de fato.

Mas se a conexão necessária não decorre das atividades da mente, nem, tampouco, por um ser supremo, então ela deve repousar na razão. Hume, no entanto, é categórico ao afirmar “primeiro, que a razão, por si só, jamais pode gerar uma ideia original; e, segundo,

que a razão, enquanto distinta da experiência, jamais pode fazer concluir que uma causa é absolutamente necessária para todo começo de existência” (HUME, 2009, p.190). Ou seja, a investigação acerca da ideia de conexão, por se tratar de uma questão de fato, está fora do alcance da razão, visto que essa relação decorre unicamente da experiência. Com efeito, se a razão originasse tal ideia, ela também poderia ser capaz de descobrir um fato que acompanhasse habitualmente um outro de forma *a priori* e, mais ainda, ela poderia, desde o princípio, saber das relações causais. Mas, vimos que não é assim, pois, caso isso acontecesse, isto é, se fosse possível descobrir que determinado efeito necessariamente decorre de uma causa, isso equivaleria a uma demonstração e seu contrário implicaria contradição.

Pode-se ainda defender a ideia de que a conexão não possui uma impressão porque ela é inata e, como tal, não nasce como as demais ideias, isto é, por meio de uma impressão. Essa, porém, não é uma possibilidade aceita por Hume, haja vista sua posição em relação às ideias inatas. Para ele, não existe tal coisa, primeiro, porque toda e qualquer ideia simples é derivada de uma impressão simples correspondente, e caso exista alguma ideia complexa sem uma impressão complexa correspondente, essa se trata de uma miscelânea de ideias oriundas da imaginação. Segundo, com base nas definições de ideia e impressão aqui apresentadas e entendendo por inato o que é primitivo ou que não tem nenhuma percepção precedente, pode-se então afirmar que todas as impressões são inatas e que as ideias não o são (Cf. HUME, 1999, p.39 Nota). Essa mesma resposta serviria para refutar a suposição de há uma ideia inata de Deus (Cf. HUME, 2009, p.193).

Até aqui nossa investigação apenas ofereceu respostas negativas e, com base nelas, poder-se-ia simplesmente negar que haja tal ideia de causalidade. Mas se isso parece verdade, a experiência mostra que tanto os homens comuns como os da ciência ignoram tais elementos e continuam a pressupor que as causas são sempre necessárias a seus efeitos. Com base nessa evidência, como explicar essa aparente contradição? A resposta pode ser: voltando-nos à experiência.

Já foi visto que a observação de um único caso não é capaz de oferecer a certeza de uma relação causal, nem de gerar uma nova ideia. A noção de *poder causal* parece ser uma nova ideia surgida da repetição de vários casos similares, mas que não se encontra em nenhum caso singular. Entretanto, se sabe que a conjunção constante de casos similares é imprescindível para se chegar ao conhecimento das relações causais. Dessa

forma, o que muda entre um caso singular e a repetição dele é a semelhança entre eles e, para Hume, “essa multiplicidade de casos semelhantes constitui, portanto, a essência mesma do poder ou conexão, sendo a fonte de que nasce sua ideia” (HUME, 2009, p.196). Assim, para se compreender tal ideia, tem-se que considerar essa multiplicidade. Todavia, se é assim, ela “não representa nada que pertença ou possa vir a pertencer aos objetos que estão em conjunção constante” (HUME, 2009, p.198), mas se trata apenas de uma determinação da mente. Em outras palavras, a conexão pertence à mente e não aos objetos no mundo. Se pertencesse ao objeto da observação, a conexão poderia ser identificada nele, mas este não é o caso, pois o que se tem é apenas contiguidade, sucessão e conjunção, mas nunca a conexão. Esta surge na mente de forma natural e espontânea após a conjunção de casos similares que usualmente a acompanha, e essa espontaneidade faz com que a mente conceba determinadas relações causais de forma mais intensa. A partir disso, Hume afirma que, “a necessidade, portanto, é o efeito dessa observação, e é apenas uma impressão interna da mente, uma determinação a levar os pensamentos de um objeto a outro” (HUME, 2009, p.199).

Com efeito, a ideia de conexão necessita de alguma impressão. Mas, seja ao se refletir sobre os processos internos da mente, seja observando os fatos externos a ela, não há tal impressão, pois o que se encontra em ambos os casos são apenas contiguidade, sucessão e conjunção, e não existe um poder que ligue dois fatos distintos. O que se observa apenas é que um fato sucede o outro de forma constante e contígua ao tocá-lo, mas, além disso, não há uma impressão que derive a ideia de poder causal. Sugere-se, então, que não há tal ideia, mas sim uma determinação natural da mente a conceber fatos distintos como unidos de forma necessária. Ora, se não é possível encontrar tal poder nem nos objetos externos, nem nas operações internas da mente, então onde mais procurar? O que parece restar é supor que não há necessidade, mas tão somente uma determinação da mente a passar de um fato a outro. Com efeito, diz Hume: “Ou bem não temos nenhuma ideia de necessidade, ou então ela não é senão uma determinação do pensamento a passar das causas aos efeitos... de acordo com a experiência de sua união” (HUME, 2009, p.199). Ora, a mente passa de um fato a outro e considera essa união de forma necessária.

Nesse sentido, pode-se objetar que essa conclusão é contrária a toda a experiência e, por isso mesmo, parece absurda. Primeiro, porque as causas operam de forma independente da mente e, assim, não precisam de uma mente para ser percebidas. Segundo, a experiência sugere que é o pensamento que depende das relações causais em

suas operações e não o contrário. Eis um absurdo, pois aqui se coloca o secundário (pensamento) como primário e o primário (as relações externas) como secundário. Aquele que percebe não é senão um ser passivo em relação ao mundo objetivo. Inverter essa ordem seria como ir de encontro aos princípios mais seguros da razão e da experiência.

Nessa perspectiva, a tentativa de tornar a questão absurda é falaciosa, pois ela supõe como certo o que está em questão: que há conexão nas relações causais. É exatamente isso que se quer provar, mas como visto, não é possível encontrar a impressão que faça derivar essa suposta ideia. Se tal ideia fosse conhecida, então, seria sim absurdo não aceitar algo tão evidente. Mas, a partir do momento em que não se tem determinada ideia, também não é possível compará-la com outra, pois não há o que se comparar. É por isso que Hume fala ironicamente: “a tais argumentos só podemos responder que este caso se parece muito ao de um cego que pretendesse encontrar um grande número de absurdos na suposição de que a cor escarlata não é igual ao som de um trompete, ou de que a luz não é igual à solidez” (HUME, 2009, p.201). Ademais, se não se tem tal ideia, tomá-la como certa para compará-la com a realidade é um raciocínio falacioso. Isso “é o que ocorre quando transferimos a determinação do pensamento para os objetos externos e supomos que existe, entre estes, uma conexão real e inteligível – pois essa é uma qualidade que só pertence à mente que os considera” (HUME, 2009, p.202).

Uma segunda correção à objeção acima se refere à suposta inversão de prioridade entre pensamento e experiência. Hume não admite que as operações da natureza sejam dependentes do pensamento, pois, segundo ele, foi supondo essa independência que se observou “que os objetos mantêm entre si relações de contiguidade e sucessão”, que se pôde “observar vários exemplos de objetos semelhantes com relações semelhantes; e que tudo isso independe das operações do entendimento e as antecede” (HUME, 2009, p.202). Dessa forma, o que se torna dependente da mente é tão somente a necessidade que se acredita existir nas relações causais, mas jamais as relações externas em si. Quando um objeto qualquer se torna presente à memória ou aos sentidos, seu acompanhante usual imediatamente torna-se presente também, isto é, sempre que um objeto se faz presente, a mente imediatamente se dirige ao seu efeito habitual, como é o caso da neve e do frio. “Essa determinação da mente” de passar de um objeto a outro “forma a conexão necessária entre esses objetos” (HUME, 2009, p.202) e, por isso, sua dependência.

Vimos até aqui que a necessidade, isto é, a conexão necessária suposta nas relações causais, não é mais que uma determinação da mente a passar habitualmente de um fato a outro. Isso seria diferente se houvesse uma impressão que originasse tal ideia, mas foi visto que não há tal impressão, pois ela não se origina nem da conjunção constante, nem da razão, nem muito menos de Deus. Também não é inata. Sendo assim, não há a conexão, mas apenas conjunções decorrentes da determinação da mente a passar de um objeto a outro que lhe é comum. Essa consequência se segue por que, para Hume, todo o conteúdo da mente é constituído de percepções (impressões e ideias), e como se acredita na ideia de conexão necessária, então ela deve ter uma impressão correspondente. Mas, já indicamos, este não é o caso. Então, deve-se explicar de outra forma, afinal, as relações causais são entendidas como necessárias. Com isso, sugere-se que se trata de uma espontaneidade da mente a passar de um fato a outro e a supor que há aí uma conexão, quando na verdade existem apenas conjunções. Cabe-nos, porém, explicar essa espontaneidade da mente. Como ela se dá? O que ela garante em termos epistêmicos? Qual o papel da razão nisso tudo?

1.3 Da razão ao hábito

Pretende-se aqui mostrar como os raciocínios causais passam da esfera da razão ao domínio do hábito. Para tanto, faz-se necessário esclarecer esses dois conceitos centrais. Pretendemos mostrar que o hábito é um princípio que impele a mente a passar de um fato a seu acompanhante usual sem o concurso da razão; e sabendo que os raciocínios causais (associação de fatos distintos) não são determinados pela razão, conclui-se que os raciocínios causais são oriundos do hábito. Mas antes de destacar esse ponto, vejamos como compreender o conceito de razão e qual o papel que ele ocupa na epistemologia humeana.

O raciocínio causal, como vimos até aqui, é constituído de contiguidade, anterioridade da causa e conjunção constante, e pelo fato de não ter o elemento da conexão necessária passa a ser tão somente uma questão provável. Dessa forma, Hume sugere que o raciocínio tão comum nas ciências e na vida diária dos homens não pode ser de todo certo. Com efeito, se tal raciocínio não faz parte do escopo da razão, como se acreditava, significa que esta tem um alcance limitado.

Hume, assim como os filósofos modernos em geral, supõe que a razão é a faculdade propriamente do conhecimento. Mas, diferentemente dos demais, ele mostra que ela não se estende a todas as áreas, pois se limita às questões puramente demonstrativas, e que tudo o mais não passa de questões prováveis com estatuto de crença. Desse modo, ele divide as operações da mente em dois gêneros de raciocínio: as relações de ideias e as questões de fato. Ao segundo gênero pertencem todos os raciocínios de causa e efeito e de existência, mas, como já indicamos, estes não fazem parte da alçada da razão. Vejamos, então, o primeiro gênero, já que ele concerne à esfera da razão.

As relações de ideias são assim chamadas porque os raciocínios surgem a partir de tais relações. Com isso, elas compreendem comparação entre ideias, entre o acordo e desacordo delas ou ainda entre a verdade e a falsidade dessa relação. Assim, por exemplo, é verdade que um triângulo é uma figura geométrica que possui apenas três ângulos, da mesma forma é correta a afirmação de que uma linha que contém todos os pontos equidistantes a outro ponto central é um círculo. Ademais, “as proposições deste gênero podem descobrir-se pela simples operação do pensamento” (HUME, 1999, p.47-8). Essas podem ser chamadas de analíticas, já que o predicado está contido por identidade no sujeito e, assim, basta desmembrar, por análise, o conceito e observar o que nele se encontra de forma necessária. Para Hume, as relações entre ideias “pertencem às ciências da geometria, da álgebra e da aritmética e, numa palavra, toda afirmação que é intuitivamente ou demonstrativamente certa” (HUME, 1999, p.47).

As relações de ideias garantem o estatuto de conhecimento aos raciocínios que dela decorrem. Assim, se elas são demonstrativamente corretas, significa que são necessárias e, da mesma forma, implicam em conhecimento, pelo menos em termos humeanos. A faculdade responsável por esse tipo de conhecimento é a razão, que opera sem o auxílio da experiência. Hume diz que “as conclusões tiradas por ela [razão], ao considerar um círculo, são as mesmas que formaria examinando todos os círculos do universo” (HUME, 1999, p.61). Isso significa que a razão opera sem o concurso da experiência, isto é, opera de forma *a priori*, da mesma forma que as relações de ideias, pois o conhecimento de *um* círculo nos faria chegar às mesmas conclusões de se examinar inúmeros casos. Monteiro corrobora essa tese ao afirmar que é “relativamente consensual postular que a razão clássica se constitui, sobretudo, como um poder de razão dedutiva,

ou seja, aquela espécie de razão à qual Hume atribuía o conhecimento das relações de ideias”. (MONTEIRO, 2003, p.42).

Hume nega à razão o domínio dos fatos. Há inúmeras passagens sugerindo que “as causas e os efeitos não são descobertos pela razão, mas pela experiência” (HUME, 1999, p.50), isto é, não se derivam dela, e por isso a razão não pode “sem o auxílio da experiência, jamais tirar uma inferência acerca da existência real de um fato” (HUME, 1999, p.50). Os raciocínios causais não derivam dela, pois, diz ele, “a transição do pensamento da causa ao efeito não se baseia na razão” (HUME, 1999, p.70).

Dessa forma, as conclusões obtidas pela razão são *a priori* da mesma forma que as relações de ideias e, mais precisamente, as relações de ideias fundam-se na razão, já que os raciocínios causais não fazem parte do seu escopo. Isso fica mais claro quando se percebe que a razão é indiferente à repetição⁵ e seus raciocínios têm força de necessidade, da mesma forma que as relações de ideias. Todavia, o mesmo não é válido para as questões de fato. Assim, Hume estabelece uma cisão entre o que pode ser dito conhecimento (que se limita basicamente as ciências matemáticas em geral) e o que pode ser apenas uma questão provável (que concerne às demais áreas)⁶.

A crença, em Hume, é definida em discrepância com conhecimento. Conhecimento e crença são mutuamente excludentes. Cada um tem seu próprio domínio, no qual o outro não pode se intrometer. Um diz respeito apenas a relações de ideias; o outro diz respeito a questões de fato e existência. O primeiro produz um alto tipo de certeza, mas o outro diz respeito, mais exatamente, ao homem como um ser ativo e, portanto, como um ser moral (KEMP SMITH, 2005, p. 68).

Essa caracterização do conceito de razão, no entanto, não é tão clara nos textos humeanos. Isto é, não é evidente que exista uma razão responsável pelos raciocínios demonstrativos e que todos os demais raciocínios (causais e existenciais) fazem parte de outra faculdade que não a razão. Uma das passagens que suscitam essa dúvida é aquela

⁵ Essa primeira característica da razão é um dos principais argumentos usados por Hume para negar a ela o escopo das questões de fato, pois “este tipo de inferência [causal] dependia da repetição” já “a faculdade chamada ‘razão’ padecia daquilo que se pode chamar uma certa ‘insensibilidade à repetição’ ou seja, uma certa indiferença perante a experiência repetida” (MONTEIRO, 2003, p.41).

⁶ Chibeni em seu artigo *Hume e as crenças causais* observa que Hume fugiu da abordagem tradicional de conhecimento, na qual tinha a crença como apenas um elemento para se chegar ao conhecimento. Este seria composto por crença, verdade e justificação. Hume, porém, não partiu dessa premissa e, com efeito, para ele, a crença jamais poderia chegar a ser conhecimento, ou este ser crença. Segundo Chibeni, Hume partiu dos textos de Locke para elaborar tal visão. Apesar de Locke e Hume terem uma nova forma de encarar o tema, poucos filósofos depois deles os seguiram. (Cf. Chibeni, 2006).

em que Hume afirma: “todos os objetos da razão ou da investigação humanas podem dividir-se naturalmente em dois gêneros, a saber: *relações de ideias* e *questões de fato* (Cf. HUME, 1999, p.47). Trata-se de saber se quando ele fala em razão, estaria se referindo à mesma faculdade que é negada explicitamente ao domínio dos fatos? Caso a resposta seja positiva, tem-se aqui uma contradição. Outra parte intrigante se encontra tanto no *Tratado* quanto na *Investigação* e diz respeito à seção intitulada *da razão nos animais*. Nesta parte, Hume mostra que tanto os animais quanto os homens partilham da mesma capacidade de raciocinar causalmente e que a diferença entre um e outro é mais uma diferença de qualidade do que de gênero (Cf. MATOS, 2005, p. 152), isto é, o que muda é tão somente a complexidade dos raciocínios que os homens são capazes de elaborar em detrimento dos animais. Além disso, ele ainda elenca alguns motivos que levam a esse distanciamento entre homens e animais. Ademais, Hume continua negando que os raciocínios causais sejam oriundos da razão e mesmo assim fala na razão presente nos animais ao se referir a como eles raciocinam causalmente. Não obstante essas duas passagens, há outra mais intrigante no *Tratado* e nela Hume diz que “a razão não é senão mais que um maravilhoso e ininteligível instinto” (HUME, 2009, p.212). Em outras palavras, a faculdade racional é, na verdade, um instinto, isto é, ela é instintiva e não propriamente racional.

Kemp Smith oferece uma interpretação que pode resolver esses impasses. Sobre a última passagem que se referiu à razão como um instinto, Smith pergunta:

a razão, no sentido de razão *analítica*, certamente não pode ser descrita como não-racional; mas se razão for empregada como o nome de certas crenças últimas, cada uma das quais, involuntárias e irresistíveis (...) o que impediria ‘razão’ – razão no sentido *sintético* – de ser fundamentalmente instintiva? (KEMP SMITH, 2005, p. 64-65).

De acordo com Smith, Hume teria elaborado dois conceitos de razão. O primeiro é analítico (o responsável pelas relações de ideias e, portanto, pelo conhecimento *stricto sensu*) e o outro é sintético (no qual se encontram os raciocínios causais e existenciais). Não é fácil encontrar na obra de Hume passagens explícitas sobre essa interpretação, no entanto, sem ela é muito difícil responder às objeções acima, sobretudo aquelas que dizem respeito ao caráter instintivo da razão. Apesar disso, a questão apresentada por Smith se impõe: o que impediria uma razão no sentido sintético de ser instintiva? Parece que nada, pois essa possibilidade é perfeitamente factível, tanto que Hume indaga: não poderia a

natureza por si mesma produzir tal efeito (uma razão instintiva)? (Cf. HUME, 2009 p.212).

Essa interpretação pode ser mais bem compreendida com a leitura de *The Mind of God and the Works of Man* de Edward Craig. Nessa obra, o autor defende os dois conceitos de razão contidos nas obras humeanas e mostra que Hume tentou naturalizar a razão que Smith chamou de sintética. Antes disso, Craig substitui a hipótese da razão como uma centelha divina pela ideia de que se trata de algo mais natural no homem.

A tese que Craig busca destruir é a da semelhança com o divino, que se resume basicamente na afirmação de que o homem deve ser considerado como mais uma obra da criação, pois ele seria a imagem e semelhança de Deus, tendo assim algumas características em comum e entre elas a inteligência e, por conseguinte, a razão. Dessa forma, seria essa razão a qual Hume nega o escopo das questões de fato. Dito em outras palavras:

Hume toma uma concepção historicamente existente de razão e mostra que ela não tem praticamente nenhuma aplicação ao pensamento humano. Em segundo lugar (...), ela incorpora uma exigência da filosofia dominante da época, a doutrina da imagem de Deus, tomada em sua versão cognitiva. A razão é um elemento divino no homem e assim, deve ser pensada em termos de que pode plausivelmente produzir infalibilidade (CRAIG, 1987, p. 77).

Segundo Craig, Hume mostra que a razão, entendida como uma faculdade infalível, não possuía toda a força que lhe era atribuída. A partir dessa constatação, ele tentou fundar uma razão natural, ou em seus termos, instintiva, pois, para Hume, o homem não é mais que um animal sem qualquer privilégio e “não, como para Leibniz”, por exemplo, “um pequeno deus ao lado do grande Deus, mas um grande animal ao lado dos animais inferiores” (CRAIG, 1987, p. 70)⁷. Assim, o aspecto divino da razão é rejeitado e, em seguida, são investigados os processos pelos quais as crenças são geradas. É partindo dessa visão que se pode afirmar:

Quando subtraímos o conceito de razão, como exigido pelo *ideal do insight* [tese da semelhança] resta ainda um fraco (...) conceito de ser razoável ou racional (...), aqui o ceticismo de Hume consiste na crença de que a única coisa que pode ser feita com *este* conceito de razão é

⁷ Não se pretende aqui aprofundar a tese da semelhança e buscar fundamentos nas obras humeanas. O objetivo aqui é tão somente de mostrar uma interpretação possível que, se correta, parece resolver um problema, a saber, o do conceito de razão em Hume. Para uma leitura mais profunda, indica-se Edward Craig, 2004.

naturalizá-lo, dar uma explicação dele em termos de funcionamento saudável normal dos mecanismos de produção de crenças (CRAIG, 1987, p. 81).

Convém saber se, uma vez aceita a limitação imposta por Hume à razão, sua filosofia cairia na irracionalidade, pois uma razão instintiva, naturalizada, que explica o mecanismo de formação de crença não poderia, por exemplo, fazer distinções entre crenças (legítimas e ilegítimas). Mas parece não ser bem assim. Essa razão naturalizada é capaz de explicar, como será visto mais a frente, o mecanismo de formação de crença de forma satisfatória, pelo menos para os padrões de exigência da filosofia de Hume.

A partir disso, pode-se afirmar que Hume tanto modificou o conceito de razão, quanto também o manteve. Manteve na medida em que aceitou a razão enquanto razão dedutiva assim como os filósofos do sec. XVIII e o modificou quando buscou fundar um conceito de razão mais natural (e não divino) que, ao mesmo tempo em que é simples e capaz explicar os raciocínios nos homens como nos demais animais, não perde o rigor que sua filosofia exige.

Monteiro discorda da ideia de que Hume redefiniu a faculdade da razão e também que ele “tentou produzir um novo conceito de razão”. Para ele, Hume “limitou-se a destronar a razão clássica, privando-a de sua posição soberana em filosofia” (MONTEIRO, 2003, p.43). Craig, como vimos, considera que Hume destronou a razão clássica, mas foi além disso ao naturalizar essa faculdade e ao explicar o mecanismo de formação de crença. Essa faculdade pode ser chamada de razão instintiva (como Hume a chama) ou sintética (como Kemp Smith a designa). Essa, aliás, Monteiro e o próprio Hume chamam também de hábito. Aqui parece não importar muito o nome que se dá ao mecanismo de formação de crença ou a faculdade responsável pelos raciocínios causais, pois tanto um como outro estão a falar desse processo. O que parece importante nas interpretações acima é: Hume nega à razão, enquanto faculdade puramente dedutiva, analítica, entendida ainda como uma centelha divina, o domínio dos raciocínios causais. Tais raciocínios são oriundos de outro “princípio de igual peso e autoridade” (HUME, 1999, p.60) que, como será visto, tem um caráter naturalístico. É esse, pois, o nosso objetivo nessa seção: mostrar qual princípio é capaz de explicar satisfatoriamente os raciocínios causais.

Vale ressaltar aqui que a rejeição de Hume da razão como responsável pelos raciocínios causais

Não implica, evidentemente, que a inferência causal não faça parte do processo humano de raciocínio; significa apenas que, quando raciocinamos acerca de questões de fato, o passo mais crucial e mais fundamental que leva a proceder a inferências indutivas baseadas em repetições observadas não é causado por aquela faculdade ‘demonstrativa’ a que dávamos o nome de razão, mas por um princípio instintivo a ela irredutível, ao qual ele propõe dar o nome de costume ou hábito (MONTEIRO, 1984, p.40).

Ora, vimos que os raciocínios oriundos da razão têm força de necessidade e são indiferentes à repetição. Os raciocínios causais, por sua vez, nem têm força de necessidade nem, tampouco, são indiferentes à repetição, pelo contrário, eles a exigem. Mas, como a mente não é impelida a tal raciocínio por meio da razão, então deve ser por outro princípio ou faculdade. Resta saber como se pode passar de um fato ao seu correlato sem o concurso de um processo do pensamento racional. Assim, por exemplo, da fumaça infere-se o fogo; do céu nublado, a chuva; da alimentação, a nutrição etc. Essas inferências, de acordo com o que foi visto até aqui, nascem da contiguidade, da anterioridade da causa e, sobretudo, da conjunção constante. Contudo, para Hume,

Visto que todas as vezes que a repetição de um ato ou de uma determinada operação produz uma propensão a renovar o mesmo ato ou a mesma operação, sem ser impelida por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos sempre que esta propensão é o efeito do costume (HUME, 1999, p.61).

Isso significa que o costume ou o hábito, como se preferir, é responsável pelos raciocínios causais, uma vez que é unicamente a repetição dos casos semelhantes que gera essa propensão da mente a passar de um fato a seu correlato usual. Diz-se: o fogo queima, mas a única justificativa para tal asserção são as experiências passadas, afinal, foi a partir delas que se chegou a tal certeza, já que não pode chegar a essa conclusão por meio de qualquer raciocínio *a priori*. Todos os raciocínios causais estão fundados nas experiências passadas nas quais se encontraram sempre em conjunção, e sem esta não haveria inferência causal. Quando se pensa (lembra ou imagina) ou se percebe a fumaça, a ideia de fogo vem logo à mente de forma imediata e isso unicamente porque em situações passadas estes dois fatos encontravam-se em conjunção.

A razão é capaz, apenas em um único caso, de tirar uma conclusão com força de necessidade da mesma forma que tiraria se examinasse todos os demais, é o caso do círculo, como já salientamos. Porém, o mesmo não acontece com as questões de fato, pois não é razoável que um bebê de poucos meses infira que os corpos caiam se não houver nada que os sustente no ar, por exemplo, ao ver apenas um corpo caindo. Hume faz um

experimento mental para mostrar isso ao apresentar a suposição de que alguém foi transportado para este mundo de forma repentina e sem qualquer experiência dele (Cf. HUME, 1999, p.60). Segundo Hume, tal homem, mesmo que com todas suas faculdades racionais perfeitas, não poderia fazer inferências causais a partir unicamente de um único caso. Mas como esse experimento parece um pouco absurdo, pode-se pensar no caso mais simples. Nenhum cientista sério iria concluir que determinada substância química é capaz de combater determinada doença porque em um único caso isso aconteceu, pois “esta conjunção pode ser arbitrária e acidental” (HUME, 1999, p.60). O cientista terá que ter *N* casos de êxito para poder fazer a inferência de forma convincente. No entanto, o primeiro caso que deu certo não difere em nada dos demais casos posteriores, e mesmo assim, só ele, não serve para a certeza dos fatos. Deste modo, Hume considera que é o hábito “que explica a dificuldade que temos de, em mil casos, tirar uma conclusão que não somos capazes de tirar de um só caso, que não discrepa em nenhum aspecto dos outros” (HUME, 1999, p.61). Posto isso, ele afirma que “todas as inferências tiradas da experiência são efeitos do costume e não do raciocínio” (HUME, 1999, p.61). Ora, se fosse do raciocínio, poder-se-ia prescindir dos demais casos e confiar cegamente no único caso observado e, com isso, ter a certeza de forma inequívoca de que determinada substância combate determinada doença. Este, porém, não é o caso.

As inferências causais não são um efeito do raciocínio ou dos processos racionais, pois a razão atua sobre a relação de ideias; além disso, tais inferências são espontâneas e naturais. E mais, muitas inferências são inevitáveis, basta um fato se fazer presente (à memória ou aos sentidos) para que o seu correlato seja esperado. Assim, Hume diz

como o espírito tem encontrado em numerosos casos que dois gêneros quaisquer de objetos — a chama e o calor, a neve e o frio — sempre têm estado em conjunção, se, de novo, a chama ou a neve se apresentassem aos sentidos, o espírito é levado pelo costume a esperar calor ou frio, e a *acreditar* que esta qualidade existe realmente e que se manifestaria se estivesse mais próxima (HUME, 1999, p.64).

Segundo Hume, isso é tão natural quanto alguém sentir-se feliz por receber um elogio ou raiva por ser vítima de uma injustiça. Da mesma forma que tais sentimentos são independentes de qualquer processo racional, as inferências causais também o são. Pois do contrário, qual seria o argumento capaz de justificar que uma criança ou até mesmo, para ser mais radical, um animal usa para inferir que a sensação de fome é saciada se determinados alimentos forem ingeridos? Afirmar que essa inferência escapa ao

entendimento da criança significa reconhecer que não há tal raciocínio, pois a própria criança foi capaz de realizá-lo sem usar a razão. Ademais, tal raciocínio, diz Hume, “não poderia ser confiada às falazes deduções da razão humana, que é lenta em suas operações e não se manifesta, em qualquer grau, nos primeiros anos de nossa infância e, no melhor dos casos, no decorrer da vida humana acha-se mais exposta ao erro e ao engano” (HUME, 1999, p.71). Além dessas considerações, ele chega a afirmar ainda que “todas estas operações são uma espécie de instinto natural que nenhum raciocínio ou processo do pensamento e do entendimento é capaz de produzir ou de impedir” (HUME, 1999, p.64).

Nessa última citação há duas coisas a serem evidenciadas. Primeira, Hume diz que os raciocínios causais são uma espécie de instinto. Aqui se tem uma ponte para a afirmação de que a razão seria um instinto. Assim, como Hume está buscando explicar o mecanismo de formação de crença, ou nesse caso mais especificamente, os raciocínios causais, e como passou sua obra inteira negando que a razão fosse a responsável por eles, ele só pode estar falando de duas razões, uma analítica, clássica, e outra naturalística, sintética e instintiva. Caso contrário, Hume estaria incorrendo na mais clara contradição. A essa razão instintiva Hume, posteriormente, deu o nome de hábito, que “foi concebido como uma disposição humana caracterizada pela sensibilidade à repetição, podendo assim ser considerado um princípio adequado à explicação dos raciocínios derivados de experiências repetidas” (MONTEIRO, 2003, p. 41).

O segundo ponto diz respeito à afirmação de que nem a razão nem o entendimento são capazes de produzir ou mesmo impedir a espontaneidade e naturalidade das inferências causais mais comuns. Segundo Hume, da mesma forma que a razão não pode gerar um raciocínio causal, ela tampouco poderia impedir a mente de inferir a existência do fogo ao perceber a fumaça, por exemplo. Em outras palavras, os raciocínios causais são independentes dos ditames da razão e a prova disso é que não é possível afirmar com certeza absoluta que o sol nascerá no próximo dia, pois não há processo racional algum capaz de provar isso e, no entanto, trata-se de uma crença bem estabelecida e por mais que se admita a possibilidade de o sol não nascer, ninguém espera seriamente que isso aconteça.

Monteiro fez ainda uma observação importante sobre o hábito, haja vista que, para ele, Hume teria modificado esse conceito. A mais importante foi a distinção entre

repetição e passagem de tempo propriamente dita, pois uma coisa pode ser invariável enquanto o tempo passa ou ter mínimas repetições em longos períodos de tempo, da mesma forma que algo pode mudar inúmeras vezes em curto período de tempo. Em outras palavras, “em alguns casos a passagem de tempo é o elemento relevante, em outros casos o único elemento relevante é a repetição. E em Hume este último é o único que conta para dar significado a seu célebre princípio [hábito]” (MONTEIRO, 2003, p.45). Segundo Monteiro, antes de Hume e mesmo depois dele, o hábito é entendido como uma sensibilidade à passagem do tempo, já em Hume, o que importa é a repetição enquanto conjunção constante.

Desse modo, tem-se que o hábito é um princípio que impele à mente a passar de um fato a seu acompanhante usual sem o concurso da razão, isto é, ele associa fatos distintos. Os raciocínios causais (associação de fatos distintos), por sua vez, não são determinados pela razão e sim pelo hábito, o qual aparece como um instinto natural.

Sendo dessa forma, estariam os raciocínios mais abrangentes da vida simplesmente subordinados a um instinto natural, uma vez que foi mostrado não ser na razão? E além disso, qual estatuto tais raciocínios teriam? Crenças?

2 Uma investigação acerca da crença

2.1 Da natureza da crença

Nessa parte do nosso trabalho nos ocuparemos em esclarecer a natureza do conceito de *crença* presente na epistemologia de David Hume. Antes, porém, de explicar o que ela significa, vamos indicar o que não a representa. Tradicionalmente, há três possibilidades de explicar o que constitui a crença. Primeiro, que ela seja uma espécie de raciocínio; segundo, que ela se estabelece a partir da ordem das ideias e, terceiro, que equivale a uma ideia particular. Postas essas três possibilidades, que serão negadas, defenderemos a ideia de que a crença traduz um sentimento ou uma maneira de sentir. Com efeito, a mente concebe ou sente as ideias em que acredita de maneira diferente das ficções. A maneira como a mente sente uma ideia à qual dá seu assentimento (crença) é mais forte e viva do que a de uma ideia em que não acredita. Uma crença, portanto, é um sentimento que nasce de uma maneira mais forte e viva de sentir.

Um fato pode sempre ser concebido de forma contrária ou diferente e as ideias por mais improváveis que sejam são concebíveis. Tudo que não implique contradição pode vir a ser compreendido, seja algo banal ou miraculoso. No entanto, nem tudo que é concebível é crível. Dessa forma, fica claro que o simples fato de uma ideia ser concebida não garante, por isso, o assentimento. Então o que faz com que alguém acredite em algo e não no seu contrário, por exemplo? Ou, mais precisamente, em que consiste a crença? Ora, uma ideia clara não garante assentimento, a menos que ela seja simples ou delirante, esse é o caso de ideias como o geocentrismo ou de que o átomo tem um número finito de partes ou ainda que ele guarda segredos místicos. Todas essas ideias são concebíveis, mas nem todas críveis, pelo menos, não para todos. Todavia, há quem acredite em coisas que parecem absurdas e, por outro lado, há quem se mostra incrédulo em relação a coisas que parecem evidentes. Como se pode explicar isso? A pergunta que parece resumir bem esse problema é: “*em que consiste a diferença entre a incredulidade e a crença?*” (HUME, 2009, p.124). Essa questão receberá, inicialmente, três respostas negativas e a primeira será: a diferença não se dá por meio de raciocínio ou argumentos.

Antes de tudo, cabe esclarecer que o conceito de crença aqui empregado se refere às questões de fato. Não se pretende aqui abarcar as questões de existência. Sabendo disso, a primeira resposta começa a ser delineada por tudo já que foi indicado. As questões de fato não se baseiam na razão, por conseguinte, não decorrem de raciocínios. Sendo assim, as crenças tampouco se dão por essa origem. Quando alguém lança uma pedra no lago e acredita que pequenas ondas serão formadas “não há base racional para inferir a existência de um pelo aparecimento do outro” (HUME, 1999, p.60-1). Se a mente não chega a essa crença por meio da razão e, com efeito, por argumentos ou raciocínios, ela “deve ser persuadid[a] por outro princípio de igual peso e autoridade” (HUME, 1999, p.60), a saber, pelo hábito, como já foi visto no capítulo anterior. Esse é, pois, o primeiro motivo.

Um segundo motivo diz respeito à passagem na qual Hume afirma que “a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa” (HUME, 2009, p.217) da natureza humana, ou seja, ela antes de qualquer coisa diz respeito aos sentidos, à sensação. A crença é algo mais propriamente sentido do que pensado. Isso pode ficar claro quando observamos que muito frequentemente as pessoas têm crenças sobre as quais jamais refletiram. Porém, não se precisa ir tão longe, pois basta notar que antes de alguém tentar justificar ou refutar uma crença, ela já se faz presente, já é sentida, podendo ou não ser avivada por justificativas. Pode-se citar também como exemplo o caso das crianças que, em seus primeiros anos de vida, são capazes de elaborar as mais surpreendentes relações causais, portanto, crenças, sejam elas legítimas ou não. E mesmo que se afirme: as crianças chegam a tais crenças por meio de argumentos, com certeza não se pode dizer o mesmo em relação aos animais não humanos que, segundo Hume, possuem apenas uma diferença de grau comparado aos dos humanos e não de qualidade em seus raciocínios causais. Hume chega a afirmar ainda que a crença causal

por ser tão essencial para a conservação de todos os seres humanos, não poderia ser confiada às falazes deduções da razão humana, que é lenta em suas operações e não se manifesta, em qualquer grau, nos primeiros anos de nossa infância e, no melhor dos casos, no decorrer da vida humana acha-se mais exposta ao erro e ao engano (HUME, 1999, p.71).

Isto leva ao terceiro motivo pelo qual a diferença entre a incredulidade e a crença não se dá por meio de argumentos ou raciocínios, que seria baixíssima a influência da razão no processo de formação de crenças. A razão é lenta e se os seres dependessem dela

para agir de acordo com o que acreditam, como exemplo, evitar determinados alimentos ou situações, dificilmente eles teriam o mesmo êxito em seus afazeres diários, haja vista que se alguém diante de perigo iminente fosse calcular todas as variáveis possíveis que o circundam, ele, muito provavelmente, seria atingido pelo perigo. As ações oriundas das crenças não passam pela faculdade da razão, já que elas ocorrem de forma natural e espontânea e, por assim dizer, são irrefletidas ou, como já tido, a crença é mais um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa da natureza humana.

Vê-se, assim, que a razão nem produz nem determina crenças (em geral). Mas, não apenas isso, pois ela também não pode impedi-las. É o caso da crença de que o sol nascerá amanhã, que, como vimos, não há argumento lógico que justifique tal crença. Portanto, não há aqui certezas absolutas e isso vale para as demais crenças mais fundamentais na vida diárias dos homens. É por isso que Hume chega a dizer que “todas estas operações são uma espécie de instinto natural que nenhum raciocínio ou processo do pensamento e do entendimento é capaz de produzir ou de impedir” (HUME, 1999, p.64), pois, com base no que já foi visto, a alternativa, por assim dizer, mais racional para essas questões seria a suspensão do juízo. Mas, nem os bons argumentos que apontam a fragilidade das crenças mais básicas são levados em conta no dia-a-dia, o que prova, mais uma vez, que os raciocínios não produzem nem impedem tais crenças⁸. Há ainda outro ponto importante a ser destacado: mesmo que se conceba um determinado argumento ou ideia de forma clara, isso não o transforma necessariamente em crença. Assim, por exemplo, alguém pode afirmar que o Brasil se localiza na Europa ou que há vida inteligente em Marte, ou mesmo que Hume nunca existiu. Qualquer um compreende facilmente estas ideias claras, mas poucos lhes dariam assentimento. Isso tudo mostra que as crenças devem se constituir por meio de uma outra instância que não a razão.

A segunda possibilidade que explica a diferença entre a incredulidade e a crença é que essa se estabelece, segundo Hume, “pela ordem das ideias” (HUME, 2009, p.127), isto é, de acordo como as ideias são arranjadas ou apresentadas à mente. Esta apresentação pode se dar, ao que parece, de duas formas: pela distância no tempo/espço e pela ordem do tempo. No primeiro caso, quanto menor for o tempo/espço que separa uma ideia de outra, mais crível ela se torna. Assim, acredita-se mais facilmente que a fome foi saciada

⁸ Isso talvez explique por que, em muitos casos, por mais forte que sejam os argumentos apresentados, algumas pessoas simplesmente não são convencidas.

pela comida há pouco ingerida do que aquela que foi há muito tempo deglutida, por exemplo. No segundo caso, se se diz que a fome foi gerada pelo alimento há pouco ingerido ou que a saciedade veio antes de o alimento ser tragado, isso torna a crença muito mais difícil do que se essas ideias fossem apresentadas na ordem inversa. Não parece restar dúvida de que, entendida desse modo, a ordem em que as ideias são apresentadas faz uma diferença no resultado final, mas não é isso que distingue a incredulidade da crença, até porque há inúmeros contraexemplos factuais. É o caso de quem acredita que os homens e os dinossauros conviveram juntos, mesmo contra todas as evidências geológicas, paleontológicas, físicas, químicas e biológicas etc. mostram o contrário. Ou seja, independentemente de as ideias serem postas de forma coerentes ou não, isso não é determinante para a geração da crença.

Um segundo elemento utilizado contra a tentativa de se explicar a diferença entre incredulidade e a crença pela ordem das ideias é a imaginação. Se a ordem das ideias fosse a causa das crenças, então poderia se supor que há uma espécie de código ou arranjo das ideias que gera as crenças, mas, se fosse assim, poder-se-ia acreditar em quase tudo produzido pela imaginação, uma vez que “não há nada mais livre do que a imaginação humana”, pois “ela tem poder ilimitado para misturar, combinar, separar e dividir estas ideias em todas as variedades da ficção e da fantasia imaginativa e novelesca” (HUME, 1999, p.64-5). Dessa forma, bastaria que ela encontrasse a “ordem” exata para gerar a crença, o que não seria difícil, visto seu controle sobre as ideias. Sem dúvida há casos, como será visto mais à frente, em que a imaginação gera crenças, portanto, a questão não é essa, mas sim de saber por que algumas ideias geradas pela imaginação produzem crença enquanto outras não. A ordem das ideias está descartada dessa alternativa, pois há inúmeros casos que independem da ordem em que as ideias sejam apresentadas, elas jamais produzirão assentimento, é o caso, por exemplo, da ideia de que há vida aquática inteligente no Sol ou que as baleias passem a voar sem asas. Com isso, fica mostrado que a crença não se estabelece por meio de raciocínios nem pela ordem das ideias.

A terceira e última resposta negativa à questão considera que a crença não é uma ideia particular. O argumento anterior também cabe aqui: se a crença fosse uma ideia particular, então a imaginação poderia anexá-la a qualquer outra ideia e assim gerar o assentimento, inclusive nas questões mais miraculosas (Cf. HUME, 1999, p.65). Esse, porém, não é o caso, não está ao alcance da imaginação tornar críveis as ideias mais improváveis. E, mais uma vez, o fato de a imaginação poder gerar crença não significa

que ela seja capaz de explicar a diferença entre a incredulidade e a crença. Ademais, a questão se impõe: por que algumas ideias oriundas da imaginação ganham assentimento e outras não?

O segundo argumento contra a tese de que a crença é uma ideia particular e, com efeito, pode ser anexada a outras ideias, gerando, por isso, assentimento, consiste no fato de que se a crença fosse uma ideia particular, ela acrescentaria algo a outra ideia, o que não é o caso. Eis por que, diz Hume, “quando pensamos em Deus, quando pensamos nele como existente, e quando cremos que ele existe, a ideia dele nem aumenta nem diminui” (HUME, 2009, p.123). Noutra perspectiva, se se acrescenta a ideia de um fruto uma segunda cor, cheiro, sabor ou textura, ela sofre uma modificação, ou seja, algo lhe é acrescido, portanto, há um aumento de suas propriedades, mas ela em nada é modificada se se acredita nela ou não.

Uma vez apresentados os três argumentos negativos que defendem que a diferença entre a incredulidade e a crença não se dá por meio de argumentos, nem “consiste na natureza ou ordem das ideias” (HUME, 2009, p.127) resta agora apresentar a resposta defendida por Hume, segundo a qual a crença não é outra coisa senão um sentimento. Para ele, “a diferença entre a mera concepção, incredulidade e crença deve estar nas diferentes *maneiras* pelas quais se concebe uma ideia” (MORRIS, 2006, p.81).

Convém, todavia, indagar: por que uma mesma notícia (ideia) produz assentimento em uma pessoa e não em outra?⁹ Ora, uma vez que as ideias são

⁹ Para Hume, no que concerne às questões demonstrativas oriundas das relações de ideias é fácil explicar, pois “nesse caso, a pessoa que manifesta seu assentimento não apenas concebe as ideias de acordo com a proposição, mas é necessariamente determinada a concebê-la dessa maneira particular, seja imediatamente, seja pela interposição de outras ideias” (HUME, 2009, p.124). Noutra passagem ele é ainda mais enfático ao afirmar: “as demonstrações não são como as probabilidades, em que podem ocorrer dificuldades (...). Se for correta, uma demonstração não admite a oposição de nenhuma dificuldade, se não o for, não passa de um mero sofisma e, conseqüentemente, jamais pode conter uma dificuldade. Uma demonstração ou é irresistível, ou não tem força alguma” (HUME, 2009, p.57). Posto isso, fica claro o uso de Hume da distinção entre juízos analíticos e sintéticos.

Há, porém, uma passagem em seu *Tratado* que suscita uma interrogação sobre essa questão, diz ele: “nenhum algebrista ou matemático é tão versado em sua ciência a ponto de depositar plena confiança em uma verdade assim que a descobre, ou de considerá-la algo mais que uma mera probabilidade. Sua confiança cresce toda vez que refaz as provas; e cresce ainda mais com a aceitação dos amigos...” (HUME, 2009, p.214). Ora, se as questões matemáticas são demonstráveis, portanto, irresistíveis e mais ainda, distintas das probabilidades que não trazem consigo a evidência de sua verdade, como Hume pode dizer que nem mesmo uma verdade matemática é aceita com a força que deveria ter em sua primeira aparição? De duas uma, ou Hume está cometendo uma contradição ou ele estava deixando implícita que a fronteira entre o analítico e o sintético é fugidia, imprecisa, como Quine fez mais tarde em sua obra *Dois Dogmas do Empirismo*.

apresentadas na mesma ordem, são as mesmas e são compreendidas da mesma forma, por que uma pessoa acredita nelas e uma outra não? A mente é livre para conceber ambos os lados (verdade/falsidade) da mesma questão. A resposta então parece ser: depende da maneira como se concebem as ideias. As ideias que produzem crença são concebidas de forma diferente, ou melhor, elas são sentidas de forma distinta daquelas em que não se acredita. Assim, uma é sentida de tal forma que se torna crença e a outra, não.

Já foi visto que as percepções da mente ou são ideias ou impressões e que elas se distinguem por sua força, sendo as últimas mais fortes que as primeiras. Dessa forma, para Hume, “se quisermos alterar de algum modo a ideia de um objeto particular, a única coisa que podemos fazer é aumentar ou diminuir sua força e vividez” (HUME, 2009, p.125). Sendo a crença uma percepção da mente, ela deve ser uma ideia ou uma impressão ou ainda uma “combinação” de ambas. Para Hume, é claro que “a ideia de um objeto é uma parte essencial da crença que nele depositamos, mas não é tudo” (HUME, 2009, p.123). Ademais, que a crença seja uma ideia isso já foi descartado. Também não se trata de uma impressão, pois, se fosse, tudo que fosse objeto da sensação geraria assentimento, o que não é o caso. A crença nasce de uma maneira particular de conceber uma ideia que é sempre mais forte que uma simples ideia. Quando duas pessoas leem a mesma notícia e apenas uma acredita no que lê, a variável deve estar em quem leu e não na notícia. Quem acreditou sentiu a notícia de uma forma diferente da pessoa incrédula. Essa diferença, de acordo com a teoria das percepções de Hume, decorre da variação da força e vividez das ideias, já que estas são concebidas com mais ou menos força. “Sendo assim, como a crença não faz senão variar a maneira como concebemos um objeto, ela só pode conceder a nossas ideias uma força e vividez adicionais” (HUME, 2009, p.125).

A crença, para Hume, “é uma maneira particular de formar uma ideia” (HUME, 2009, p.126) e essa maneira se dá por uma “força, vividez, solidez, firmeza, ou estabilidade superior” (HUME, 2009, p.126). Apesar dos termos pouco filosóficos e da dificuldade que o próprio Hume tem de explicar o que seja essa maneira de sentir, ele diz que “seu nome verdadeiro e apropriado é *crença*” (HUME, 2009, p.127) e “contanto que concordemos acerca dos fatos, é desnecessário discutir sobre os termos” (HUME, 2009, p.127). E mais, diz ele,

na filosofia, não podemos ir além da afirmação de que a crença é algo sentido pela mente, que permite distinguir as ideias do juízo das ficções da imaginação. A crença dá a essas ideias mais força e influência; faz

que pareçam mais importantes, fixa-as na mente; e as torna os princípios reguladores de todas as ações (HUME, 2009, p.127).¹⁰

Com efeito, a diferença entre a crença e a incredulidade é, pois, a maneira pela qual as ideias são sentidas ou concebidas. A maneira de sentir é algo subjetivo. A vividez superior da crença é a parte objetiva do processo. No entanto, o que produz ou não a vividez da crença é algo, ao que parece, subjetivo. Aqui surge um problema sério, pois se “crença é algo sentido pela mente, que permite distinguir as ideias do juízo das ficções da imaginação” isso significa que não existem crenças em ficções? Isso significa que toda crença, por isso, não pode jamais ser uma ficção? Ficção aqui no sentido de crenças novelescas, ilegítimas. De acordo com o que foi visto, parece que não, justamente por causa dessa subjetividade. Dessa forma, como a crença se distingue das ficções, e como não é possível acreditar em ambas ao mesmo tempo, conclui-se que não há crença em ideias fictícias. Até porque, como diz Michael M. Gorman em *Hume's theory of belief*

acreditar-que-P é diferente de meramente conceber-que-P, não pelo conteúdo de P, mas em função da maneira que P é concebido. Se uma ideia é concebida de maneira suficientemente viva e forte, então a ideia é uma crença. (1993, P. 91).

Essa objeção só mostra que esse critério usado preliminarmente por Hume é falho. Todavia, ele não é tão ruim quanto parece, pois é verdade que cada um que acredita em determinadas ideias não as têm como ficções. Um indivíduo pode até levantar dúvidas, mas enquanto acredita, ele as tem como sendo verdadeiras. Não cabe aqui ainda mostrar

¹⁰ A crença tem tanta influência que “se uma pessoa senta-se para ler um livro como se fosse um romance, e outra como se ele fosse uma história verdadeira, é claro que elas recebem as mesmas ideias, na mesma ordem; e a credulidade de uma e a incredulidade da outra não as impedem de atribuir exatamente o mesmo sentido a seu autor. As palavras deste produzem as mesmas ideias em ambas, mas seu testemunho não tem sobre elas a mesma influência. A segunda tem uma concepção mais viva de todos os incidentes; entra mais profundamente nos problemas dos personagens; representa para si mesma suas ações, caráter, amizade e inimizade; chega até a formar uma noção de seus traços, aparência e modos. Ao passo que a primeira, como não dá crédito ao testemunho do autor, concebe todos os detalhes de maneira mais fraca e lânguida, e, se não fosse pelo estilo e habilidade da composição, não conseguiria extrair da obra quase nenhum prazer” (HUME, 2009, 127-8). Isso é facilmente observado, sobretudo, em questão de religião e prodígios em geral, pois se um livro sagrado de uma determinada religião for apresentado a um cético ou mesmo a um fiel de uma outra seita, estes muito provavelmente não irão, em geral, acreditar nos relatos, isso porque de início já foi rejeitado que o livro esteja de acordo com os fatos julgados corretos por cada um. Mas, se um livro reforça a fé do crédulo, este provocará as mais vivas concepções dos relatos. Talvez seja essa a explicação do porquê de muitos buscarem ler apenas e tão somente os temas de suas predileções e, mais que isso, de lerem quase que só os textos que reforçam as crenças preexistentes. Quando se vai ler algo que questiona as crenças prévias, o normal é que o texto seja lido com desconfiança, não produzindo quase nenhum efeito. É por isso também que aqueles com tendências supersticiosas, céticas, empiristas, liberais ou conservadores se tornam cada vez mais como tais.

como são possíveis crenças legítimas. Esta resposta ficará para o próximo capítulo. O que se faz importante nesse momento é entender melhor a natureza da crença.

A crença nasce a partir da concepção particular de uma ideia e como a única alteração que uma ideia pode sofrer concerne à sua força e vividez, uma crença “pode ser definida mais precisamente como uma ideia vívida relacionada ou associada com uma impressão presente” (HUME, 2009, p.125). Em geral, é a impressão de determinado objeto que leva a mente ao seu correlato ou ao seu efeito habitual. Quando alguém se depara com a impressão de fumaça, como já vimos, a ideia vívida do fogo vem logo à mente como sua causa. Essa associação entre percepções gera também a crença entre uma ideia e outra, isto é, acredita-se que de fato a fumaça é causada pelo fogo, mesmo que este não esteja ao alcance dos sentidos. Ou, em outras palavras, acredita-se que essas duas percepções distintas (fumaça e fogo) estão em conexão.

A concepção acima de crença exige uma ideia vívida, uma associação e uma impressão presente. Como visto, a ideia de um objeto é parte essencial da crença, mas ela não se resume a isso, já que é preciso também uma impressão presente que, pelo princípio de associação, vai ligá-la à uma ideia vívida, tornando-a, assim, uma crença. Desse modo, segundo Hume,

todas as vezes que um objeto se apresenta à memória ou aos sentidos, pela força do costume, a imaginação é levada [pelos princípios de associação] imediatamente a conceber o objeto que lhe está habitualmente unido; esta concepção é acompanhada por uma maneira de sentir ou sentimento, diferente dos vagos devaneios da fantasia. Eis toda a natureza da crença (HUME, 1999, p.65).

E, como afirma Gorman, complementando essa visão, “a teoria de Hume é que a crença é uma ideia concebida de uma certa maneira (com um certo sentimento para a mente), e que esta maneira (esse sentimento) é o resultado da relação da ideia de uma impressão” (GORMAN, 1993, p.97).

Pode-se perguntar aqui acerca da importância da impressão presente. A Resposta é: “a mente não pode seguir com suas inferências ao infinito” (HUME, 2009, p.126), ela deve ter uma impressão presente para que o raciocínio tenha algum fundamento, pois, do contrário, se estaria raciocinando a esmo.

Posto tudo isso, tem-se que a mente concebe ou sente as ideias em que acredita de maneira diferente das ficções. A maneira que a mente sente uma ideia a qual dá seu

assentimento, crença, torna-se mais forte e vívida do que as ideias em que não acredita. Uma crença, portanto, é um sentimento que nasce de uma maneira mais forte e vívida.

E como conclui Gorman

Para Hume, então, as crenças são uma espécie do gênero de ideias, e o que as especifica não é nem algo externo a elas, nem algo sobre o seu conteúdo. É um pouco a mesma coisa que distingue as impressões das ideias, ou seja, sua força e vivacidade, o seu sentimento para a mente (GORMAN, 1993, p.95).

Dessa forma, é mais correto dizer que a crença nem é uma ideia nem uma impressão, mas uma percepção. Ela é “qualquer percepção da mente concebida com um grau suficientemente elevado de vivacidade, o que quer dizer, qualquer percepção de que tem uma sensação suficientemente viva para a mente” (GORMAN, 1993, p.95).

Até aqui destacamos a importância da ideia e da impressão no processo de formação de crença, mas falta ainda investigar como se dá a associação que faz com que a impressão chegue à ideia, tornando-a crença, até porque quando Hume define a crença como sendo uma ideia vívida relacionada a uma impressão presente é incompleta visto que não explica o porquê de uma ideia ser avivada. Ou como Morris diz: “uma maneira que não consegue captar o que Hume deseja com sua definição – a *conexão* entre a impressão que gera a crença e a própria crença” (MORRIS, 2006, p.81). Esse será o ponto do próximo tópico.

2.2 Das causas naturais da crença

Pretendemos aqui apresentar os argumentos a favor da tese considerada por Hume uma máxima da natureza humana que explica as causas naturais de formação das crenças, a saber: “*quando uma impressão se torna presente a nós, ela não apenas conduz a mente às ideias com que está relacionada, mas também comunica-lhes parte de sua força e vividez*” (HUME, 2009, p.128). Podemos já adiantar que existem três causas que permitem essa influência das impressões no processo de formação de crenças, são elas: contiguidade, semelhança e causalidade. Segue-se o argumento: uma impressão transmite parte de sua força à ideia a ela relacionada, no processo de formação de crença; essa transmissão de força se dá, de forma natural, apenas pela contiguidade, semelhança e

causalidade. Portanto, uma crença tem com causa natural apenas a contiguidade, a semelhança e a causalidade.

David Hume mostrou que mesmo o mais vago discurso fantasioso, assim como o mais bem fundamentado, obedece a princípios de associação de ideias (*semelhança, contiguidade e causalidade*), isto é, sempre que uma percepção se torna presente à memória ou aos sentidos, a mente é levada de maneira natural por estes princípios a conceber as ideias correlatas. Para Hume, esses “são os únicos laços que unem entre si nossos pensamentos e que engendram a série regular de reflexão ou do discurso que, em maior ou menor grau, se realiza entre todos os homens” (HUME, 1999, p.67). Analisaremos, a seguir, cada um deles separadamente buscando a fim de esclarecer a tese acima exposta.

Hume defende que quando uma impressão se torna presente, ela não apenas faz a mente convergir à sua ideia natural, mas também comunicar-lhe parte de sua força. Uma primeira prova se encontra no princípio associativo da semelhança. Toda impressão quando se faz presente pode levar a mente a conceber outra percepção que lhe seja semelhante e, assim, transmitir-lhe também parte de sua força. Isto é, se duas percepções são semelhantes (duas ideias ou uma impressão e uma ideia), uma pode servir não apenas para levar a mente a conceber a outra ausente, mas também imprimir-lhe parte de sua vividez. Para clarear o que se está defendendo, a tese será dividida em duas. Primeiro será analisada a parte que diz que uma impressão faz a mente convergir a sua ideia correlata por meio da semelhança, depois, a segunda parte que afirma que além da associação, há também uma transferência de força e, para tal, alguns exemplos fazem-se fundamentais.

Não é difícil aceitar a ideia de que, se uma fotografia (impressão) de alguém conhecido, porém ausente, for apresentada a outrem, esta, por sua natural semelhança com o fotografado (ideia), fará a mente, espontaneamente, associar as duas percepções (a foto ou a impressão à pessoa ou à ideia), mesmo que o retratado não fosse lembrado há décadas. Esse exemplo parece ser bastante plausível e ajuda a confirmar a tese de que a semelhança é uma fonte de associação de percepções.

Mas, se por um lado a semelhança faz a mente associar percepções, por outro, a dessemelhança obstrui completamente a transição de uma percepção a outra. Se alguma criança desenhar sua família, o esperado é que seja um desenho completamente

desproporcional e disforme trazendo, talvez, como a única informação mais precisa, o número de parentes. Se tal desenho for apresentado a alguém que conheça a família da criança, essa pessoa muito provavelmente só fará a associação por saber que crianças costumam desenhar seus parentes mais próximos. Mas se vários desenhos retratando famílias forem misturados e alguém tiver que associá-los de forma exitosa a suas respectivas famílias, apenas a probabilidade poderá explicar tamanha façanha. Objetar-se-á aqui: para a criança, o desenho remete a seus pais e, portanto, a mente faz associações mesmo que sejam de percepções dessemelhantes. Essa questão pode ser resolvida, no entanto, pelo princípio da causalidade, pois há uma relação causal entre a criança e o desenho e, assim, o que faz a mente associar as percepções não é tanto a presença ou ausência de semelhanças, mas a causalidade que será analisada mais à frente.

Quanto mais semelhante é o desenho ou a fotografia do retratado, mais fácil também é a transição. O princípio da semelhança é bastante abrangente, pois, por exemplo, é comum que um sujeito lembre de um artigo, frase ou argumento ao ler outro sobre o mesmo tema, isso porque o princípio da semelhança aqui pode se fazer presente. Um *riff* de guitarra pode trazer à tona outros que lhe são semelhantes e assim por diante. Assim, quanto mais semelhantes forem as percepções, mais fácil e natural será a transição de uma a outra. Vale ressaltar que, em todos os casos acima indicados, sempre houve uma impressão associada a uma ideia pela semelhança, causando, assim, a crença. Considerando que a semelhança é um princípio de associação de percepções, isto é, que uma impressão faz a mente convergir a ideias semelhantes, cabe agora passarmos ao segundo ponto da tese que afirma: uma impressão transfere parte de sua força à ideia oriunda dessa associação.

No caso do retrato, se alguém não lembra ou tem apenas uma vaga lembrança de um amigo de infância, por exemplo, sua memória será facilmente avivada pela foto e o que era tão somente uma ideia lânguida, ganha agora nova força, e isso se explica pela semelhança que existe entre a impressão (a foto) e a ideia do amigo. Se não houvesse qualquer ideia essa associação jamais poderia se estabelecer. É preciso sempre que haja uma impressão presente juntamente com uma ideia e quanto maior for a vividez e a semelhança destas, mais fácil será também a transição entre elas. Vejamos outro caso: se alguém não lembra de um determinado fato ocorrido, ele poderá lembrá-lo ao passar por algo semelhante em outra ocasião. Nesse caso, mesmo que a lembrança estivesse apagada em um dado momento, ela ainda poderia ser avivada por uma impressão, desde esta que

lhe fosse semelhante. Não é incomum que as pessoas passem por isso, pois, por mais que se tente, a lembrança (ideia) não surge, mas depois, por puro “acaso”, uma impressão faz-se presente e a ideia, até então apagada, é avivada e, por conseguinte, lembrada. Desta forma, pode-se até dizer que, em casos de esquecimentos pontuais, o que talvez falte seja uma impressão certa – nesse caso, uma semelhante – para avivá-la e fazê-la vir à memória.

Posto isso, parece não haver dúvida de que uma impressão transfere parte de sua força à ideia que surge pela associação de percepções semelhantes. Essa influência, no entanto, não se limita à vividez, já que ela também pode levar a despertar os sentimentos mais variados, isto é, além do avivamento da ideia, ela pode também reavivar outras percepções a ela relacionadas. Por exemplo, quando alguém se “defronta com o retrato de um amigo ausente, é evidente que sua ideia é avivada pela *semelhança*. E que toda paixão engendrada por esta ideia – quer de alegria, quer de tristeza – adquire nova força e novo vigor” (HUME, 1999, p.68). Se o retratado passou momentos felizes ou tristes com este que o recorda, essas emoções também podem ser avivadas por esta impressão (foto). Não cabe aqui falar que sentimentos e paixões são completamente diferentes de ideias e impressões e que, portanto, a explicação acima é falha, pois se estaria negligenciando as obras do próprio Hume que afirma que tantos as paixões e emoções não são outra coisa senão percepções, como já visto no primeiro capítulo dessa dissertação. Ademais, tal tentativa de refutar a análise não condiz com a verdade dos fatos tendo em vista a força dos exemplos supracitados.

Pode-se também encarar a questão de outra perspectiva. Por que a religião católica, por exemplo, usa imagens que *representam* as entidades sagradas e não deixam simplesmente seus fiéis livres para adorar apenas e tão somente tais entes distantes no tempo e espaço físico e, por conseguinte, imperceptíveis aos sentidos? Dito de outra forma, não teriam as representações sensíveis dos santos um papel decisivo no avivamento da fé dos crédulos, tendo em vista a semelhança que se acredita existir entre um e outro? Parece evidente que as estátuas, pinturas e até mesmo as representações teatrais têm como objetivo principal não a simples decoração e entretenimento, mas a meta de reforçar a fé de quem acredita em tais entidades, pois, segundo Hume, “de outro modo seriam enfraquecidos se se dirigissem inteiramente a objetos distantes e imateriais” (HUME, 1999, p.68). A imagem sensível provoca muito mais avivamento do que a simples “visão intelectual”. O motivo para isso parece ser claro: “os objetos sensíveis influem com mais vigor sobre a fantasia do que quaisquer outros e comunicam mais

depressa esta influência às ideias com as quais se relacionam e se assemelham” (HUME, 1999, p.68). As representações mais realistas possíveis são também as que mais comovem e fortificam a fé dos crédulos, pois, como visto, quanto maior a semelhança, mais fácil é a transição de ideias e também a transferência de força por parte da impressão. O resultado desse processo é observado, por exemplo, depois que os fiéis assistem o filme *A Paixão De Cristo de Mel Gibson*. Este filme buscou explorar ao máximo os detalhes de Jesus na *via-crucis*: o sangue encobrendo a carne viva após o chicote rasgá-la, os tombos causados pelo enorme peso da cruz e o cansaço, os pregos que ao perpassarem suas mãos multiplicava os gritos e o sangue, enfim, cada passo que se acreditou necessário para mostrar o amor de Deus por seus semelhantes foi sofrido pelo seu único Filho enviado à Terra. Depois desta encenação, os fiéis mais despreocupados e os mais fervorosos avivam suas crenças a tal ponto que nada mais pode abalá-la... a não ser o tempo (essa impressão funciona mais ou menos como um carimbo, é forte assim que impressa, mas se com o tempo não for reforçada, termina por se apagar). Dessa forma, o catolicismo traz em sua prática uma prova incontestável do que está sendo afirmado aqui: que uma impressão não apenas faz a mente convergir à sua ideia correlata, mas também lhe transfere parte de sua força. Nesse caso, a transferência e a transição se dá pelo princípio de associação de percepções da semelhança. Assim, sempre que houver uma semelhança de uma ideia com uma impressão presente aí também haverá uma crença avivada por essa semelhança.

Antes de passarmos ao próximo princípio, contiguidade, vale fazer uma ressalva sobre o exemplo acima, pois, não obstante a força explicativa dele, Hume levanta duas questões que de alguma forma podem ir contra. Na primeira, ele diz que assuntos como esse, abstrusos, não possuem nenhuma semelhança com os fatos da vida corrente e que, assim, eles não servem nem para associar nem para avivar ideias. No segundo, ele diz que em assuntos lúgubres como esses, as pessoas só sentem algum prazer porque eles não são acompanhados de crença. Há aqui uma contradição? Em relação ao primeiro ponto, Hume oferece o exemplo da vida póstuma, mostrando-a como algo sem qualquer relação com fatos da vida e, com efeito, sendo completamente dessemelhante a tudo vivido pelos homens em seus dias. Mesmo nas mais fortes defesas da vida eterna feitas pelos teólogos, diz Hume, “há que se admitir que as mais fortes figuras retóricas [usadas] são infinitamente inferiores ao tema em pauta” (HUME, 2009, p.144). Tendo em vista essa completa dessemelhança entre uma vida póstuma e a vida terrena, Hume afirma que os homens não acreditam realmente em tais coisas, pois “como a crença é um ato da mente

decorrente do costume, não é de se estranhar que a falta de semelhança destrua aquilo que o costume estabeleceu, diminuindo a força da ideia tanto quanto este último princípio a aumenta” (HUME, 2009, p.144). Uma prova dessa descrença disfarçada é a incoerência que muitos fiéis cometem. Um exemplo claro disso é que: “os católicos romanos... censuram a Conspiração da Pólvora e o massacre de São Bartolomeu, considerando-os cruéis e bárbaros, embora tenham sido planejados ou executados contra aquelas mesmas pessoas que, sem qualquer escrúpulo, eles condenam a castigo eternos e infinitos” (HUME, 2009, p.145)¹¹. Em suma, a falta de semelhança juntamente com a incoerência é uma prova de que algumas crenças, mormente abstrusas, são ou forçadas ou inexistentes. Lívia Guimarães é mais precisa e diz que “segundo Hume, por lhe faltarem [aos crédulos religiosos] bases causais estáveis e firmes, a crença religiosa acaba por ser sentida como quase descrença” (2011, p. 515) e mais “a experiência religiosa descobre um novo matiz de sentimento que não é crença, mas não é a descrença da ficção” (2011, p. 523). O segundo ponto levantado acima também corrobora a tese da descrença ou da crença velada sobre temas sem quaisquer semelhanças com os objetos da vida diárias dos homens. Hume diz que “em questão de religião, os homens têm prazer em sentir medo, e os pregadores mais populares são os que despertam as paixões mais lúgubres e sombrias” (HUME, 2009, p.145). A prova disso é que nos assuntos concretos da vida diária dos homens, casos que suscitam terror, medo, angústia e os sentimentos mais sombrios, em geral, são evitados. “Somente nos espetáculos dramáticos e nos sermões religiosos estes podem dar prazer” isso se explica porque “aqui, a imaginação repousa indolentemente sobre a ideia; e a paixão, suavizada pela falta de crença no tema, tem apenas o agradável efeito de dar ânimo à mente e prender a sua atenção” (HUME, 2009, p.146). São poucos os que conseguiriam presenciar outrem ser torturado brutal e lentamente até a morte, no entanto, quando tal cena se passa em filmes, por exemplo, a aversão diminui e a cena é mais facilmente acompanhada, isso pelo motivo acima: a paixão é suavizada pela falta de crença no tema, isto é, sabe-se que o filme não passa de uma encenação. Tanto é assim que os filmes que excitam as paixões mais fortemente são também aqueles que se dizem baseados em fatos reais. De forma análoga, tendo a crença no sofrimento eterno pós-

¹¹ Outro fato que corrobora essa tese é a postura dos fanáticos e fundamentalistas religiosos, mormente, Islâmicos. Eles acreditam que seu profeta, Maomé, julga e condena à perdição eterna todos aqueles que zombam de seus dogmas, mas mesmo assim preferem eles mesmos fazerem justiça com as próprias mãos. Se eles acreditassem de fato na “justiça” do seu Deus, eles entregariam tudo em Suas mãos, pois teriam certeza que a justiça seria feita. Em todo caso, até mesmo esses que parecem os mais convictos de suas predileções religiosas não acreditam de fato no que dizem crer. Posto tudo isso, podemos até dizer que não mais nada mais hipócrita do que uma crença religiosa.

morte (inferno), quem poderia acreditar de verdade nisso e também não viver atormentado com essa possibilidade? Tanto é assim que, por exemplo, o relato do holocausto causa em muitos as paixões mais fortes e variadas o mesmo, porém, não acontece quando se relata os efeitos da condenação eterna, mesmo sendo infinitamente mais horrendos e cruéis. De forma análoga é a ideia de paraíso religioso, as benesses de uma viagem terrena são, em muitos casos, mais fortes e influentes, mesmo imensamente menores do que as prometidas. Posto tudo isso, tem-se uma questão: se os assuntos distantes e dessemelhantes com a vida sensível¹², como são comuns em matéria de religião, não produzem crenças por esse motivo, então como se explica o comportamento de muitos religiosos que, pelo menos aparentemente e com alguma frequência, agem de acordo com o que dizem crer? Tentar-se-á apontar essa resposta no próximo tópico desse capítulo.

O segundo princípio que será analisado a fim de corroborar a presente tese é o da contiguidade. Primeiramente, mostrar-se-á que ele é um princípio associativo e, em um segundo momento, que a impressão também transfere parte de sua força à ideia no processo de formação de crença do mesmo modo como o da semelhança.

A distância tanto no tempo como no espaço enfraquece as percepções e o contrário não é menos verdadeiro: quanto mais próximo no espaço e no tempo mais fácil também será a transição de percepções e vice e versa. Assim, por exemplo, se alguém planeja ir a Paris, é natural que ideias como de aeroporto, avião, Arco do Triunfo e Torre Eiffel, venham à mente, isto porque a ideia de avião está tão próxima da de aeroporto e a de Paris com a do Arco do Triunfo e a da Torre Eiffel que torna sempre inevitáveis essas associações. Dessa maneira, coisas que normalmente se encontram em espaços contíguos são lembradas juntas. Quando se pensa em imagens sacras, vem logo à nossa mente as ideias de igrejas e não de laboratórios de ciência, e quando se pensa nestes o que vem a mente são tubos de ensaios, microscópios etc. O motivo parece claro: as imagens e as igrejas são coisas próximas e, ao mesmo tempo, distantes do laboratório e de seus

¹² Essa talvez seja também uma explicação de porque o ceticismo extremo não ganha muitos prosélitos e mesmo os poucos desconsideram suas crenças céticas no dia a dia. As ideias céticas estão em pleno contrastes com as experiências diárias. Aqueles que argumentam contra a existência do mundo exterior, do tempo, do espaço e de outras mentes buscam, depois de guardar seus livros, os amigos e um lugar para descansar e passar o tempo. Mas não só as ideias céticas hiperbólicas, a própria “filosofia abstrusa, alicerçada numa concepção que não pode penetrar na vida prática e na ação, desvanece quando o filósofo sai da sombra e penetra no dia claro, nem seus princípios podem manter facilmente qualquer influência sobre nossa conduta e nossos costumes” (HUME, 1999, P.26). Em suma, a falta semelhança entre as ideias e a experiência diária quase que impossibilita as ideias de se tornarem crenças.

equipamentos. É essa distância no espaço que praticamente impossibilita a transição de uma a outra, da mesma forma que a proximidade as tornam quase que inseparáveis. É claro que isso não é de todo necessário, pois pode haver igrejas que possuem laboratórios e vice e versa, mas não é isso que interessa, o que importa nesse exemplo é tão somente saber que, se duas coisas distintas são encontradas com frequências juntas, elas também serão lembradas em união, de modo que a experiências de tal contiguidade é associada.

Posto isso, parece não haver dúvidas sobre a capacidade de a contiguidade ser um princípio associativo de percepções. Dessa forma, resta agora irmos ao segundo ponto, mostrando que a impressão que possibilitou associar também transfere parte de sua força. No caso da viagem a Paris, se ela for só daqui a dois meses, as ideias que vem à mente referente a ela serão muito menos vivas do que aquelas produzidas no dia da viagem e menos ainda do que aquelas vividas na própria Paris, isto é, quanto mais próximo fica a hora e o local (tempo e espaço), mais fortes tornam-se as ideias. O primeiro motivo para isso é: antes da viagem, o que se tinha era puramente uma associação de ideias que, como já foi visto, são sempre mais fracas do que as impressões. Deste modo, muito dificilmente elas poderiam superar em termos de força a associação entre uma impressão e uma ideia, já que “neste exemplo, os dois objetos da mente são apenas ideias e não obstante a fácil transição de uma a outra, esta transição, por si mesma, é incapaz de dotar de vivacidade superior quaisquer ideias, porque ela carece de uma impressão imediata” (HUME, 1999, p.68-9). O segundo motivo é decorrente do primeiro, haja vista que as impressões, quando se tornam presentes, avivam as ideias a elas relacionadas, isso porque, como já indicamos, as impressões são sempre mais fortes que as ideias e estas são cópias daquelas. Para Hume, “pensar num objeto faz convergir imediatamente à mente ao que lhe é contíguo; porém, é unicamente a presença real de um objeto que o transporta com vivacidade superior” (HUME, 1999, p.68). A impressão da Torre Eiffel aviva a ideia que se tinha dela, tornando-a em crença, pois, como visto, uma crença nasce de uma impressão (a Torre) associada (pela contiguidade, nesse caso) a uma ideia vivida (da Torre).

Da mesma forma que a semelhança e a contiguidade, a causalidade será apresentada primeiro como um princípio associativo de percepções e depois como um princípio de transferência de sua força à ideia. Assim, se se aceita a semelhança e a contiguidade como princípios associativos, é forçoso que a causalidade também seja aceita, por tudo que já foi visto nessa dissertação. A causalidade é a associação de duas percepções distintas, porém, acreditadas como inseparáveis, em conexão. Toda vez que

de A infere-se B como produto, resultado ou consequência, tem-se uma relação de causa e efeito estabelecida. Assim, se depois de se lançar uma pedra em um lago espera-se que ondas sejam formadas, está-se raciocinado causalmente, pois de uma percepção, no caso, a pedra, inferiu-se outra, ondas, como estando em conexão. Este é um exemplo de associação que apresentamos no primeiro capítulo desse trabalho. Posto isso, parece não restar dúvida de que a causalidade é um princípio associativo de percepções. Dessa forma, cabe agora irmos ao segundo ponto, qual seja: mostrar que ela além de relacionar percepções distintas também transfere parte da força da impressão à ideia.

Quanto mais curta e próxima é uma relação causal mais forte é sua influência na mente. Desse modo, sempre que um objeto for apresentado, a vivacidade que ele pode transferir à ideia pode ser maior ou menor dependendo, entre outras coisas¹³, da relação de causa e efeito. Se uma carta é apresentada, a força que ela pode transferir deve aumentar se, por exemplo, se acreditar que ela passou pelas mãos de Jesus e, ainda mais, que ela foi escrita pelo próprio Cristo. Isso porque há uma relação causal entre Jesus e a carta, isto é, tem-se em mãos algo *produzido* pelo Cristo. A impressão que a carta provoca é tão forte que ela além de associar ambas as percepções, aviva também a ideia que se tem do Messias. Por isso, diz Hume, “os supersticiosos afeitos às relíquias dos santos e de personagens sagradas procuram, por esta razão, símbolos ou imagens que possam avivar sua devoção” (HUME, 1999, p.69). É por isso também que a Bíblia Sagrada é tão influente, já que se acredita que ela foi escrita por profetas, apóstolos e outras pessoas inspiradas pelo criador dos Céus e da Terra, isto é, entre ela e o Criador, há uma ligação, uma relação causal.

Após mostrar que a semelhança, a contiguidade e a causalidade são princípios associativos de percepções e que a impressão transfere parte de sua força a ideia no processo de formação de crença, cabe-nos agora fazer duas observações sobre elas.

A primeira ressalva diz respeito ao papel da crença no processo de transferência de força da impressão à ideia. Tanto nos exemplos da causalidade, quanto nos da contiguidade e da semelhança, a crença se fez presente previamente para que, não tanto a associação, mas a transferência de força da impressão, ocorra. No caso da fotografia, ela só transmite parte de sua força a ideia na associação porque se acreditava que o

¹³ É o caso das paixões e da imaginação, por exemplo, como veremos no próximo tópico desse capítulo.

fotografado realmente existe ou existiu. No caso da viagem, se não houvesse a crença de que o Arco do Triunfo e a Torre Eiffel se localizam em Paris, a associação não teria força. O mesmo vale para a Bíblia Sagrada, pois se o sujeito não acredita na divindade nem em sua inspiração divina, ela ou faz a mente convergir a Deus de maneira pouco influente ou nem mesmo estabelece essa relação. A crença tem que se fazer presente para que a transferência da força da impressão se dê, pois se não há crença na associação das percepções distintas, então uma não pode influenciar a outra. A nona sinfonia de Beethoven e uma luta de MMA, por exemplo, são coisas tão distintas quanto a prece e o milagre ou a fumaça e o fogo, o que as associa, ou não, são as experiências de conjunções constantes. Se a nona sinfonia não faz a mente, em geral, convergir à luta não é porque isso seja impossível, mas simplesmente porque essa crença não foi estabelecida, como foi o caso, mesmo que pouco confiável, da relação causal entre a prece e o milagre ou, em um nível de certeza maior, entre a fumaça e o fogo. Em outras palavras, se não se acredita em uma relação, seja por qual motivo for, a associação entre as duas percepções torna-se fraca ou inexistente.

Desse modo, os três princípios de associação acima passam a ter influência a partir do momento em que a crença se faz presente. Quando não há crença, o que pode existir é uma associação frágil. Para quem não sabe que determinado som é causado por um certo instrumento musical, no momento em que apenas vê-lo ou ouvi-lo não irá associar os dois, porém se houvesse a crença previa, isto é, se soube-se que aquele instrumento produz um determinado som, a impressão de um ou outro avivaria a ideia do seu correlato. O mesmo vale para os outros dois princípios: semelhança e contiguidade.

Porém, cabe a indagação: se a crença precisa se fazer presente para que a impressão transfira parte de sua força à ideia a ela relacionada, então como as primeiras crenças se estabelecem? Ademais, visto que as primeiras associações não são acompanhadas de crenças, como a impressão transfere sua força à ideia sobre a qual ainda não há crença? A resposta pode ser: por meio da experiência de conjunções constantes. À medida em que as associações vão se tornando habituais, suas forças também vão aumentando. A transferência de força da impressão não é uma condição *sine qua non* para a associação; ela é necessária, mas não é suficiente para gerar crença. A prova disso é que muita gente às vezes associa dois fatos estranhos e, no mesmo momento, se questiona sobre a legitimidade da relação. A partir disso, fica explicado que as associações não

precisam da crença para se estabelecer, mas, uma vez existindo a crença, a associação se dá de forma espontânea e forte.

A segunda ressalva concerne ao ponto em que Hume afirma: “descobrimos pela experiência que a crença surge exclusivamente da causalidade, e que não somos capazes de fazer nenhuma inferência de um objeto a outro exceto quando estão conectados por essa relação” (HUME, 2009, p.137). Ora, se isto está certo, então é falsa a tese defendida aqui, a saber, que

quando dois objetos estão conectados por uma dessas relações [semelhança ou contiguidade] e um deles está imediatamente presente à memória ou aos sentidos, a mente não apenas é levada a seu correlato pelo princípio de associação, mas, além disso, concebe-o com uma força e um vigor adicionais, graças à ação conjunta desses princípios e da impressão presente (HUME, 2009, p.137)

Segue-se a resposta: tanto a contiguidade quanto a semelhança auxiliam na relação causal, fixando-a mais fortemente. Cabe agora fundamentar essa resposta. Para Hume, há dois sistemas de realidade, “o primeiro sistema é objeto da memória e dos sentidos; o segundo, do juízo” (HUME, 2009, p.138). O primeiro se resume às ideias e impressões da memória e dos sentidos que se sobressaem às meras ficções da imaginação, a mente, por outro lado, percebe que esse sistema está conectado ao segundo pela relação de causa e efeito que a determina a passar de um objeto a outro. Em outras palavras, enquanto o sistema da memória e dos sentidos é aquele de contato direto, o sistema de realidade do juízo é todo aquele não vivenciado diretamente pelos indivíduos, isto é, aquele que está fora do alcance da memória e dos sentidos, mas que seu conhecimento se dá unicamente por relatos ou outros meios indiretos. Por exemplo, a vida de Alexandre, o grande e o fim da biblioteca de Alexandria “não são senão ideias; entretanto, por sua força e ordem inflexível, derivadas... da relação de causa e efeito, distinguem-se das outras ideias, que são meramente fruto da imaginação” (HUME, 2009, p.139). Dessa forma, “se o objeto contíguo e semelhante estiver compreendido nesse sistema de realidades [do juízo], não há dúvida de que essas duas relações irão auxiliar a de causa e efeito, fixando mais fortemente na imaginação a ideia relacionada” (HUME, 2009, p.139).

Contiguidade e semelhança exercem efeito nos processos de formação de crenças, mas são bem inferiores quando comparados ao da causalidade. Na causalidade, para Hume, “o pensamento vê-se sempre determinado a passar da impressão a ideia sem escolha ou hesitação” (HUME, 2009, p.140). Já na contiguidade e na semelhança, isso

não ocorre. A mente não se vê obrigada a passar da impressão do aeroporto à ideia do avião (contiguidade) como se vê forçada a passar da impressão do comprovante de voo à ideia de viajar (causalidade). Mas claro que isso não significa que a contiguidade e a semelhança não exerçam qualquer influência. Sobre isso, diz Hume: “observou-se que os *peregrinos* que estiveram em Meca ou na Terra Santa se tornaram para sempre crentes mais fiéis e zelosos que aqueles que nunca tiveram tal oportunidade”. Como explicação para tal fato, ele completa “a ideia vívida dos lugares passa, por uma transição fácil, aos fatos que se supõem terem sido relacionados a ele por contiguidade, e, ao aumentar a vividez da concepção, aumenta também a crença” (HUME, 2009, p.141). Isto é, as impressões que tais lugares proporcionam avivam as ideias que se tinha deles e dos acontecimentos que dizem ter ocorrido ali. A contiguidade influi na medida em que ela aviva as ideias dos homens santos que andaram e fizeram história naquele espaço, pois, apesar de distante no tempo, o espaço é o mesmo. Isso vale para a semelhança. Nas relações causais, supõe-se que todo fogo queima, e a semelhança aqui se faz presente, pois é ela que reforça a crença de que não apenas aquele determinado fogo queimou, mas que todo os objetos semelhantes a ele também queimarão. A semelhança aqui é forte porque ela está acompanhada da causalidade.

Posto tudo isso, cabe agora concluir que uma impressão transmite parte de sua força à ideia a ela relacionada, no processo de formação de crença; essa transmissão de força se dá, de forma natural, apenas pela contiguidade, semelhança e causalidade. Portanto, uma crença tem como causa natural apenas a contiguidade, a semelhança e a causalidade.

Antes de passar ao próximo tópico, convém destacar inda uma ressalva feita por Falkenstein, para quem:

Ideias podem variar na vivacidade e consequentemente as crenças podem variar na força, o mecanismo responsável por transmitir vivacidade da impressão presente ou memória são vários e esses mecanismos podem trabalhar de forma contraditória, as vezes induzindo à crenças conflitantes e, por vezes, atenuar os efeitos de modo a enfraquecer a força original da crença ou mesmo induzir uma suspensão dela. Além disso, enquanto alguns desses mecanismos são ativados involuntariamente como resultado da percepção, outros podem depender de um exercício deliberado ou intencional das faculdades mentais envolvidas na obtenção e processamento de percepção: memória, atenção e imaginação (Falkenstein, 1997, p. 32-3).

Há vários mecanismos de formação de crenças. Eles podem atuar de inúmeras formas. Por conseguinte, crenças podem ser formadas de múltiplos modos. Isto é, há causas intermediárias que auxiliam os princípios supracitados no processo de associação e, por consequência, de formação de crenças. Contiguidade, semelhança e causalidade são princípios necessários para explicar o processo associativo, mas não são suficientes para elucidar todo ele. Afinal, por que se acredita em determinada religião e não em outra? Por que algumas pessoas acreditam que determinado sistema político é melhor que outro? Aqui os princípios acima se fazem presentes, mas não são suficientes para explicar tais crenças. Dessa forma, vale uma investigação acerca dessas causas intermediárias que auxiliam no processo de formação de crença.

2.3 Das várias causas da crença

Neste tópico será aprofundado o problema da legitimidade das crenças mostrando que há inúmeras maneiras de estabelecê-la. Mostrar-se-á aqui que, além de as crenças não poderem atingir o nível de certeza do conhecimento ou da relação de ideias, elas ainda podem ser formadas nas circunstâncias mais banais e de maneira arbitrária, acarretando, pois, em sua ilegitimidade. Somar-se-ão às três causas já apresentadas no tópico anterior, outras sete que concorrem no processo de formação das crenças. Elas não são as únicas, mas serão suficientes para o fim aqui proposto: mostrar como é fácil crenças ilegítimas se formarem. Segue-se, assim, o seguinte argumento: os mecanismos de formação de crença têm que ser criteriosos para se tornar confiáveis. Os vários mecanismos de formação das crenças a serem apresentados aqui, além de pouco confiáveis, se sobrepõem, frequentemente, e com certa facilidade, aos mais seguros; logo, as crenças resultantes dos mecanismos aqui apresentados serão poucas confiáveis.

Hume não elenca de forma organizada e explícita os vários mecanismos de formação de crença como aqui serão expostos, por isso, as sete causas que serão apresentadas foram identificadas de passagens diversas de seu *Tratado*.

O primeiro motivo que pode levar a crenças falsas é o costume ou o hábito. Apesar de ele ser o princípio que explica a tendência da mente de passar de um fato a outro (ou a crença nele), ele pode agir “antes que tenhamos tempo de refletir” (HUME, 2009, p.134). Isto, segundo Hume, significa que, “a experiência passada, da qual dependem

todos os raciocínios a respeito de causas e efeitos, pode atuar na mente de maneira tão insensível que passa despercebida” (HUME, 2009, p.133-4). Por exemplo, se alguém tem uma arma em casa e escuta um disparo e gritos é natural que a ideia de tragédia venha à mente. Assim, as ideias de alguém baleado e de morte tornam-se presentes quase que simultaneamente. Apesar de provável a associação, tudo pode ter passado tão somente de um disparo acidental sem vítimas. Vejamos um outro caso: alguém que é ameaçado de ser lançado ao mar e não sabe nadar. Aqui é natural que a ideias de afundar e de afogamento torne-se presente, pois “a ideia de afundar está tão intimamente conectada com a de água, e a ideia de se afogar com a de afundar, que a mente faz a transição sem o auxílio da memória” (HUME, 2009, p.134). No entanto, apesar de legítima, essa crença pode fazê-lo se afogar ainda mais rápido, pois pode (e normalmente o faz) deixá-lo desesperado dentro d’água tornando o corpo mais pesado, além de acelerar batimento cardíaco e, por conseguinte, exigir mais oxigênio. A explicação para essa precipitação do hábito se dá porque em alguns casos os fatos estão tão estreitamente ligados que a mente passa de um a outro sem se aperceber. Em todo caso, fica explícito que o hábito pode nos levar à formulação de crenças ilegítimas. Tais tipos de crenças são, como se supõe aqui, irrefletidas, já que elas se fazem presentes quase que inevitavelmente, e isso é o mesmo que dizer: o hábito age sem que se tenha tempo de refletir.

Mas, se por um lado a falta de reflexão pode levar a erros, por outro, ela tampouco pode garantir acertos. Esse é o segundo motivo. O costume é o princípio que explica a tendência da mente de inferir um fato de outro ou, em outras palavras, o responsável pelas crenças. Uma crença é efeito de um hábito e este, por sua vez, das experiências de conjunções constantes. A partir disso, tem-se que as crenças nascem das experiências costumeiras. Portanto, uma crença tem que ter essa origem, mas segundo Hume “a reflexão pode produzir o costume de maneira *oblíqua e artificial*” (HUME, 2009, p.135) e, sendo assim, pode gerar crenças ilegítimas. A mente em seus raciocínios causais, que, como vimos, dependem do hábito e das experiências passadas, em casos de conjunções firmes e uniformes entre causa e efeito, nunca se volta expressamente para a consideração de experiências passadas. Isso não traz grandes problemas, mas ela pode, em casos de eventos raros e inusitados, por meio da reflexão, auxiliar o hábito e a transição de ideias (Cf. HUME, 2009, p.135). Podemos apresentar como exemplo o de um químico que obtém um resultado com um único experimento. Ele pode gerar uma crença puramente acidental resultado da reflexão que parte da máxima segundo a qual “objetos semelhantes,

em circunstâncias semelhantes, produzirão sempre efeitos semelhantes” (HUME, 2009, p.135). Mas sabemos que nenhum químico sério dará credibilidade a uma pesquisa tendo apenas um único experimento. Todavia, se isso parece claro para um cientista o mesmo não ocorre na vida corrente do sujeito comum em que esse tipo de inferência é frequente.

Pode-se objetar que é absurdo supor que a reflexão leve a erros, pois é exatamente ela que os corrige. Mas só parece, afinal são incontáveis os casos em que o raciocínio pode nos conduzir a enganos, sobretudo, quando se trata de uma reflexão sem o auxílio da experiência, uma reflexão, por assim dizer, cega. Ela pode, partindo de algumas certezas prévias, como visto, se precipitar e, assim, levar a erros. Uma das causas que podem influenciar nesse ponto é o próximo motivo: a educação.

Sobre isso, diz Hume: “embora a educação seja repudiada pela filosofia, por ser considerada uma base falaciosa de assentimento a qualquer opinião” (HUME, 2009, p.148) ela se afigura importante no mundo e, muitas vezes, pode prevalecer sobre a experiência. Entenda-se aqui a educação em seu *sensu lato* como o somatório de todos os ensinamentos passados de geração em geração. Aqui muitas informações podem ser transmitidas de forma imprecisas, erradas e até mesmo com o intuito de enganar. É o caso, por exemplo, de algum relato histórico que pode ser repassado de forma imprecisa e/ou completamente errada, bem como contos supersticiosos que, além de errados, podem ter o intuito de iludir as pessoas. A educação não só é uma fonte de crenças, como se sobrepõe a quase todas as outras principais causas, basta observar que a maior parte das crenças de um sujeito qualquer foi adquirida exatamente por ela. A partir da educação pode-se chegar a crenças sobre a história do mundo, tanto quanto receitas culinárias, por exemplo. Não cabe aqui questionar sua validade epistêmica, mas apenas notar que ela é uma fonte de formação e transferência de crenças. E “embora a experiência seja o verdadeiro critério deste, bem como de todos os outros juízos, raramente nos guiamos inteiramente por ela” (HUME, 2009, p.143), principalmente os homens comuns, mormente, crédulos em demasia. Isso leva à quarta fonte de crenças falsas.

A credulidade, isto é, “uma fé demasiadamente fácil no testemunho alheio” (HUME, 2009, p.143) é uma fraqueza manifesta na natureza humana, afirma Hume. Os homens, em geral, tendem a confiar nos relatos de seus amigos, parentes, professores, líderes além dos noticiários. Mas não só para assuntos relativamente comuns, pois até mesmo em “caso de aparições, encantamentos e prodígios, por mais contrários que sejam

à experiência e à observação diária” (HUME, 2009, p.143) os homens são, em geral, propensos a acreditar em tais relatos. Ninguém vive duvidando de tudo que ouve de seus interlocutores, nem mesmo daqueles que fazem da mentira seu ofício não se desconfia o tempo todo. Essa propensão da natureza humana fica ainda mais em evidência quando os relatos vêm de alguém por quem se tem estima e confiança. Se um cientista afirma que determinado fato é comprovado cientificamente é quase que inevitável se acreditar nele, pois essa afirmação tem tanta força que, em muitos casos, até se dispensa a experiência. Esse é o caso, por exemplo, de afirmações como: o *Bóson de Higgs* foi detectado ou que existem bilhões de sinapses no cérebro. Assim, da mesma forma que os homens são crédulos em relação aos cientistas, são frequentemente ainda mais em relação aos seus líderes espirituais. Nesses casos, Hume explica que

as palavras ou discursos dos outros têm uma estreita conexão com certas ideias existentes em suas mentes; e essas ideias também têm uma conexão com os fatos ou objetos que representam. Esta última conexão é em geral muito superestimada, e induz os assentimentos além do que seria justificável pela experiência (HUME, 2009, p.143).

Posto isso, não resta dúvidas que a credulidade é um dos motivos pelos quais crenças ilegítimas podem e são facilmente adquiridas. Mas não obstante isso, a credulidade pode ser agravada ainda pelas paixões, pois uma pessoa “é crédula em relação a tudo que alimenta sua paixão dominante” (HUME, 2009, p.150). Isso é facilmente observado no dia a dia. Assim, por exemplo, um religioso acredita de pronto em qualquer relato milagroso, um medroso em qualquer aviso de perigo. Além disso, qualquer relato mais eloquente e extraordinário tende a ser aceito por muitos, pois, segundo Hume, “o espanto inicial que naturalmente acompanha seus relatos fantásticos se espalha por toda a alma, e vivifica e anima a ideia a tal ponto que acaba por torná-la semelhante às inferências que extraímos da experiência” (HUME, 2009, p.151), sobretudo quando elas se encontram em harmonia com outras crenças prévias e quando despertam paixões. Hume explica isso da seguinte forma: assim como as crenças têm por efeito “elevar uma mera ideia a uma posição de igualdade com relação às impressões, e conferir-lhe influência semelhante sobre as paixões” (HUME, 2009, p.150), estas podem, por sua vez, avivar as ideias, levando ao surgimento de crenças (Cf. HUME, 2009, p.150). Dito de outro modo, da mesma forma que uma crença influi nas paixões (a crença em uma sociedade sem classes e propriedades privada traz à tona tanto os sentimentos de alegria e esperança quanto o de medo e aversão) uma paixão pode excitar crenças (o amor à

verdade faz com que muitos acreditem que tudo o que eles amam seja verdade). Alimentar a paixão dominante é uma boa maneira de fixar uma crença e mais, talvez, seja a única¹⁴. Ademais, convém perguntar, como acreditar em algo sobre o qual se é indiferente? Se uma ideia desperta sentimentos de temor ou esperança, tristeza ou alegria, ela só o faz por ser crença, haja vista que se não se acreditasse nela, ela não despertaria tais sentimentos e, por conseguinte, jamais seria uma crença (Cf. HUME, 2009, p.450). Essa influência mútua se dá pela transferência de força da impressão à ideia, pois, como visto no tópico precedente, uma impressão associa-se a uma ideia, transferindo-lhe parte de sua força, e esta ideia, por sua vez, está conectada a outras percepções (sentimentos, emoções) que se tornam presentes –, por exemplo, o retrato de um amigo ausente faz a mente convergir ao retratado despertando também os sentimentos a ele associados.

A sexta causa é a imaginação. Diz Hume, “a crença dá vigor à imaginação, mas uma imaginação vigorosa e forte é, dentre todos os dons, o mais apropriado para produzir crença e autoridade” (HUME, 2009, p.153). Isso fica muito claro nas crianças que acreditam quase que em tudo que sua agitada imaginação produz. Porém, isso não acontece somente com as crianças, já que todos os homens estão sujeitos a se deixar levar pelas ideias oriundas da imaginação, basta que elas tenham certa consistência e forma. Um exemplo é a ideia do paraíso religioso, pois, até que se prove o contrário, ninguém nunca esteve lá, porém muitos o descrevem e acreditam em sua existência. Outro exemplo mais banal refere-se ao planejamento de algo, uma vez que, nesse processo, a imaginação pode criar situações que deixam a mente ainda mais crente de que vai tudo acontecer de acordo com o imaginado (seja bom ou ruim). Isso se explica porque “a vividez produzida pela fantasia é, em muitos casos, maior do que a resultante do costume e da experiência” (HUME, 2009, p.153)¹⁵. A crença se baseia nessa concepção superior da ideia e quando

¹⁴ Hume chega a dizer que: “a dúvida ou a suspeita gera perplexidade em seu entendimento, bloqueia sua paixão e interrompe sua ação” (HUME, 1999, p.151). Isto é, as crenças estão sujeitas aos sentimentos de dor e de prazer, ou melhor, às paixões. Crença (ideia), quando nova, se for contrária a outras pré-existentes, traz dor, desconforto, se for favorável, traz prazer e isto pode ser determinante em sua aceitação.

¹⁵ Tem-se aqui um problema: como fica a definição preliminar de que “a crença é algo sentido pela mente, que permite distinguir as ideias do juízo das ficções da imaginação” (HUME, 2009, p.127)? A resposta parece estar na seguinte passagem, na qual diz Hume: “quando a imaginação, em virtude de alguma fermentação extraordinária do sangue e dos espíritos animais, adquire uma vivacidade grande a ponto de desordenar todos os seus poderes e faculdades, não há como distinguir entre verdade e falsidade. Toda vã ficção ou ideia, tendo a mesma influência que as impressões da memória ou as conclusões do juízo, é recebida em pé de igualdade com estas, e age com igual força sobre as paixões. Agora não há mais necessidade de uma impressão presente e uma transição habitual para avivar as ideias. Qualquer quimera do cérebro é tão viva e intensa quanto as inferências que antes honrávamos com o nome de conclusões

essa força advém da imaginação e não da experiência de conjunções constantes, têm-se também, sejam elas legítimas ou não, crenças. Vale lembrar aqui que a impressão transmite parte de sua força à ideia, pelos três princípios de associação, tornando-a em crença. No entanto, “este não é caso na imaginação, onde tudo o que acontece é que as ideias ocorrem em certa cadeia, e nenhuma impressão está presente para refletir vivacidade nelas [ideias]” (Falkenstein, 1997, p.39). Isto é, no caso das crenças oriundas da imaginação, a impressão pode faz-se ausente e, mesmo assim, a crença pode ser gerada.

Por fim, a sétima e última causa aqui apresentada que pode gerar crenças. Que a conjunção constante seja a principal fonte de formação de crença já está estabelecido, mas não é menos verdade que quando uma mera ideia isolada aparece com frequência à mente, “ela deve gradualmente adquirir força e facilidade; e, por sua forte influência... distingue-se de toda ideia nova e inusitada” (HUME, 2009, p.146) e, por conseguinte, torna-se uma crença. Isso talvez explique porque muitas pessoas que acreditam em objetos voadores não identificados (OVNIs), sempre os identificam no céu ao ver algo que não consegue identificá-lo; o mesmo vale para quem acredita na intervenção divina, pois sempre que algo de pouca probabilidade acontece (e que traz consigo algo considerado bom) é considerado milagre¹⁶. As ideias de OVNI e milagre, por estarem presentes com frequência na mente de muitas pessoas, acabam por adquirir, por isso, força e assumem o lugar de outras ideias que, mesmo sendo mais plausíveis, são novas e inusitadas. Um dos motivos que justificam isso é que, apesar de uma ideia ter uma impressão correspondente, ela pode, no entanto, assumir o papel de uma impressão no caso em que se acredita em determinada ideia (milagre, por exemplo), mas não se lembra de sua impressão (Deus). Dessa forma, tem-se mais uma causa para formação de crenças ilegítimas, tendo em visto que ideias oriundas da loucura ou doenças ou da imaginação novelesca podem ser produzidas ou avivadas por essa causa, isto é, ideias sem impressões

acerca de questões de fato; às vezes tão viva e intensa quanto as próprias impressões presentes dos sentidos” (HUME, 2009, p.154). Dessa forma, quando a imaginação torna a vividez de suas ideias maior ou igual àquelas oriundas da experiência, não há como distinguir crenças de vãs ficções, e isso ocorre quando a imaginação se encontra alterada por alguma causa, mormente, fisiológica. Do contrário, não há como confundir crenças de ficções, pois as primeiras serão sempre mais fortes, influentes e estáveis do que as segundas e, além disso, se concebe um fato “diferentemente daquela [sensação] que acompanha os meros devaneios da imaginação” (HUME, 2009, p.662).

¹⁶ O último tópico dessa dissertação tratará de forma mais pormenorizada do tema dos milagres.

correspondentes podem ser avivadas por alguma agitação ou anomalia da mente.¹⁷ “Aqui, nenhuma associação com algum outro objeto ou transferência de vivacidade de uma impressão desse objeto para a ideia está sendo prevista. A mera repetição da ideia serve para animar ela [crença]” (Falkenstein, 1997, p.40).

Como visto, as sete causas acima indicadas, podem, isoladamente, estabelecer crenças, tornando o problema da legitimidade cada vez mais difícil de ser resolvido, mas, não obstante toda essa problemática, tem-se ainda outro impasse: elas muito dificilmente atuam de forma isolada. O natural é que elas ocorram em conjuntos e de forma imperceptível. Uma crença pode ser passada pela educação, agravada pela precipitação do hábito e pela credulidade, além de ser aceita por estar em acordo com as paixões dominantes. As possibilidades são numerosas e, ao se multiplicarem, abrem espaço também para as mais variadas crenças, das mais banais às mais espúrias. Hume oferece um bom exemplo disso, ao apresentar o caso de alguém suspenso por uma gaiola de ferro no alto de uma grande torre. Assim, diz ele, “as circunstâncias da altura e da queda tem tal impacto sobre esse homem que sua influência não pode ser destruída pelas

¹⁷ Ficou uma questão no tópico anterior a ser respondida, a saber: se os assuntos distantes e dessemelhantes com a vida sensível, como são comuns em matéria de religião, não produzem crenças por esse motivo, então como se explica o comportamento de muitos religiosos que, pelo menos aparentemente e com alguma frequência, agem de acordo com o que dizem crer? A resposta parece ser essa: a completa falta de semelhança de determinadas crenças com a vida diária é, talvez, exatamente o motivo pelo qual eles buscam, a todo momento, avivarem tais crenças das mais variadas formas: indo às cerimônias religiosas, fazendo ritos, rezando, lendo os livros sagrados, escutando hinos, se cercando de imagens, usando símbolos como colar, pulseiras, brincos, enfim, buscando nunca se afastar daquilo que acreditam ser onipresente. Além disso, muitos dos sete motivos acima apresentados ajudam a explicar tal comportamento, sobretudo a credulidade, a educação, a imaginação e a paixão, essas quatro causas juntamente com a contiguidade podem avivar, mesmo que temporariamente, as ideias com quase nenhuma semelhança com a vida presente, tornando-as no que se pode chamar de crenças. Hume não considera a crença religiosa uma crença de fato, isso pelo mesmo motivo da poesia, pois a vividez produzida por ela “nunca tem a mesma sensação que a vividez que surge na mente ao raciocinarmos” até mesmo comparando um raciocínio feito “com base no grau mais baixo de probabilidade. A mente distingue facilmente entre os dois tipos de vividez”. O mesmo ocorre nas paixões despertadas pela poesia, elas são sentidas de formas diferentes “uma paixão que na vida real é desagradável pode proporcionar uma grande deleite numa tragédia ou num poema épico” (HUME, 2009, p.154). Em ambos os casos, poesia e religião, as crenças produzidas não têm a mesma natureza daquelas oriundas do costume e da experiência. Sobre isso Livia complementa fazendo alguns paralelos: “como a loucura, a religião confunde os limites entre a fantasia e a realidade. Diferentemente de poemas e romances, a força retórica tem, por vezes, o poder de elevá-la ao mesmo nível que o das crenças prováveis. E, diferentemente do sono e da febre, a confusão é duradoura e não se explica de todo por referência a um estado fisiológico. A vividez das ideias religiosas parece oscilar entre a loucura e a poesia, ou entre crença e descrença. Com frequência, ela se estabiliza em um estágio intermediário” (2011, p.525). Não se pretende aqui abarcar toda a problemática que o tema suscita, dessa forma, visto a abrangência do tema e sua complexidade, deixar-se-á para aprofundá-lo em um trabalho futuro, visto esse não ser o objetivo central dessa dissertação.

circunstâncias contrárias da sustentação e da solidez, que, entretanto, deveriam dar a ele uma perfeita segurança”. Isso se explica, segundo Hume, porque

A imaginação se deixa levar por seu objeto [altura e queda] e desperta uma paixão [medo] proporcional a este [altura e queda]. A paixão incide novamente sobre a imaginação e aviva a ideia [de queda]. Essas ideias vívidas exerce uma nova influência sobre a paixão, aumentando sua força e violência. Dessa maneira, a fantasia e os afetos, sustentando-se mutuamente, fazem que todo o conjunto tenha uma grande influência sobre ele [a pessoa] (HUME, 2009, p.182).

Esse exemplo deixa claro como a imaginação e a paixão podem influir na causalidade e, dessa forma, não apenas formar crenças, mas torná-las influentes. É desde modo que as outras causas acima podem, juntas, formar crenças.

Além dessas causas acima, há ainda três causas apresentadas no tópico precedente (semelhança, contiguidade e causalidade). Dessa forma, “há potencialmente três tipos distintos de mecanismo associativo de formação de crença” (Falkenstein, 1997, p.34) tendo, assim, um total de dez causas que podem produzir crenças. Com certeza, elas não são as únicas, mas podem explicar grande parte dos mecanismos de formação de crenças. Convém esclarecer que nenhuma das dez causas age de forma isolada, e da mesma forma que a contiguidade e a semelhança tornam a causalidade mais forte, esta pode se tornar mais influente a partir das demais causas. Por exemplo, é passada a informação de que o filho desaparecido foi visto com frequência em uma determinada praça. O pai ao se aproximar do lugar enche-se de esperança até encontrar um objeto no chão da praça que é atribuído ao filho. Esse caso envolve claramente pelo menos a credulidade, paixão, contiguidade, causalidade e semelhança que juntos tornam a crença quase que inevitável e mesmo “irrefutável”, isto é, a crença de que seu filho estava ali se estabelece e torna-se inquestionável. Esse é apenas um caso, mas basta analisar outros que se encontrará pelo menos uma dessas dez causas envolvendo a crença presente¹⁸.

Posto isso, o problema da legitimidade da crença ganha relevo, pois, como vimos no primeiro capítulo dessa dissertação, a crença é algo completamente diferente do conhecimento e este é irredutível àquela. Dessa forma, a crença é epistemicamente inferior ao conhecimento, inferior no sentido de o conhecimento ser indubitável,

¹⁸ Em geral, as dez causas aqui apresentadas são catalizadores do hábito. Todas elas fazem com que o hábito se potencialize e, dessa forma, fique mais receptivo a todo tipo de experiências e, por conseguinte, as crenças oriundas delas.

demonstrável, enquanto a crença é apenas provável. Além disso, sabe-se agora que há inúmeros mecanismos de formação de crença e que nenhum por si só garantem qualquer grau de confiança à crença. Da mesma forma que a educação, por exemplo, pode repassar as ideias mais prováveis, ela também pode transmitir as ideias mais absurdas e o mesmo vale para as demais causas supracitadas.

As crenças tornam-se agora cada vez menos confiáveis e tendo em vista o seu escopo que, como visto, se estende às mais variadas áreas – dos afazeres diários às ciências empíricas –, isso torna a questão completamente delicada. Estaria Hume propondo um anarquismo epistemológico defendendo que não há distinção entre crenças? Toda crença teria o mesmo valor epistêmico para ele? Não é difícil responder afirmativamente a essas perguntas, uma vez que parece evidente que uma crença para ser no mínimo confiável, tendo em vista sua própria natureza, tem que se originar de mecanismos criteriosos e confiáveis, o que não é o caso das causas acima elencadas que, além disso, ainda são influentes e se fazem presentes em maior ou menor número em qualquer crença.

Essa problemática toda se instaura porque se confundem duas questões completamente diferentes. O objetivo desse tópico foi apenas o de mostrar os vários mecanismos de formação de crença. No entanto, essa questão suscita uma outra: a fragilidade epistêmica das crenças em razão das várias possibilidades delas se estabelecerem. Dessa forma, deve-se esclarecer a questão: uma coisa é a explicação de como as crenças se estabelecem, outra é como elas podem ser ditas legítimas. Falkenstein chega a dizer que “o projeto fundamental de Hume era o de explicar as causas que dão origem às crenças, não os motivos que as justifiquem” (1997, p.32). Independentemente de a educação ser considerada como uma base falaciosa de assentimento, ela, no entanto, prevalece no mundo e, dessa forma, não pode simplesmente ser negligenciada. O mesmo vale para as demais causas apresentadas nesse tópico: elas não fazem parte de uma teoria normativa da crença, isto é, elas não foram apresentadas para justificar crenças, pelo contrário, elas foram apresentadas para explicar esse processo e só depois ter meios para apontar sua legitimidade, ou não. Diz Morris sobre isso: “sua discussão sobre a crença parece também ir além da mera descrição, endossando alguns padrões de formação de crença enquanto condena outros” (MORRIS, 2006, p. 80).

Com efeito, no próximo capítulo mostraremos que os critérios que podem garantir legitimidade ou não às crenças se encontram fora das causas que as estabelecem e, antes disso, que existem categorias de crenças que podem ser ditas legítimas.

3 uma investigação acerca do conceito de prova

3.1 Do estatuto da crença legítima

Mostraremos neste capítulo que, para Hume, os raciocínios podem ter três níveis de certeza: conhecimento, prova e probabilidade. Analisaremos os três separadamente para mostrar quais deles podem assumir o estatuto da crença legítima, isto é, quais dos três níveis de certeza podem garantir um grau de exigência epistêmica elevado o suficiente para não apenas invalidar a tese de que todas as crenças são ilegítimas, mas principalmente que permita a possibilidade de crenças legítimas. Segue-se o argumento: a crença para ser dita legítima tem que estar livre de dúvidas e incertezas. Assim, tanto a probabilidade quanto o conhecimento não garantem esse critério à crença legítima; no primeiro caso por estar aquém e, no segundo, por não estar no escopo da crença. Logo, tendo apenas o conhecimento, a probabilidade e a prova como níveis de certeza nos raciocínios, conclui-se que as crenças só podem ser legítimas se obtiverem o estatuto da prova.

Assim, começaremos pelo conhecimento e pela probabilidade mostrando como eles não podem conferir legitimidade às crenças, isto é, garantir crenças livres de incertezas. Posto isso, a prova resultará como resposta natural para a pergunta central desta dissertação: como são possíveis crenças legítimas? Portanto, as crenças poderão ser ditas legítimas se tiverem o estatuto de *prova*.

Já foi visto no decorrer desta dissertação que conhecimento e crença são duas coisas completamente diferentes e irreduzíveis: uma jamais pode se confundir com a outra, como, ademais, antes se supunha – o conhecimento como uma crença verdadeira e justificada. Para Hume, o conhecimento é “a certeza resultante da comparação de ideias” (HUME, 2009, p.157) e, dessa forma, é *a priori* e também demonstrativo, evidente, diferentemente do que ocorre com as crenças: probabilidade. Desse modo, nenhuma crença pode jamais atingir o mesmo nível epistêmico de certeza que o conhecimento tem. Por mais que uma crença seja fortemente embasada (ou legítima), ela nunca poderá atingir o grau de certeza de uma relação de ideia – conhecimento, segundo Hume. Dessa forma, por tudo que já foi discutido nesse trabalho, podemos, aqui, rapidamente excluir a possibilidade de a crença legítima adquirir estatuto de conhecimento.

Sendo assim, cabe agora fazer uma investigação pormenorizada da probabilidade, a segunda possibilidade de se mostrar como são possíveis crenças legítimas. Por probabilidade, Hume entende “a evidência que ainda se faz acompanhar de incerteza” (HUME, 2009, p.157). Além dessa definição (que será explicada mais à frente), Hume divide a probabilidade em dois tipos¹⁹, a primeira, “a que se funda no *acaso*”, e a segunda “aquela que é resultante de *causas*” (HUME, 2009, p.157). Analisar-se-á cada uma separadamente e, feito isso, a definição acima poderá ser esclarecida. O primeiro tipo de probabilidade é aquela fundada no acaso.

Foi visto no primeiro tópico desta dissertação que os raciocínios causais se estabelecem, sobretudo, com a *conjunção constante* e de que não há fatos contraditórios. Dessa forma, qualquer fato é, *prima facie*, possível e a mente não tem qualquer razão, ou mesmo legitimidade, para escolher um em detrimento dos demais. Qualquer preferência a princípio é inteiramente arbitrária. No entanto, na medida em que se observa as várias conjunções constantes entre os fatos forma-se também a crença de que determinados fatos têm necessariamente determinados efeitos, e isso termina por eliminar aquela indiferença inicial: que qualquer fato poderia causar ou ser causa de qualquer outro, sem contradição. Em outras palavras, a mente, antes da experiência, se encontrava em estado de indiferença, mas, após, ela se sente determinada a passar das causas aos efeitos habituais. Tanto é assim que quando algum fato se faz presente, ele faz convergir à mente o seu correlato, de tal forma que se isso não acontecesse, ela buscaria imediatamente uma explicação (causa, motivo) para tal imprevisto ao invés de supor e aceitar que o ocorrido foi fruto do puro *acaso*, isto é, que não teve qualquer causa determinada. Eis a probabilidade fundada no acaso: deixar “a mente em seu estado original de indiferença”

¹⁹Limitar-nos-emos aqui a mostrar os dois tipos de probabilidade filosófica, deixando de lado as probabilidades não filosóficas. Estas últimas são assim chamadas por não serem aceitas pelos filósofos. As probabilidades não filosóficas podem ser resumidas às causas apresentadas no tópico do capítulo anterior “as várias causas das crenças”; em outras palavras, esse tipo de probabilidade é responsável por crenças, mas não garantem legitimidade a elas. No entanto, vale aqui citar um caso desse tipo de probabilidade que é a derivada de regras gerais. Há dois tipos de regras gerais, uma que ele recomenda que julguemos nossos raciocínios causais e outra “que apressadamente formamos para nós mesmos, e que são a fonte daquilo que denominamos propriamente preconceito” (HUME, 2009, p.179). Essa última regra influencia nossos julgamentos, mesmo quando são contrárias à experiência, pois elas são formadas pelo hábito e pela experiência e apesar de o hábito perder força a cada experiência contrária, é raro as vezes que ele é destruído, principalmente, quando circunstâncias importantes permanecem iguais (Cf. HUME, 2009, p.180). Dessa forma, Hume diz que há duas espécies de regras gerais, a primeira pode ser tomada como fonte de preconceitos, enquanto a outra pode servir para julgarmos nossos raciocínios sobre causa e efeito. Esses dois tipos de regras gerais se opõem, e a primeira, diz ele, costuma guiar o vulgo, já a segunda, os homens avisados (Cf. HUME, 2009, p.183). Essa última será analisada no próximo tópico.

(HUME, 2009, p.158). Quando a mente não se vê determinada a passar da causa a um efeito e vice-versa, tem-se aí uma indiferença, pois o acaso não é nada mais do que a negação de causas. Este é, pois, o primeiro tipo de probabilidade, mas antes de analisá-la mais a fundo, faz-se necessário esclarecer o conceito de acaso usado por Hume.

Para Hume, “o acaso em si mesmo não é nada de real e, propriamente falando, é somente a negação de uma causa, sua influência sobre a mente é contrária à da causalidade” (HUME, 2009, p.158). O acaso é somente a negação de uma causa porque se algo acontecesse por acaso, ele não teria nada que o determinasse, isto é, tal fenômeno não teria qualquer causa. Ora, tanto é assim que, supondo o contrário (que há uma causa para aquilo que acontece ao acaso), estar-se-ia afirmando que aquilo que não tem causa, na verdade, tem causa e, sendo assim, qual seria a diferença entre um e outro? Dessa forma, tem-se que, se o acaso fosse algo real, ele seria contrário ao que é causado, já que, supor um, elimina o outro. Mas por quê? Além da explicação acima, há também a suposição de que todas as causas são necessárias. Primeiro porque, se não fosse assim, estar-se-ia supondo que apenas algumas causas são necessárias enquanto outras, não. Porém, como visto, só há uma ideia de causa e ela supõe a conexão necessária. Segundo porque é completamente impraticável definir uma causa sem compreender, como elemento da definição, a conexão necessária (Cf. HUME, 1999, p.101). É por isso que Hume afirma: “admite-se universalmente que nada existe sem uma causa de sua existência e que a palavra ‘acaso’, se examinada com cuidado, é puramente negativa e não designa nenhuma força real que exista em qualquer lugar da natureza” (HUME, 1999, p.100). Por esse motivo, sua influência é contrária à da causalidade na mente, pois a causalidade determina a mente a passar de um fato a outro, já que um fato conhecido determina a mente a passar a seu efeito habitual. Isso não aconteceria no acaso porque nele não há nada determinante; nele tudo pode acontecer, até mesmo nada: “faz parte de sua essência deixar a imaginação inteiramente indiferente para considerar a existência ou a inexistência daquele objeto que é visto como contingente” (HUME, 2009, p.158).

Dito isso, tem-se agora como analisar de forma mais cuidadosa a ideia de probabilidade fundada no acaso. Ademais, ela pode ser entendida como aquela condição prévia à experiência em que o fato observado é completamente estranho e inusitado, o que a torna possível ter qualquer efeito ou mesmo nenhum e também qualquer uma dessas possibilidades é indiferente a quem a observa. Se qualquer objeto novo e singular for apresentado a alguém para que ele se pronuncie sobre qual efeito resultará desse objeto,

de que maneira esse sujeito deveria proceder? O natural é que haja uma total indiferença. Se for afirmada a superioridade de uma probabilidade em detrimento das demais, a mente deve supor também que há algo o determinando e isso é o mesmo que supor uma causa onde não foi percebida qualquer causa e, por conseguinte, isso acabaria com o acaso. “Uma indiferença perfeita e total é essencial ao acaso, e uma indiferença total jamais pode ser em si mesma superior ou inferior a outra” (HUME, 2009, p.158). Para não ficar na esfera da abstração, convém apresentar o mesmo exemplo utilizado por Hume.

Como não é provável que alguém seja lançado ao mundo com todas suas faculdades intelectivas perfeitas, sem que tenha qualquer experiência dele, como supôs Hume, então devemos analisar outro exemplo mais simples utilizado por ele para explicar seu argumento, para tal, basta “contemplar um único dado para compreender uma das mais curiosas operações do entendimento” (HUME, 2009, p.161). Um dado comum tem seus seis lados com figuras distintas em cada que, ao ser lançado, é impossível que ele caia com mais de uma face voltada para cima. As seis faces são incompatíveis entre si e todos os lados têm as mesmas chances de se revelarem e nenhum é mais provável que outro. O resultado disso é uma completa indiferença, a mesma que Hume diz ser inerente à probabilidade ao acaso. Assim, a mente não tem bons motivos para acreditar que um dos lados é mais provável de se manifestar. Mesmo que acredite nisso, os motivos serão puramente arbitrários e nada, a não ser a probabilidade, que é de um para seis em um lance, poderia explicar o fortuito acerto. Ademais, supor um dos lados como preferido é também supor uma causa para isso, isto é, acreditar que há algo que o fará cair com determinado lado virado para cima. Essa tendência, no entanto, é arbitrária e o natural é a completa indiferença sobre o resultado do evento. A explicação para isso, segundo Hume é: a mente, ao percorrer todas as chances, percebe que “a parcela de força que recai sobre uma [chance] não é maior que aquela correspondente a sua proporção com o resto. É dessa maneira que... a vividez do pensamento, resultante das causas, divide-se e se fragmenta entre as chances com elas entrelaçadas” (HUME, 2009, p.162) gerando, assim, a indiferença essencial ao acaso.

Esse exemplo mostra como o acaso e a causalidade são opostos e que é impossível conceber “a combinação de chances requeridas para tornar uma chance superior a outra, sem supor uma mistura de causas entre as chances e a conjunção de uma necessidade em alguns pontos particulares com uma total indiferença em outros” (HUME, 2009, p.158), isto é, para se decidir sobre um caso qualquer é preciso tanto que haja necessidade ou

causas como indiferença ou acaso. Ainda recorrendo ao exemplo do dado, para se supor um lado como preferível em detrimento dos demais, tem-se que supor os restantes como indiferentes, do contrário não teria como se decidir sobre um. Dito de forma mais simples, se um fato é tido como mais provável que outro é porque o outro ou os outros parecem indiferentes. Tanto é assim que se um dado tiver quatro faces marcadas com uma mesma figura e as outras duas com outras distintas, a mente tende mais a acreditar que o dado cairá com uma das quatro figuras iguais e não com uma das duas outras. E quanto maior for os lados iguais no dado, mais forte se torna a crença e menor a indiferença. É a isso que Hume chama de “uma combinação superior de chances” (HUME, 2009, p.159).

Por conseguinte, temos até aqui três pontos: “que o acaso é meramente a negação de uma causa, e produz uma total indiferença na mente; que uma negação de uma causa e uma indiferença total nunca pode ser superior a outras; e que, para fundamentar um raciocínio, é preciso haver sempre uma mistura de causas entre as chances” (HUME, 2009, p.159). Tendo assim apresentado a probabilidade fundada no acaso, cabe agora apresentar a probabilidade de causas, para, em seguida, sabermos se a probabilidade pode garantir o estatuto da crença legítima.

A probabilidade de causas, diferentemente da fundada no acaso, não supõe que a incerteza da causa seja atribuída ao acaso, mas sim a uma contrariedade secreta de causas contrárias. Isto é, as incertezas que acompanham um ou outro caso podem ser geradas por uma contrariedade secreta de causas contrárias e não por contingência presente nas causas ou pelo acaso. Dito de outra forma, quando um determinado fato usual deixa, em alguma ocasião, de ocorrer, a explicação, a partir da probabilidade de causas, é dada por um impedimento ou pelas causas contrárias que o impediu.

Indagamos: quando uma máquina ora funciona ora não, atribui-se essa oscilação a causas desconhecidas ou à existência de contingência nas causas? Antes da experiência é impossível saber. Somente com ela um investigador mais criterioso descobre indícios que apontam para a existência de causas contrárias, isto é, de motivos para tal ocorrido, ou como diz Hume “pela observação de vários casos análogos, os filósofos formam a máxima de que a conexão entre todas as causas e efeitos é igualmente necessária, e que sua aparente incerteza em alguns casos procede da oposição secreta de causas contrárias” (HUME, 2009, p.165); já um investigador relapso conclui que a oscilação é inerente ao objeto ou que há causas contingentes. A partir disso, podemos resumir a probabilidade de

causas da seguinte forma: quando um determinado fato se torna objeto de incertezas, esta insegurança decorre de causas contrárias e não do acaso ou de causas contingentes. Isso se dá porque “uma observação frequentemente se mostra contrária a outra, e as causas e efeitos nem sempre se seguem na mesma ordem que mostraram em nossa experiência anterior” por este motivo, conclui Hume “somos obrigados a modificar nosso raciocínio de acordo com essa incerteza e a levar em consideração a contrariedade dos acontecimentos” (HUME, 2009, p.164). Em outras palavras, a probabilidade de causas não é outra coisa senão a investigação acerca da identificação de causas prováveis ou ainda a incerteza de um fato é decorrente da existência de causas contrárias. Sabendo disso, a questão que se anuncia consiste em saber a natureza da contrariedade.

A contrariedade surge exatamente das observações de experiências passadas, pois como os raciocínios causais são fundados no hábito, que é um instinto sensível à repetição, eles só podem ter a força das experiências observadas. Tendo em vista tais incertas, o hábito só pode gerar crenças hesitantes quanto ao futuro. Se no passado os fatos se mostraram incertos devido a acontecimentos duvidosos, as crenças resultantes daí só podem ser fracas. Tanto é assim que quando dois fatos distintos se encontram em conjunção constante e frequentes, a crença que surge daí é forte e certa e deixa pouco espaço para dúvidas. Ademais, como vimos, são essas experiências passadas que nos fazem criar uma expectativa para o futuro, isto é, nossos raciocínios causais ou crenças causais oriundos de experiências pretéritas são lançados para o futuro. Ao tomarem o passado um padrão para o futuro, tanto as crenças incertas quanto as certas fazem-se presentes. Dessa forma, Hume diz,

é evidente que, quando um objeto se faz acompanhar de efeitos contrários, nosso juízo se baseia apenas em nossa experiência passada, e sempre consideramos possíveis os efeitos que observamos terem se seguido desse objeto. E assim como a experiência passada regula nosso juízo sobre a possibilidade desses efeitos, regula igualmente o juízo sobre a sua probabilidade. É sempre o efeito mais comum que consideramos como o mais provável (HUME, 2009, p.166).

Posto isso, cabe agora explicar os motivos que nos levam a tomar o passado padrão para o futuro e também como que formamos um único juízo de uma contrariedade de acontecimentos passados.

No primeiro caso, já foi visto que a determinação de fazer do passado um padrão para o futuro, ou de passar do conhecido ao desconhecido, não se baseia na razão, mas

sim no instinto do hábito. Sendo assim, cabe explicar como, a partir de vários casos passados, formamos um único juízo a respeito deles. A questão é: quando observamos dois fatos distintos em conjunção frequente, de que maneira tornamos cada uma dessas experiências uma imagem única (crença), sobretudo quando se observa também “falhas” nessas conjunções? Enfim, de que maneira essa imagem se forma a partir de experiências concordantes e opostas? Quanto à concordância, Hume oferece duas possibilidades, primeira: “a imagem do objeto ocasionada pela transferência de cada experiência conserva-se isolada, e somente o número de imagens se multiplica”; a segunda diz “que ela se funde com outras imagens similares e correspondentes, dando-lhes um grau superior de força e vividez” (HUME, 2009, p.171). Ele desconsidera a primeira por dois motivos: primeiro, quando uma determinada crença (imagem única) se estabelece, ela é única e não várias crenças semelhantes conservadas isoladamente, isto é, não é cada conjunção uma crença fraca e isolada que se junta às demais para formar uma crença maior, pelo contrário, uma conjunção frequente entre dois fatos gera uma única crença. O segundo ponto é decorrente do primeiro, pois, segundo Hume, se houvesse essa miríade de crenças semelhantes isoladas, elas “apenas distrairiam a mente e, em muitos casos, seriam numerosas demais para serem compreendidas distintamente por uma mente finita” (HUME, 2009, p.171). Em decorrência disso, a crença formada pela concordância tem como explicação não a multiplicidade de imagens similares, mas sim a união de cada imagem singular umas com as outras, tornando-se mais fortes e vívidas. Dito de outra forma, cada observação de um mesmo caso não gera uma nova imagem, mas “cada nova experiência é como uma nova pincelada, que confere às cores uma vividez adicional, sem multiplicar ou ampliar a figura” (HUME, 2009, p.168). É desse modo que formamos uma imagem única a partir de experiências concordantes. Mas o que dizer quanto à observações contrárias?

Acerca da oposição, isto é, quando dois fatos distintos ora encontram-se em união, ora não, a imagem (crença) se forma a partir da superioridade de um dos acontecimentos sobre o outro, pois sendo imagens contrárias (o fogo produzindo tanto calor quanto frio) incompatíveis entre si, e não podendo o objeto existir ao mesmo tempo ligado a ambas, a que se sobressair em maior número será também a mais forte, e mais, “a determinação que a mente sofre em direção à imagem superior possui apenas a força que resta após a subtração da inferior” (HUME, 2009, p.171). Esse ponto é extremamente importante para a compreensão do tema aqui exposto. Por isso, para melhor apresentá-lo, dividiremos a

questão em três premissas: primeira, para cada probabilidade há uma possibilidade contrária. Segunda, tanto essa possibilidade quanto a probabilidade são da mesma natureza. Terceiro, a crença que acompanha a probabilidade é um efeito composto.

A primeira premissa é facilmente explicada. Se não houvesse uma possibilidade contrária à uma determinada probabilidade, ter-se-ia aqui uma certeza ou um conhecimento, pois, como visto, o conhecimento não admite contrariedade. Dessa forma, é inerente à probabilidade (ou às questões prováveis) a existência de possibilidades opostas. Isso acontece por causa da segunda premissa.

Tanto a probabilidade quanto a possibilidade são de mesma natureza, pois, segundo Hume, “diferem apenas em número, mas não em gênero” (HUME, 2009, p.169). A superioridade no número de chances é o único fator apto a dar a um acontecimento contingente uma superioridade sobre o outro. Isto é, um fato incerto é descoberto pela experiência e enquanto esta não apresentar um número superior de chances de um caso em detrimento de outras possibilidades, a mente continuará indiferente (como visto na probabilidade fundada no acaso). Ademais, como diz Hume: “a possibilidade que entra em todo raciocínio desse tipo é composta de partes que são da mesma natureza, tanto entre si como em relação àquelas que compõem a probabilidade oposta” (HUME, 2009, p.169). Dito de forma mais simples, um fato possível é composto de chances, tanto concordantes quanto discordantes. É por isso, pois, que a probabilidade e a possibilidade possuem uma mesma natureza.

A terceira premissa é decorrente da segunda e diz: a crença que acompanha a probabilidade é um efeito composto. Trata-se aqui das chances que compõem a crença em uma probabilidade. Como visto no exemplo da probabilidade fundada no acaso, acredita-se com mais facilidade que o dado cairá com um dos quatro lados que tem a mesma figura impressa virada para cima do que com um dos outros dois lados, isto é, a crença se forma como consequência das experiências passadas que formam uma imagem única a partir das chances superiores que também são concordantes entre si. Quanto maior é o número de figuras iguais no dado, maior se torna o efeito: a crença. Dito de outra forma, “como a crença que depositamos em um acontecimento aumenta ou diminui de acordo com o número de chances ou experiências passadas, ela deve ser considerada um efeito composto, cujas partes surgem... de um número proporcional de chances ou experiências” (HUME, 2009, p.169).

A partir dessas três premissas, podemos perguntar: como então decidir entre uma crença e outra? Isto é, quando uma crença e sua possibilidade oposta se fazem presentes, como a mente decide entre uma e outra já que ambas são da mesma natureza? A resposta é: a decisão ocorre quando uma imagem mais forte de uma das probabilidades se estabelece. Mas, como isso acontece? Ora, pelas razões acima indicadas: as chances são contrabalançadas e as superiores unem-se e produzem uma visão geral e mais forte em virtude exatamente do maior número de causas ou princípios dos quais deriva. Sobre isso, diz Hume:

As partes componentes da probabilidade e da possibilidade, sendo semelhantes em sua natureza, devem produzir efeitos semelhantes; e a semelhança entre seus efeitos consiste em que cada um deles apresenta a imagem de um objeto particular. Mas, embora essas partes sejam semelhantes em sua natureza, são muito diferentes em sua quantidade e número; e essa diferença deve aparecer no efeito tanto quanto a similaridade. Ora, como a imagem que elas apresentam é, em ambos os casos, plena e integral, e como compreende o objeto em todas as suas partes, é impossível que haja qualquer diferença sob esse aspecto particular. Nada pode distinguir esses efeitos, a não ser uma vividez superior na probabilidade, resultante da concorrência de um número superior de imagens (HUME, 2009, p.170).

Vimos que a probabilidade (seja a fundada no acaso, seja em causas) é definida como “a evidência que ainda se faz acompanhar de incerteza”. A partir disso, podemos indagar se o estatuto de probabilidade é o grau máximo que as crenças na epistemologia humeana podem atingir. Mas, será que as crenças legítimas que procuramos em Hume podem ser apenas evidências ainda incertas?

A incerteza decorre de causas secretas e contrárias e de causas supérfluas. As causas secretas foram, como vimos, aquelas presentes na probabilidade de causas. Causas supérfluas são aquelas que se fazem presentes em determinados fatos, mas não são necessárias à produção de um efeito, isto é, fazem-se presentes, mas poderiam ser excluídas e nada mudaria no efeito. Não são, pois, essenciais²⁰. Quando causas secretas e/ou supérflua tornam-se presentes, o objeto da crença torna-se também duvidoso e quanto maior for o número dessas causas, maior também será a dúvida decorrente desta experiência. Dessa forma, para quem, assim como Hume, parte do pressuposto de que todas as causas são necessárias, não pode haver crenças firmes e fortes sobre, por exemplo, o poder da cura espiritual, pois esta causa mostra-se, na maioria dos casos, falha

²⁰ Isto será trabalhado com mais cuidado no próximo tópico.

e, ademais, os casos de supostos êxitos podem ser explicados por causas secretas e contrárias, isso porque se tal cura fosse o caso deveria também funcionar da mesma forma como os fármacos ou cirurgias tradicionais funcionam: com enorme grau de resultados positivos (e os poucos insucessos podem e são explicados por causas contrárias conhecíveis), o que não é o caso da cura espiritual. A incerteza é inversamente proporcional ao número de experiências contrárias.

Assim, a evidência que ainda se faz acompanhar de incerteza não pode ser o estatuto de crença legítima, porque, por exemplo, não parece razoável defender que crenças oriundas de estatísticas como aquelas presentes nas ciências sociais, humanas ou mesmo meteorológicas, por mais embasadas que sejam, possam ser mais confiáveis do que as crenças oriundas da física, por exemplo. Para deixar mais claro, crenças como: tal candidato vencerá a eleição ou a população terrestre aumentará em um bilhão em dez anos ou ainda que amanhã fará sol não podem ter o mesmo nível de certeza do que crenças como: todos os homens são mortais ou o sol nascerá amanhã ou respiramos oxigênio. Mas, por quê? Porque as primeiras crenças, por mais embasadas que possam ser, isto é, por mais evidências que se possa ter para sustentá-las, ainda serão insuficientes para garantir certezas, e isso acontece exatamente porque estão embasadas em causas secretas e contrárias ou ainda em causas supérfluas, o que não ocorre com as outras crenças. No caso da meteorologia, isso fica claro, pois a dificuldade de previsões corretas se dá devido aos milhares de fenômenos naturais que se misturam, anulam-se e ampliam-se nas mais variadas formas de fenômenos climáticos, isto é, a difícil identificação das causas, decorrente das várias experiências contrárias, determina o grau de incerteza dessa ciência. A pergunta então que se pode lançar é: mas, afinal, o que torna essas crenças diferentes?

A resposta pode ser: há uma gradação no nível de certeza nas crenças causais que vai da mais frágeis às mais fortes. E isso se explica pelo hábito, pois “como o hábito que produz a associação nasce da conjunção frequente de objetos, ele deve atingir sua perfeição gradativamente, adquirindo mais força a cada caso observado” (HUME, 2009, p.163). Uma criança, por exemplo, que possui um hábito imperfeito, isto é, possui pouca ou nenhuma experiência do mundo, terá, quando for o caso, crenças frágeis, visto que estas terão como evidências apenas poucos casos observados que sirvam para avivar a ideia a ela relacionada. Ou ainda quando se trata de uma nova descoberta científica, quanto maior for o número de experimentos concordantes e menor ou, preferivelmente, nulo os casos contrários, mais forte será também o hábito e, por conseguinte, a crença daí

resultante e vice-versa. Isso significa que experiências uniformes tornam o hábito, por assim dizer, aperfeiçoado.

Isso não parece algo difícil de aceitar, visto que “na linguagem corrente, não hesitamos em afirmar que muitos argumentos causais excedem a probabilidade, podendo ser aceitos como uma espécie superior de evidência” (HUME, 2009, p.157)²¹. Ora, se alguém afirmasse que é apenas provável que massa ($E=MC^2$) atrai massa (gravitação) ou que a vida na Terra é baseada no carbono e que sem H_2O ela não se sustentaria, ele certamente seria tomado como um louco. “No entanto”, diz Hume, “é evidente que a única certeza que temos acerca desses fatos é a que a experiência nos proporciona” (HUME, 2009, p.157). Mas, afinal, como as crenças se diferenciam? Hume diz que

Há certamente uma probabilidade que resulta de uma superioridade de possibilidades a favor de uma das partes e, à medida que esta superioridade aumenta excedendo as possibilidades opostas, a probabilidade recebe um aumento proporcional gerando maior grau de crença ou assentimento à parte em que descobrimos a superioridade (HUME, 1999, p.72).

Ou seja, quando determinados fatos distintos se encontram em conjunção frequente, as crenças resultantes daí são mais fortes, ao passo que quando as crenças são fracas é porque não houve a superioridade suficiente de uma das possibilidades em detrimento do seu contrário. Assim, por exemplo, alguém que diariamente enfrenta um trânsito intenso na ida e na volta ao trabalho, é natural e esperado que ele acredite que no próximo dia tudo irá se repetir. Isso acontece, segundo Hume, porque

Como um grande número de inspeções afluem aqui sobre um único evento, elas o fortificam e o confirmam na imaginação, engendrando este sentimento que denominamos crença; e confere ao seu objeto preferência sobre o evento oposto que não é apoiado pelo mesmo número de experimentos e não retorna com tanta frequência ao pensamento quando transferimos o passado para o futuro (HUME, 1999, p.73).

Dessa forma, parece evidente que a conjunção constante ou uma experiência uniforme é essencial a uma crença forte e firme.

Como vimos no início desse capítulo, há três níveis de certezas em nossos raciocínios: probabilidade, conhecimento e provas. Também mostramos que tanto o

²¹ Excedem, sem, contudo, torna-se conhecimento. Apenas vai além das meras probabilidades, ou, das evidências ainda incertas.

conhecimento quanto a probabilidade não podem adquirir o estatuto de crenças legítimas. Dessa forma, essa capacidade cabe à prova. Por provas, Hume entende “os argumentos derivados da relação de causa e efeito, e que estão inteiramente livres de dúvidas e incertezas” (HUME, 2009, p.157)²². A pergunta é: como uma crença causal pode ficar livre de dúvidas e incertezas? Através da experiência!

Um bom exemplo do que Hume entende por prova é a crença: *o sol nascerá amanhã*. De acordo com ele, tal certeza jamais poderá atingir o grau de conhecimento ou ser demonstrada (HUME, 1999, p.48). No entanto, “somente um bobo ou um louco — e ninguém mais! — pretende discutir a autoridade da experiência ou rejeitar este grande guia da vida humana” (HUME, 1999, p.56). Isto porque, como já vimos, para Hume, todo o raciocínio e toda a conclusão sobre a relação de causa e efeito repousam sobre a experiência (HUME, 1999, p.53). Assim, sabemos que tanto as crenças causais mais firmes e certas quanto as mais incertas são oriundas da experiência; as incertezas advêm de causas secretas e/ou supérfluas, isto é, quanto menos uniformes e imprecisas são as experiências, menos confiáveis são as crenças resultantes delas; o contrário também é verdade: quanto mais uniformes são as experiências, mais fortes são também as crenças resultantes delas, haja vista que, para Hume, “uma experiência uniforme equivale a uma prova” (HUME, 1999, p.115). É nesse sentido, pois, que Hume parece conceder à evidência causal o estatuto de prova. Mas, convém ainda indagar: há experiências uniformes e, por conseguinte, crenças com o estatuto de provas? Ao que aparenta, sim!

Um outro bom exemplo é oferecido pela proposição *há uma cadeia alimentar no mundo animal*, isto é, um ser vivo *alimenta-se* do outro para poder sobreviver. Aqui temos um grau superior de experiências e observações a favor dessa crença, pois

Esta afluência de várias inspeções sobre um único evento particular gera imediatamente, por uma inexplicável disposição natural, o sentimento da crença, dando primazia a este evento sobre seu antagonista, que é apoiado por pequeno número de inspeções e recorre com menos frequência ao espírito (HUME, 1999, p.72).

Nesse caso, porém, nem mesmo inspeções contrárias se tem, o que torna essa crença um verdadeiro exemplo de prova, isto é, uma crença causal livre de dúvidas e incertezas. Dessa forma, uma crença legítima em Hume, para ter o estatuto de prova,

²² Vale ressaltar que as encontram dentro daquilo que é provável e, portanto, faz parte das probabilidades. O que as diferenciam é apenas que uma parece exceder a outra. Provas são probabilidades livres de dúvidas e incertezas.

deverá ser balizada por experiências uniformes. E experiências uniformes são possíveis, pois ele diz que “há algumas causas que são inteiramente uniformes e constantes na produção de determinado efeito e não apresentam nenhum exemplo de falha ou irregularidade em seu procedimento” (HUME, 1999, p.72).

Com efeito, não resta dúvida que há uma gradação que vai da probabilidade mais incerta (do jogo de azar, da superstição popular, do criacionismo) a mais certas e firmes (que o mosquito *Aedes aegypt* transmite a dengue, que as montanhas são causadas pelo atrito das placas tectônicas, que o ímã possui dois polos opostos), isto é, a probabilidade e a prova possuem uma diferença quantitativa e não qualitativa. Quanto menor a distância entre essas certezas, mais insensível é a diferenciação entre elas. “A diferença entre esses tipos de evidências é mais facilmente percebida nos graus mais afastados que naqueles mais próximos e contíguos” (HUME, 2009, p.164). O que faz essa gradação da incerteza à certeza é exatamente o número superior, no caso das provas, por vezes unânime, de experiências. Se um determinado fato é objeto de dúvida é porque ele está envolto de causas supérfluas ou porque há causas secretas e opostas e, nesse caso, é porque há experiências conflitantes e incertas. A crença resultante daí, por conseguinte, será igual à força restante da subtração dessas causas contrárias. Todavia, em casos nos quais só há experiências unânicas, como tal crença poderia não ter um nível de certeza elevado? Só há uma possibilidade: quando as experiências são deturpadas, o que não é o caso, por exemplo, da evidência de que petróleo é uma *fonte* de combustíveis fósseis, que no Japão *se fala* japonês, que os nativos de países nórdicos tendem a *ter* menos melanina ou mesmo que o fogo *queima*. Em outros termos, sendo as causas necessárias e não tendo experiências conflitantes, tem-se aí crenças com um alto nível de certeza. É a isso que Hume chama de prova.

Como já dito aqui, em nossos raciocínios causais há todos os graus imagináveis de certeza, da mais alta a mais inferior, e as crenças legítimas que buscamos são essas com um alto nível de certeza. Sabemos que toda questão provável admite uma contrariedade, e o que torna essa contrariedade mais ou menos presente é exatamente a experiência dela, isto é, quanto mais frequente é uma das possibilidades, mais crível ela será e, por conseguinte, existirá um nível de certeza mais elevado, em detrimento do seu contrário. Quando experiências conflitantes se dão, deve-se contrabalançá-las, a fim de saber qual delas se sobressaem. Assim, subtraem-se as menores das maiores e o que restar é que Hume chama de evidência. Evidência é o resultado superior de experiências e

observações de uma das possibilidades (por isso que ele diz que a probabilidade é uma evidência ainda incerta). Os milhares de cisnes brancos observados, por exemplo, em contraste com os ínfimos cisnes pretos, tornam a crença de que o próximo cisne também será branco muito mais certa do que a crença na probabilidade de um cisne de outra cor. Isso acontece porque confrontamos as experiências contrárias e subtraímos os casos observados menores dos maiores a fim de conhecer a força exata da evidência superior (Cf. HUME, 1999, p.112). É por isso que Hume diz: “um homem sábio torna sua crença proporcional à evidência” (HUME, 2009, p.111), isto é, ele se guia sempre pelas experiências mais constantes, uniformes e firmes. Tanto é assim que os fatos oriundos desse tipo de experiência geram crenças “com o máximo grau de segurança e considera a experiência passada uma *prova* completa da existência futura deste evento” (HUME, 2009, p.111).

Sousa, em seu artigo *O problema da crença e da justificação nas epistemologias naturalizadas de David Hume e Alvin Goldman*, defende outros critérios para as crenças legítimas. A crença, como sabemos, é uma ideia mais vívida e forte, portanto, mais intensa do que as ficções da imaginação. A partir disso, ele diz que “Hume passa a exigir que esse sentimento [crença] surja, no caso das crenças causais, da conjunção regular de fenômenos, ou seja, que tenha uma base experimental” (SOUSA, 2012, p.11). Em seguida, ele é mais enfático ao afirmar que “Hume deixa clara sua exigência de que deve haver uma conexão causal entre a crença e o fato que a produziu, bem como defende que este é o critério, por excelência (ao lado do critério de vivacidade) para o estabelecimento de crenças legítimas” (SOUSA, 2012, p.12). Esse critério (da conexão causal entre a crença e o fato que a produziu), no entanto, parece insuficiente para justificar a explicação acerca da legitimidade da crença, não por ser falso, mas por ser incompleto, pois ele se encontra presente tanto nas crenças legítimas quanto nas ilegítimas. Por exemplo, por muito tempo se observou o movimento do sol e dessas observações uniformes, inferiu-se que ele se move ao redor da Terra (geocentrismo), ou seja, mesmo tendo uma conexão causal entre a crença e o fato, sabemos hoje, que ela é falsa, ilegítima. Sousa parece estar certo ao supor que a crença legítima tem que ter uma base experimental e uma conexão, todavia, como já vimos, isso não garante a existência de crenças legítimas. Ele chegou a essa resposta a partir da seguinte passagem de Hume:

O sentimento de crença não passa de uma concepção mais intensa e estável do que a que acompanha as meras ficções da imaginação, e [...]

essa *maneira* de conceber surge da conjunção costumeira do objeto com algo presente à memória ou aos sentidos (HUME, 1999, p.67)

Dessa forma, Sousa tem uma base textual para sua explicação. No entanto, parece que ele levou essa passagem muito a sério, tanto é que ele chega a afirmar:

Nesta passagem vemos uma formulação compacta de dois fatores cruciais para a caracterização das crenças ditas justificadas ou legítimas: elas devem ter origem numa base empírica (SMITH, 1966) e ser estáveis (LOEB, 1995 e 2002) ao contrário das crenças não justificadas ou ilegítimas (por ex.: devidas à educação, superstição, loucura, etc) (SOUSA, 2012, p.13).

Porém, da mesma forma que mesmo existindo uma base experimental, juntamente com uma conexão causal entre a crença e o fato não garante crenças legítimas, o mesmo ocorre com o critério de estabilidade da crença²³. Quem nega que crenças em milagres e no criacionismo, por exemplo, não são tão estáveis quanto crenças no nascer do sol ou no poder nutritivo do pão, para muitos? Que ambas as crenças têm uma base empírica parece inegável, pois, por exemplo, dos sobreviventes de desastres, diz-se, ‘eles foram objetos do milagre do mesmo ser que criou os céus e a terra que agora se observa’. Dessa forma, uma crença pode ter uma base empírica, ou seja, ter uma conexão com um fato, mas isso não lhe garante legitimidade. Esses critérios podem ser necessários, mas com certeza não são suficientes. Outra observação acerca da citação acima concerne à ideia segundo a qual crenças oriundas da educação não são em si mesmas nem legítimas nem ilegítimas, pois, por exemplo, muitos dos que acreditaram no geocentrismo, assim como aqueles que acreditam no heliocentrismo têm tais crenças oriundas da educação e, dessa forma, a educação pode ser uma fonte tanto de crenças legítimas quanto de ilegítimas.

Dissemos no início desse tópico que a crença, para ser dita legítima, tem que estar livre de dúvidas e incertezas. Vimos também que tanto a probabilidade quanto o conhecimento não garantem esse critério à crença legítima, no primeiro caso pelo fato de que ela está aquém e, no segundo, por não estar no escopo da crença. Logo, tendo apenas o conhecimento, a probabilidade e a prova como níveis de certeza nos raciocínios,

²³ Há diferenças significativas entre crenças estáveis e crenças oriundas de experiências uniformes e constantes. Em geral, a maioria das crenças de um sujeito é estável, das mais certas as mais quiméricas. É possível ter uma crença estável quase que em tudo – as crendices populares são um bom exemplo disso. É claro que as crenças oriundas de experiências uniformes são estáveis, mas elas não passam a ser legítimas por isso, elas se tornam legítimas por sua origem. Em outros termos, ser estável é uma condição apenas necessária, mas jamais suficiente à crença legítima. É esse, pois, o erro que Sousa parece ter cometido: colocar o necessário como suficiente.

conclui-se que as crenças só podem ser legítimas se tiverem o estatuto da prova. Dessa forma, a crença legítima que buscamos na epistemologia de Hume corresponde à prova e não à probabilidade ou ao conhecimento.

O conceito de prova, sendo decorrente de raciocínios causais livres de dúvida e incertezas, servirá de modelo para as crenças legítimas e, mais precisamente, será o estatuto que iremos lhes conferir. Ele será o grau máximo que nossas crenças poderão atingir na filosofia humeana, e apesar de injustificáveis racionalmente, elas estarão livres de dúvidas. Sendo assim, para que uma crença seja considerada legítima em Hume deveremos dar-lhe o estatuto de prova. Mas a pergunta que fica é: como ter certeza de que uma crença tem o estatuto de prova? Até porque “o próprio Hume concede que nem todas as regularidades são confiáveis, e que nem todos costumes são bons costumes. Há regularidades que possuem apenas uma experiência limitada” (SMITH, 2005, p.383). Com efeito, durante milênios se acreditou na intervenção divina e no geocentrismo e, portanto, essas crenças pareciam fora de dúvidas e incertezas. Porém, sabemos que elas não são modelos de crenças legítimas, pois a experiência desautoriza-as. Dessa forma, ao que parece tanto a explicação de Sousa quanto a nossa é igualmente incompleta, pois falta critérios para guiar a experiência. Mas quais seriam essas regras? Eis do que trataremos no próximo tópico.

Antes, porém, de passarmos ao próximo tópico, vale ressaltar que, não obstante a incompletude verificada na explicação de Sousa e também na nossa, a que defendemos até então, no entanto, parece um pouco mais razoável. Isto porque, quando Hume define prova como sendo uma crença causal livre de dúvidas, temos como comparar duas crenças opostas e ver quais delas parecem mais incertas ou certas (mesmo que com critérios equivocados). Já no caso de Sousa, em geral, as crenças, mesmo opostas, têm uma base empírica e, por conseguinte, há um fato em conexão com a crença. E só isso não garante decisões razoáveis sobre crenças opostas. Já o critério de estabilidade (crenças estáveis) tampouco garante decidir-se sobre crenças contrárias e, aliás, pode até tonar a situação ainda mais delicada, pois alguém que tem uma crença estável acerca do geocentrismo, por exemplo, pode desconsiderar outras possibilidades (como o heliocentrismo), simplesmente porque sua crença é demasiadamente estável. Ademais, como comparar crenças estáveis? No nosso caso, buscamos crenças livres de dúvidas e incertezas e não apenas crenças estáveis, pois tanto crenças legítimas quanto ilegítimas podem ser estáveis, porém crenças ilegítimas não podem ser livres de dúvidas e

incertezas, pelo não a partir de critérios objetivos, como os que serão apresentados agora.

3.2 dos critérios normativos das crenças legítimas

Mostraremos neste tópico os critérios normativos destinados a identificar crenças causais livres de dúvida – provas. Iniciaremos apresentando a tese de que todo e qualquer raciocínio causal é descoberto unicamente por meio da experiência. Posto isso, apresentaremos oito regras sobre causa e efeito, isto é, regras gerais para nortear a experiência e, por conseguinte, as crenças e, com isso, identificar aquelas consideradas legítimas. Esta ideia pode ser defendida a partir do seguinte argumento: para se obter uma prova é preciso uma experiência uniforme; para se ter certeza de uma experiência uniforme é preciso de algumas normas; logo para se obter uma prova é preciso de normas, isto é, regras gerais.

Ao que parece, fazer experimentos mentais seria uma boa forma de remediar a falta de experimentos empíricos na hora de se filosofar. Ademais, uma boa forma de se construir uma filosofia consiste em ilustrar ideias com exemplos, assim como o faz Hume em suas obras. Tendo isso em vista, começaremos este tópico com um experimento mental.

Imaginemos o seguinte ambiente: uma farmácia abarrotada de remédios e nela encontra-se um Xamã com um ferimento infeccionado. Partindo do pressuposto de que o Xamã não conhece os fármacos e de que ele não terá ajuda de outrem, como ele deve proceder? O que pode combater a infecção?

Ora, que esse caso envolve raciocinar causalmente parece claro. Ademais, ele parece provar uma tese fundamental na epistemologia de Hume, qual seja: “nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, tanto as causas que o produziram como os efeitos que surgirão dele; nem pode nossa razão, sem o auxílio da experiência, jamais tirar uma inferência acerca... de um fato” (HUME, 1999, p.50). Dessa forma, como saber, *a priori*, que determinada embalagem, frasco ou comprimido contém o *poder* de combater a infecção? Pela aparência deles parece impossível, pois, segundo Hume, “não há nada em nenhum objeto, considerado em si mesmo, capaz de nos fornecer uma razão para extrair uma conclusão que o ultrapasse” (HUME, 2009, p.172). Por meio

só de raciocínios lógico-matemáticos, isto é, demonstrativos, também não. Afinal, *a priori*, tudo que não implica contradição é possível. Raciocinar *a priori* nesse contexto significa tentar entender o mundo, nesse caso, os fármacos, e suas relações sem o concurso da experiência. Essa forma de colocar a questão, no entanto, já mostra o contrassenso que é essa possibilidade: pensar as relações factuais sem recorrer-se aos próprios fatos (experiência). Deste modo, só há uma forma de resolver esse impasse: por meio da experiência. Sobre isto, diz Hume:

Ousarei afirmar, como proposição geral, que não admite exceção, que o conhecimento desta relação [causal] não se obtém, em nenhum caso, por raciocínios *a priori*, porém nasce inteiramente da experiência quando vemos que quaisquer objetos particulares estão constantemente conjuntados entre si (HUME, 1999, p.49-50).

É da experiência e da observação que se derivam as crenças causais, ou mais precisamente, é a conjunção constante entre dois fatos distintos que faz a mente, ao ter a percepção (ideias ou impressão) de um, inferir o outro como causa ou efeito, como vimos no primeiro capítulo dessa dissertação. A base para todo raciocínio causal é a experiência, pois é a partir dela que se chega a crenças fundamentais, como aquelas que nos permitem identificar substâncias nutritivas, e também a crenças supérfluas, como no caso de proferir mantras. Em outras palavras, “a ideia de causa e efeito é derivada da experiência, que, ao nos apresentar certos objetos em conjunções constantes, habitua-nos a tal ponto a considerá-los nessa relação que só com uma sensível violência somos capazes de concebê-los em uma relação diferente” (HUME, 2009, p.158).

Quando um determinado objeto se revela completamente novo e estranho, é improvável descobrir, antes de observar seu efeito, qual será essa consequência (Cf. HUME, 1999, p.50). É certo que podemos, por meio de analogias²⁴, tentar inferir os prováveis efeitos, mas nenhum deles será mais plausível que os demais. Só após observá-lo é que podemos afirmar com alguma certeza o que ele é capaz de fazer. Se isso é verdade

²⁴ A analogia é uma fonte de crenças, pois ela é utilizada normalmente em casos mais raros, complexos e distantes da experiência. A analogia é uma tentativa de buscar semelhanças em coisas diferentes a fim de, em alguns casos, tentar justificar uma pela outra e, em outros casos, para tentar explicar o que se tenta provar. Dessa forma, sendo a analogia uma espécie de comparação de coisas distintas, devemos notar que quanto maior for a semelhança, mais forte será a analogia, e quanto menos parecidas, mais fraca. Em todo caso, devemos ter sempre em mente que uma analogia não serve como prova, como justificativa para algum argumento. Assim, quando tentar-se provar a existência ou mesmo o *modus operandi* de algo que não seja os tridimensionais, por exemplo, por meio de analogias, devemos rejeitá-las, pois não há nada como tal que a experiência possa garantir. (Cf. Diálogos sobre a Religião Natural, Hume, 2005).

para um fato qualquer, não é menos verdade para todos os fatos que se comportam do mesmo modo: *causalmente*. É apenas a partir da experiência que podemos passar das percepções presentes em direção às ausentes. Sem a conjunção constante entre o remédio e a cura não poderíamos saber que haveria tal ligação. Eis por que o Xamã não consegue saber qual fármaco deve tomar, mesmo sabendo que entre os vários lá existentes, alguns poderiam debelar sua infecção. E, para ele, todos podem, *a priori*, servir, então como se daria a decisão?

Se for perguntado “qual é o fundamento de todos os nossos raciocínios e conclusões sobre essa relação[causal]? Pode-se replicar numa palavra: a experiência” (HUME, 1999, p.53). Sendo assim, não há questão que envolva causalidade que não deva ter uma base experimental e isto implica também que ela deve ser julgada a partir dessa experiência. Em outras palavras, “a experiência é, em última análise, o fundamento de nossa inferência e conclusão” (HUME, 1999, p.62 nota). Alguém que nunca operou um computador não saberá *conectar-se* à internet; alguém que nunca comeu um vatapá não *conseguirá* nem descobrir seu sabor nem como é feito; alguém que nunca viu um anti-inflamatório não *saberá* para que serve (isto tudo pressupondo que não se tenha nenhuma informação extra sobre os casos, apenas eles em sua primeira aparição).

Sem a experiência não é possível determinar causas e efeitos. As consequências decorrentes disso são enormes, sobretudo, para algumas áreas como a superstição popular, a teologia e para grande parte da metafísica²⁵. Isso porque elas estão repletas de raciocínios causais que excedem a autoridade da experiência (Teologia utiliza raciocínios experimentais para questões não experimentais) ou são formados de forma frouxa (como na superstição)²⁶. Se os raciocínios causais têm uma base na experiência, então deve ser a ela que devemos retornar para julgá-los. Com efeito, se se tem dúvidas sobre se o fogo emite calor, deve-se retornar a ele para reforçar ou não a crença nesta união, pois, se não

²⁵ No próximo e último tópico dessa dissertação iremos avaliar as crenças em milagres a partir do método desenvolvido aqui a fim de saber se elas suportam as exigências requeridas aos raciocínios causais legítimos.

²⁶ Além de tais questões não obedecerem a autoridade da experiência, elas ainda são completamente dispensáveis na vida, diferentemente de outras crenças mais fundamentais como: a crença no mundo externo, em outras mentes, e na gravitação, por exemplo. Dessa forma, não há como comparar a legitimidade de algumas crenças causais, como as que sustentam as ciências da natureza, com crenças em matéria de religião, por exemplo. Esse seria mais um critério que distingue crenças legítimas das ilegítimas: sua importância prática.

é possível descobrir *a priori* o poder do fogo, não será após experimentá-lo que a imaginação (ou a razão) excederá a autoridade da experiência sobre o caso.

Portanto, *a priori* não é possível raciocinar causalmente²⁷; logo, os raciocínios causais não são (não tem uma base) *a priori*. Um raciocínio experimental deve ser julgado com base experimental; os raciocínios causais são experimentais; logo, eles devem ser julgados com uma base experimental. Ao se exigir que todos os raciocínios causais tenham uma base experimental, torna-se possível estudá-los e, assim, saber se eles têm uma base firme, frouxa ou mesmo inexistente e, portanto, se são realmente causais, isto é, legítimos ou não.

Hume parece deixar essa tese bem clara na seguinte afirmação: “é unicamente a experiência que nos ensina a natureza e os limites da causa e do efeito e permite-nos inferir a existência de um objeto partindo de um outro” (HUME, 1999, p.154). Dessa forma, o fato de as crenças causais serem apenas aprendidas na experiência, isso a torna a única referência para se identificar a validade de tais raciocínios (crenças). Assim, se uma crença é causal, ela deve ser passível de testes empíricos (seja para justificá-la ou falseá-la).

Vimos, no tópico anterior, que o estatuto que buscamos para as crenças legítimas é o de *prova*, e sabemos que uma prova é um raciocínio causal livre de dúvidas e incertezas e que uma experiência uniforme equivale a uma prova (Cf. HUME, 1999, p.115). Portanto, devemos buscar experiências uniformes como fundamento das crenças legítimas, isto é, as crenças legítimas devem ser balizadas por este tipo de experiência. Isto porque “nas conclusões que se baseiam numa experiência infalível, espera[-se] o evento com o máximo grau de segurança e considera a experiência passada uma *prova* completa da existência futura deste evento” (HUME, 1999, p.111).

A pesar de parecer claro o significado de uma experiência uniforme ou infalível, podemos identificá-la de maneira equivocada e assim gerar crenças só aparentemente causais, legítima. Para o senso comum e até mesmo para muitos pensadores até um tempo atrás (séc. XV) não restava dúvida de que o sol *se movia* ao redor da Terra (geocentrismo),

²⁷ O Xamã pode raciocinar sobre os fármacos de forma *a priori*, embora dificilmente tenha êxito. Mas ele não poderia se já não tivesse a certeza dessa crença experimental, pois, por hipótese, se eliminarmos todas as crenças causais, o mundo e suas relações seriam indiferentes, visto que não teríamos a ideia de causalidade. É nesse último sentido que convém afirmar a impossibilidade *a priori* de um raciocínio causal.

essa crença é, de alguma forma, “corroborada” por experiências diárias; alguns acreditam que, da mesma forma que os astros (estrelas e planetas)²⁸ *influenciam* o campo gravitacional uns dos outros, eles *influenciam* também no destino dos animais humanos, e esta crença seria “confirmada” diariamente pelos profissionais da área (astrólogos) e, sobretudo, pelos leitores de mapas astrais. Além disso, a crença acerca do uso e desuso e da *transmissão* de caracteres adquiridos defendido por Lamarck para explicar a evolução, pode ser aferida toda vez que um filhote de girafa, por exemplo, *nascer* com um pescoço levemente maior. Todas estas crenças podem, com algum esforço, ser confirmadas por experiências, mas, como diz Hume, “embora a experiência seja o nosso único guia no raciocínio sobre as questões de fato, deve-se reconhecer que este guia não é totalmente infalível e que, em alguns casos, pode conduzir-nos a erros” (HUME, 1999, p.110) Dessa forma, faz-se necessário algo mais do que a experiência, por assim dizer, bruta para se chegar a crenças confiáveis e legítimas. Assim, cabe-nos agora apresentar as regras gerais para se julgar sobre causa e efeito, isto é, para balizar a experiência e, assim, poder identificar de fato experiências uniformes, isto é, provas.

No primeiro capítulo dessa dissertação, apresentamos as três primeiras regras (chamadas naquela ocasião de elementos da causalidade) que, aliás, foram fundamentais para entender a base do conceito de causalidade. As três primeiras regras exigem contiguidade, anterioridade da causa e conjunção constante. Vimos que sem uma dessas regras é impossível estabelecer uma relação causal. A primeira regra diz: “a causa e o efeito têm de ser contíguos no espaço e no tempo” (HUME, 2009, p.207). Se a fumaça não se encontrasse contígua tanto no mesmo espaço quanto no tempo ao fogo, ela não seria associada a ele, o mesmo vale para os demais casos que envolva causalidade. A contiguidade é um elemento essencial à causalidade, pois ela indica uma primeira delimitação. Ela, por exemplo, evita que busquemos a causa de uma queda na rede elétrica aqui na UFPB lá no Japão. Quanto mais próximos no espaço e tempo forem os fatos distintos, mais fácil será a identificação da união entre eles. Outra regra essencial, porém, não suficiente à causalidade é a seguinte: “a causa tem de ser anterior ao efeito” (HUME, 2009, p.207). Esta regra estabelece uma posição temporal entre os fatos distintos e exige uma sequência temporal. Antes dela, tanto a fumaça poderia causar o fogo, como o

²⁸ Um universo, aliás, demasiado simplório visto que, além de planetas e estrelas (que são classificados nas mais variadas formas), há cometas, asteroides, luas, galáxias, quasares, buracos negros, matéria escura, energia escura etc.

contrário e, pior, poderiam permanecer alternando essa posição temporal a todo momento. Uma vez estabelecida, podemos descartar algumas possibilidades na hora de estabelecer uma causalidade. Estas regras, no entanto, são insuficientes para conferir um mínimo de certeza nos raciocínios causais, afinal, um fato pode ser contíguo e anterior a outro sem ser considerado sua causa. A terceira regra torna o problema mais interessante ao restringir esse tipo de raciocínio ao considerar que: “tem de haver uma união constante entre a causa e o efeito. É, sobretudo, essa qualidade que constitui a relação” (HUME, 2009, p.207). Agora, não basta que os fatos sejam contíguos e um anterior ao outro, eles também têm que se apresentar de forma constante, isto é, um fato deve *sempre* acompanhar outro. Quando isso acontece, temos uma relação causal estabelecida. Um fato pode ser contíguo, anterior a outro e não ser sua causa. Além disso, fatos podem, além de obedecer às duas primeiras regras, se apresentar em conjunção (constante) e não ser considerados em causalidade, a exemplo da mutação genética e da evolução. Apesar da conjunção constante ser uma regra necessária à causalidade, ela também não é tão fácil de ser, criteriosamente, estabelecida, pois se fosse, encontrar provas seria algo fácil, banal, o que não é o caso, pois podemos inferir erroneamente conjunções que não são constantes como sendo constantes ou que são constantes como não sendo, é o caso do exemplo acima.

A conjunção constante já foi identificada como a principal fonte de geração de crenças, pois sempre que se identifica uma união constante entre dois fatos, mesmo que erroneamente, uma crença se estabelece, exatamente pelo grau superior de experiências concordantes, como visto no tópico anterior. Dessa forma, tanto as crenças legítimas quanto as ilegítimas possuem uma base na experiência, sendo uma certa e a outra equivocada. Assim, o objetivo das demais regras consiste em oferecer critérios normativos para se identificar crenças comprovadamente justificadas, isto é, que há experiências criteriosas que confirmam a conjunção constante entre os fatos que se acredita estarem em união, em causalidade. Dessa forma, pressupõe-se que, havendo uma conjunção constante devidamente confirmada, tem-se aí uma crença legítima.

A quarta regra ou princípio apresentado por Hume, diz: “a mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito jamais surge senão da mesma causa” (HUME, 2009, p.207). Essa é uma regra geral, ela não aponta para essa ou aquela causa particular, mas apenas diz que se são causais, são também necessárias (necessárias no sentido

físico)²⁹. Partindo dela, podemos eliminar os casos em que as mesmas causas produzem efeitos diversos, ou melhor, que ora produz um ora produz outro sem modificar-se. Podemos, com isso, eliminar o acaso. Se há realmente uma união entre o fogo e o calor, então o calor não pode ser produzido senão pelo fogo³⁰. No caso do Xamã, por exemplo, se ele conhecesse apenas um entre os inúmeros antibióticos presentes na farmácia, ele poderia tomá-lo e esperar o efeito desejado, sem hesitar. “Esse princípio nós derivamos da experiência, e é a fonte da maior parte de nossos raciocínios” (HUME, 2009, p.207), diz Hume. E apesar de não poder ser justificado racionalmente, a experiência nos autoriza a usá-lo como um verdadeiro critério desde tipo de raciocínio. Apesar desta regra fazer algumas delimitações, ela é demasiada geral para garantir certezas particulares, até porque ela pode levar a erros, haja vista que muitos ao presenciarem um único caso isolado, o estendem aos demais jamais vistos e esperam deles o mesmo efeito, seja esse caso observado criteriosamente ou não. Dessa forma, devemos entendê-la de forma genérica e quando tivermos com um caso particular devemos analisá-lo cuidadosamente a fim de saber se ele emitiu de fato aquele efeito observado outrora ou foi apenas um engano. O que ela garante é: se um determinado objeto se resultou de outro, então ele sempre será causado por aquele, caso a experiência seja repetida e o resultado seja diferente, essa regra garante que a experiência passada na qual a crença se baseia foi feita de forma descuidada, frouxa. Mas caso o experimento seja feito de forma criteriosa, podemos afirmar, mesmo

²⁹ O artigo *Epistemologia da modalidade em David Hume*, de Desidério Murcho, traz uma distinção interessante entre tipos de necessidades lógicas, física e metafísica. Diz ele sobre isso: “a necessidade lógica (...): uma proposição P é logicamente necessária se e somente se ou 1) é um teorema ou um axioma da lógica (clássica ou não), ou 2) é uma verdade analítica” por exemplo, $A \vee \neg A$ e Todos os objetos verdes têm cor. Sobre necessidade física ele diz: “uma proposição P é fisicamente necessária se e só se 1) é uma verdade física ou 2) é uma consequência lógica de uma verdade física. É fácil de ver que a noção de necessidade física não coincide com a noção de necessidade lógica. Por exemplo, a proposição expressa pela frase ‘nenhum objecto viaja mais depressa do que a luz’ não é logicamente necessária, mas é fisicamente necessária”. Por fim, a necessidade metafísica é contraposta à física, diz ele que: “a diferença entre necessidade física e metafísica compreende-se mais claramente se admitirmos a existência de situações contrafactuais com leis físicas diferentes das actuais; numa dessas situações a frase ‘nenhum objecto viaja mais depressa do que a luz’ seria falsa: alguns objectos viajariam mais depressa do que a luz, uma vez que as leis da física seriam diferentes. Admitida a possibilidade desta situação contrafactual, segue-se que a frase ‘todos os objectos viajam mais depressa do que a luz’ seria fisicamente necessária, mas metafisicamente contingente” (1997, p. 444) em outras palavras, a diferença entre necessidade física e metafísica está em que uma advém do que a experiência oferece e a outra do que a experiência poderia oferecer. Dessa forma, quando falamos em relações causais necessárias, não é jamais no sentido lógico nem no metafísico, mas sim no sentido físico, como aqui apresentado. (Cf. Revista Filosófica de Coimbra - n° 12, 1997).

³⁰ As próximas regras irão delimitar mais essa e apresentar respostas aos casos que parecem refutá-la.

que com alguma dúvida, que ele realmente tem determinado poder. Os erros, nesse caso, são causados pela semelhança, que será o principal ponto das duas próximas regras.

A quinta regra diz: “quando diversos objetos diferentes produzem o mesmo efeito, isso deve se dar por meio de alguma qualidade que descobrimos ser comum a todos eles” (HUME, 2009, p.207), isto é, algo semelhante a eles. Quando Hume fala em objetos diferentes, podemos entender tanto a diferença técnica quanto a superficial ou aparente. Assim, por exemplo, os diferentes tipos de analgésicos em comprimidos possuem uma diferença técnica, enquanto o mesmo em gotas e em comprimidos (sólido e líquidos) possuem, nesse aspecto, uma diferença superficial. Dessa forma, quando se observar vários objetos distintos produzindo o mesmo efeito devemos, ao invés de acreditar em causas diferentes para efeitos semelhantes, supor que eles são derivados de causas comuns. Dessa forma, sempre que for descoberta uma semelhança entre os inúmeros casos diferentes na produção de um efeito determinado, devemos atribuir essa semelhança à causalidade. Essa regra ajuda-nos a não multiplicar as causas além do necessário para se ter uma explicação razoável³¹.

Essa regra, juntamente com a conjunção constante, torna a investigação um pouco menos embaraçada, pois quando se observar vários objetos produzindo o mesmo efeito constantemente, podemos seguramente acreditar que eles são derivados de algo em comum e, dessa forma, podemos até colocá-los em um grupo, por exemplo, dos alucinógenos, das estrelas, das bactérias etc. Mas se objetos distintos podem produzir

³¹ Monteiro diz em seu artigo *Parcimônia e desígnio* que “para David Hume e sua filosofia (a sua ‘ciência do homem’), a simplicidade serve como um poderoso critério de escolha entre teorias” (1984, p.150). Uma teoria simples, nesse caso, é aquela que requer sempre um número menor de causas para explicar um fenômeno. Para tentar prová-la, ele mostra uma passagem do *Tratado* na qual Hume, ao discutir os princípios que constituem as causas dos sentimentos morais, diz: “é absurdo imaginar que, em cada caso particular, esses sentimentos se produzam por uma qualidade original e uma constituição primitiva. Pois, como o número de nossos deveres é, por assim dizer, infinito, é impossível que nossos instintos originais se estendam a cada um deles e, desde nossa primeira infância, imprimam na mente humana toda essa multiplicidade de preceitos contidos nos mais completos sistemas éticos”. Posto isso, Monteiro diz que essa rejeição se baseia no princípio da parcimônia, que pode ser resumindo com a continuação dessa mesma passagem do *Tratado*: “essa maneira de proceder não é conforme às máximas que normalmente conduzem a natureza, onde uns poucos princípios produzem toda aquela variedade que observamos no universo, e tudo é realizado da maneira mais fácil e simples”. E conclui ele dizendo que “é necessário, portanto, reduzir o número desses impulsos primários e encontrar alguns princípios mais gerais que fundamentem todas as nossas noções morais” (HUME, 2009, p.513). Monteiro conclui a partir daí que “na ciência da moral como na filosofia natural, na filosofia humeana como na ciência copernicana ou newtoniana, toda explicação que multiplicar as causas sem necessidade jamais pode ser considerada aceitáveis” (1984, p. 150).

efeitos semelhantes, o contrário não é menos verdade, isto é, que objetos semelhantes podem produzir efeitos diversos.

A sexta regra diz: “a diferença entre os efeitos de dois objetos semelhantes deve proceder da particularidade pela qual eles diferem” (HUME, 2009, p.207). Quando Hume fala em objetos semelhantes, podemos entender também essa assertiva de duas formas: uma superficial ou aparente, do tipo, baleias e tubarões são semelhantes; e outra forma mais técnica ou complexa, do tipo, sangues de humanos são semelhantes. Baleias e tubarões possuem tantas diferenças quanto morcegos e aves, e apenas uma análise superficial poderia colocá-los como semelhantes: as baleias têm ossos, são mamíferos, apresentam uma história evolutiva completamente diferente e são muito maiores do que os tubarões que possuem cartilagem e são peixes, por exemplo. Já o caso do sangue é muito mais complexo e apenas um exame mais cuidadoso pode revelar a diferença entre eles. Posto isso, a regra diz: se objetos semelhantes causam efeitos distintos, esses objetos se diferenciam exatamente por essa diferença, isto é, a semelhança acaba exatamente nesse ponto. Assim, ao se observar dois casos parecidos e os dois apresentarem efeitos diferentes, não devemos violar a quarta regra, que diz que o mesmo efeito não surge senão da mesma causa, mas devemos, seguindo a sexta regra, supor que os dois casos são semelhantes apenas aparentemente e que o efeito resultou de causas diferentes. Mas, como explicar quando os efeitos ora aumentam ora diminuem?

A sétima regra apresentada por Hume tenta explicar a questão acima, pois, diz ela: “quando um objeto aumenta ou diminui com o aumento ou a diminuição de sua causa, deve ser visto como um efeito composto, derivado da união dos diversos efeitos diferentes, resultantes das diversas partes diferentes da causa” (HUME, 2009, p.207). Sem fermento a massa do bolo não cresce, com cinco gramas quase nada muda, com vinte ter-se-á um crescimento mais significativo até colocar quarenta ou cinquenta gramas e ter-se um bolo padrão. Esse tipo de caso, no qual há uma gradação do efeito, nos garante mais uma prova da quarta regra – mesmas causas, mesmos efeitos –, pois é possível observar, de forma criteriosa, desde os primeiros sinais do aparecimento do efeito até sua mais viva aparição. Essa regra nos ensina que, quando observarmos um caso que outrora produzia um efeito forte e visível e agora o produz de maneira pálidas, devemos supor uma diminuição da força da causa e não que ela, sem motivos, pode deixar de produzir seu efeito. A diminuição de um provoca uma diminuição no outro e vice-versa e, ao que parece, todas as questões causais obedecem essa regra, isto é, todas são compostas, são

gradativas. Com efeito, da gravitação à nutrição, do eletromagnetismo à cosmética, todas são passíveis de variações, haja vista que, ao aumentar a causa, o efeito também sofre esse aumento. Devemos, no entanto, ter cuidado ao não levar essa regra à risca e supor, por exemplo, que tomando um antibiótico a cada seis horas durante uma semana os riscos de uma infecção diminuem, então se for tomado dois a cada três horas os riscos diminuem proporcionalmente. Algumas causas quando são maximizadas ou minimizadas até um certo grau, elas se modificam e, por conseguinte, o efeito também sofre essa mudança. No caso dos fármacos, o que os diferencia dos venenos é exatamente sua dosagem; a água aquecida até um certo ponto torna-se vapor, esfriada até um certo grau, torna-se gelo; ovos de jacarés expostos até uma certa temperatura gera jacarés fêmeas, acima disso, gera machos etc. Em linhas gerais, podemos afirmar: quando o efeito muda, em grau ou qualidade, é porque a causa mudou e vice e versa.

Mas, finalmente, os casos cumulativos, como exemplo, o excesso de exposição solar e o câncer de pele, podem ser explicados pela regra acima? Ao que parece, sim, porque quando Hume fala que o aumento ou diminuição da causa faz o efeito também sofrer essa variação podemos entender isto de três formas: seja aumentando a duração de tempo da causa ou a força dela ou mesmo as duas coisas. Sabemos que exposição ao sol todos os dias ao amanhecer por alguns minutos é até recomendável, já ao meio-dia é algo nocivo, da mesma forma como a permanência durante várias horas ao dia (sem proteção). Algumas causas, por mais fortes que sejam, jamais produzirão seus efeitos se não houver tempo suficiente para tal, e, em alguns casos, quanto menor a força da causa mais tempo é necessário para produzir o efeito desejado e o contrário também é verdade. Porém, há casos em que apenas a força certa no tempo certo pode gerar o efeito esperado, como o colisor de partículas no CERN (Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire). Nesse caso, se os ímãs não forem fortes o suficiente as partículas subatômicas não atingirão a velocidade próxima à da luz, mas se não houver tempo suficiente para a força dos ímãs fazerem as partículas percorrerem todo o equipamento por algum tempo, o resultado não acontece, ou seja, não haverá colisões fortes o suficiente para o resultado esperado.

A oitava e última regra apresentada por Hume diz: “um objeto que existe durante algum tempo em toda sua perfeição sem produzir um efeito não será a única causa desse efeito, requerendo o auxílio de algum outro princípio que possa promover sua influência e operação” (HUME, 2009, p.208). Esta regra tem o objetivo de explicar os casos em que algo que não produzia um efeito, passou a produzi-lo. Se alguns ovos são colocados em

um galpão por algum tempo e se uns derem origem a aves e outros, não, então devemos supor outras causas responsáveis pelas novas aves, no caso, que eles estavam fecundados e que foram chocados, por exemplo. Se duas espécies de animais convivem em harmonia durante décadas e uma hora essa relação se desfaz, deve haver outra ou outras causas responsáveis pelo ocorrido. Se um morto simplesmente voltasse à vida, este seria um efeito que necessitaria de uma causa (e as causas aceitáveis teriam que ser passíveis de verificação, afinal, é unicamente a partir da experiência que chegamos a esse tipo de raciocínio). Apesar de Hume não deixar claro, essa regra exige um controle das condições nas quais as experiências ocorrem. Se um objeto passou a produzir algo inesperado, então devemos, aplicando a quarta regra, identificar a causa e, para isso, é preciso ter o controle sobre as condições, para somente assim, tentar isolar a causa extra responsável pelo fato das que são supérfluas. Em outras palavras, essa regra diz que alguns efeitos necessitam de mais de uma causa. Não basta que os pulmões estejam lá para ser acometido por um câncer, é preciso haver também predisposições genéticas, alguns fatores ambientais juntamente com um comportamento pouco saudável³².

Antes de concluir este capítulo, vale ressaltar como essas regras gerais são formadas. Diz Hume sobre isso que elas “se formam segundo a natureza de nosso entendimento, e conforme nossa experiência da operação deste nos juízos que formamos acerca dos objetos” (HUME, 2009, p.182). Isto é, formamo-las a partir da observação do funcionamento de nosso próprio entendimento quando ele está elaborando seus juízos, raciocínios causais, a partir da experiência dos objetos. Em outras palavras, a forma como nossos raciocínios experimentais são formados pelo entendimento é esquematizada e corrigida, eliminando algumas tendências naturais da mente que podem levar a erros, e, a partir disso, é possível elaborar regras gerais para guiar os raciocínios futuros. Por exemplo, a partir da experiência tanto do nosso entendimento e dos objetos

aprendemos a distinguir as circunstâncias acidentais das causas eficientes. Quando descobrimos que um efeito pode ser produzido sem a ocorrência de alguma circunstância particular, concluímos que essa circunstância não faz parte da causa eficiente, por mais frequente que seja sua conjunção com ela (HUME, 2009, p.182).

³² Com algum esforço é possível derivar a lei da inércia dessa regra. Diz essa lei que todo corpo continua em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em uma linha reta, a menos que seja forçado a mudar aquele estado por forças aplicadas sobre ele. Ora, se um corpo permanece inalterado (em movimento ou repouso) até ser atingido por alguma força estranha a ele, então ele não é a única causa dessa mudança, tal como a regra prevê. Vale notar, no entanto, que a regra apresentada por Hume é mais abrangente, não se limitando a movimentos retilíneos e uniformes de corpos como a lei o faz.

São essas as oito regras apresentadas para se julgar a relação de causa e efeito. Ademais, se elas são de fato suficientes para bem guiar os raciocínios e, assim, garantir todo tipo de crenças legítimas, como Hume o supôs, isso não importa³³. O que realmente deve ser ressaltado aqui é que Hume não apenas mostrou que há meios de se chegar a crenças legítimas, e que essas regras podem garantir tais tipos de crença, mas que ele também diz que são essas regras “pelas quais devemos regular nosso juízo sobre causa e efeito” (HUME, 2009, p.182). E antes disso, são elas que podem garantir experiências uniformes. Para tentar deixar tudo isso mais claro, iremos aplicar essas regras a um caso do qual ninguém pretende duvidar seriamente que não seja um bom exemplo de crença legítimas: gravitação.

Assim, suspenda um objeto qualquer, solte-o e deixe-o cair livremente. Aqui encontramos claramente uma *contiguidade* tanto no tempo quanto no espaço entre os fatos, além de uma *sucessão* entre eles, se o repetimos algumas vezes teremos uma *conjunção constante* provando que as causas são *necessárias*. Se se mudar de objeto e ele continuar a cair é porque há algo em *comum* entre eles, neste caso, a massa. Se caso algum objeto semelhante ao outro permanecer no ar após ser solto é porque há algo nele que o *difere* dos demais, por exemplo, possuir asas. Se a queda dos vários objetos varia (na velocidade), essa *variação* pode ser descoberta na causa: ou o objeto foi lançado ao invés de ser solto ou é porque possui mais massa. Por fim, se o objeto ao chegar ao chão lá *permanecer*, só outras causas podem explicar sua remoção. Dessa forma, as oito regras confirmam que a crença na gravitação é legítima, isto é, que há experiências uniformes garantindo-a. Todavia, se elas são suficientes para elaborar uma teoria como a

³³ O fato de não afirmarmos categoricamente que esses critérios garantem todas as crenças legítimas possíveis não torna essa resposta insatisfatória, pois parece que avançamos alguns passos em relação a busca das crenças legítimas, pelo menos em comparação a resposta dada por Sousa, pois no caso dele, como decidir entre duas crenças opostas, porém estáveis e com uma base na experiência? Se alguém tem uma crença forte e estável acerca do criacionismo, ela se torna, por isso, legítima, e mais, invalidaria a evolução por seleção natural? No nosso caso, há critérios objetivos para se decidir entre crenças opostas: o que faz a crença na seleção natural ser legítima não é sua estabilidade, mas ela obedecer ou não à regras objetivas que garantam livrá-las de dúvidas e incertezas. Continuamos exigindo a estabilidade da crença, mesmo esse critério trazendo poucas garantias epistêmicas, mas fomos além na medida em que determinamos também a experiência juntamente com as oito regras gerais. Dessa forma, caberia encontrar crenças claramente legítimas, mas que destoariam dos critérios aqui utilizados. E mesmo que tal contraexemplo fosse encontrado, o que é perfeitamente possível, os critérios aqui utilizados não seriam invalidados, pois continuariam sendo condições necessárias. O que precisaria ser feito, nesse caso, seria elaborar outras regras gerais complementares para se julgar sobre causa e efeito como exemplo, exigir que as crenças sejam passíveis de falsificação e o teste duplo cego. O que Hume fez foi elaborar oito regras que talvez tivessem servido para suas investigações, mas que depois dele precisariam ser melhoradas e mesmo acrescidas.

gravitacional, ainda não sabemos, mas podemos afirmar que uma crença ilegítima dificilmente poderia passar por todas elas, isto é, que elas permitam o assentimento de experiências irregulares como sendo regulares.

Hume ressalta ainda que

Todas as regras dessa natureza são muito fáceis de inventar, mas extremamente difíceis de aplicar. Na natureza, todo o fenômeno é composto e modificado por tantas circunstâncias diferentes que, para chegarmos ao ponto decisivo, devemos separar dele cuidadosamente tudo o que é supérfluo e investigar, por meio de novos experimentos, se cada circunstância particular do primeiro experimento lhe era essencial (HUME, 2009, p.208).

Finalmente, vimos que para se obter uma prova é preciso de uma experiência uniforme; para se ter certeza de uma experiência uniforme é preciso de algumas normas; logo para se obter uma prova é preciso de normas, isto é, regras gerais. No entanto, uma questão ainda nos persegue: será que esses critérios (experiências e regras gerais) conseguem barrar crenças ilegítimas? Se crenças ilegítimas conseguirem driblar essas regras, então não teremos avançado desde o capítulo precedente. Por isso, tentaremos mostrar no próximo tópico se as regras apresentadas aqui são razoáveis ou não, colocando-as a prova a partir da força das crenças em milagres. Por que crenças em milagres? Porque elas são os melhores exemplos, caso possam ser confirmadas, de que a experiência pode ser modificada e que, portanto, os mesmos efeitos nem sempre seguem das mesmas causas.

3.3 dos milagres ou das crenças ilegítimas

Neste último tópico da dissertação, abordaremos as crenças em milagres a partir dos critérios usados no tópico precedente a fim de saber se tais crenças podem ser ditas legítimas ou não. Dessa forma, teremos duas possibilidades: ou os critérios usados para julgar crenças confirmam a legitimidade de milagres, e então teremos que assumir que tais critérios são demasiados falhos ao dar conta da natureza dos milagres – uma vez que são contrários à experiência. Ou, então, os critérios usados para julgar crenças não permitirão conferir um estatuto de legitimidade aos milagres, e assim teremos uma base razoável para julgar crenças legítimas. Defenderemos, a partir dos textos de Hume, esta segunda hipótese com o seguinte argumento: uma crença para ser dita legítima tem que

ter o estatuto de prova, a crença em milagre jamais poderá ser uma prova, logo, a crença em milagre jamais poderá ser dita legítima.

Para tal, iniciaremos com a definição de milagre dada por Hume, em seguida analisaremos dois casos ditos milagrosos. Feito isso, tentaremos mostrar as inconsistências de tais crenças das mais variadas formas.

Hume, na seção X da *Investigação* intitulada *Dos milagres*, afirma que “um milagre é uma violação das leis da natureza”³⁴ (HUME, 1999, p.114) e um pouco mais à frente, na mesma seção, ele é mais específico ao considerar que “um milagre pode definir-se estritamente deste modo: *é a transgressão de uma lei da natureza pela volição particular da Divindade ou pela interposição de algum agente invisível*”³⁵ (HUME, 1999, p.115 nota). Ora, o filósofo afirma que se algo acontece de acordo com as leis naturais não se trata de milagre. Assim, não é um milagre que uma pedra lançada em um lago *caia e provoque* ondas, da mesma forma que não é um milagre que uma pena e uma bola de ferro *caiam* na *mesma* velocidade na ausência de gravidade. Para que haja um milagre, é preciso que as leis da natureza sejam violadas, como nos seguintes exemplos: que alguém controlasse os astros celestes com sua vontade; que alguém extinguisse o vírus da AIDS sem uso de fármacos; que uma pessoa obesa entrasse em uma academia e após algumas horas saísse de lá com mais massa magra do que massa gorda. Esses, portanto, seriam verdadeiros exemplos de milagres. Mas por que Hume exige, em sua definição, a figura da divindade para existência de um milagre? Há pelo menos duas hipóteses para tal. Primeiramente porque, culturalmente, os religiosos atribuem essas violações de leis naturais, ou milagres, ao Ser de suas predileções religiosas. E, segunda, porque, mesmo nesses casos, Hume continua supondo que as causas e os feitos são sempre necessários e, por isso, toda causa tem que ter um efeito, e, nesse caso, o milagre

³⁴ Anice L. Araújo faz uma observação interessante sobre essa definição em *O problema dos milagres em Hume*, diz ela que “a definição de milagre sustentada por Hume está de acordo com a definição comum da época. Ele não pretende oferecer nada novo em relação à ordem metafísica do mundo no que diz respeito à violação da ordem visível da natureza, quer apenas fornecer um argumento contra os milagres históricos, e não os milagres testemunhados diretamente, e o faz de uma definição já conhecida em sua época” (2005, p.162).

³⁵ Outra observação importante feita por Anice L. Araújo é: “essa segunda definição acrescenta à primeira um conceito importante: a noção de um agente invisível. Ao postular um agente invisível, haveria quem pudesse intervir nas leis da natureza, provocando assim um milagre, o que de fato possibilitaria a ocorrência deste. Contudo, Hume tem um argumento bastante preciso contra a existência de tal agente” (2005, p.163). Esse argumento foi apresentado no primeiro capítulo dessa dissertação, a saber: “tal ser não passa de um amálgama de ideias arbitrariamente elevadas a níveis sobre-humanos”.

aparece como efeito da vontade do divino. Nas duas hipóteses, o importante é que: não faz sentido falar de milagres fora da esfera da religião ou da figura de Deus. Isso porque se os milagres não fossem causados por Deus (questão ontológica), as religiões perderiam sentido; e se fosse negado o milagre à vontade de Deus (questão epistemológica), as religiões nem mesmo existiriam, pois elas estão fundadas em crenças milagrosas em seus respectivos Deuses. Hume exige, pois, a figura de Deus para a ocorrência de um milagre porque não faria sentido falar de milagre fora desse contexto e também porque apenas Deus poderia ser a causa de um milagre.

Analisaremos agora a definição de milagres à luz de dois relatos ditos milagrosos. Mostraremos que ela está de acordo com os casos relatados e, depois, poderemos analisar não mais a definição, e sim a natureza de tal crença e se é possível lhe conferir legitimidade.

O primeiro exemplo dito milagroso concerne à vida de Cristo que não só é, por si só, um milagre, mas está repleta deles. Inicia-se pela sua própria concepção: gerado em uma virgem pelo Espírito Santo (Mateus 1: 23). Isto é, para uma gravidez que se sabe necessitar da troca de material genético entre homem e mulher foi dispensado o material genético do homem pelo (material genético?) do Espírito Santo. Nesse caso, temos pelo menos quatro milagres: 1) uma virgem engravidar, 2) a virgem prescindir do material genético de um homem, 3) o fato de ela ter sido “fecundada(?)” pelo Espírito Santo, 4) e, depois de tudo isso, gerar um Deus. Uma vez ocorrido esse grande milagre, o nascimento de Emanuel, o Cristo, outros menores foram realizados por ele, como exemplo, curar cegos com sua saliva (João 9: 6) e fazer um paralisado andar com o poder de suas palavras (Mateus 9:6). Ou seja, ele conseguiu fazer com que uma saliva tivesse o poder de reestabelecer a visão, algo jamais visto e sem qualquer explicação aparente; regenerou a lesão cerebral ou medular de um paralisado simplesmente pela força da palavra. Mas não só o nascimento e a vida de Cristo foram repletos de milagres, seus últimos dias na Terra também foi o maior deles, já que após três dias da morte de Cristo/Deus, um anjo desceu do céu e anunciou sua ressurreição (Mateus 28: 2). Neste último caso, ele passou três longos dias com o cérebro e o coração mortos e, mesmo assim, não só voltou à vida, mas não teve qualquer lesão cerebral pela falta de oxigenação.

O segundo exemplo dito milagroso refere-se a dois episódios diferentes, porém com o mesmo objeto: o Sol. O primeiro é um relato bíblico o qual informa que Deus

ordenou que o Sol e a Lua parassem e ambos pararam por quase um dia inteiro (Josué 10:12-13). O segundo caso é o milagre de Fátima. Tal milagre foi anunciado a três crianças pela Virgem Maria e no dia 13 de outubro de 1917, em Fátima, Portugal, ao meio-dia, setenta mil pessoas presenciaram o Sol girar e ameaçar cair. Este foi uma prova de que a Virgem Maria realmente tinha aparecido às crianças³⁶. Esses dois casos não só estão de acordo com a definição humeana de milagre, mas são bons exemplos deles. O primeiro não só faz com o que a força gravitacional de rotação e translação da Terra seja interrompida, como torna essa transgressão sem qualquer efeito desastroso sobre Terra, a tudo que há nela e, mesmo, ao sistema solar. Além, é claro, de inverter o heliocentrismo pelo geocentrismo! No segundo caso, acontece algo parecido, pois o Sol se movimenta e não causa qualquer perturbação no sistema solar.

Posto isso, cabe agora avaliar se tais casos são passíveis de legitimidade, isto é, se eles passam pelos critérios normativos para definir crenças legítimas (experiência e regras gerais). Investigaremos a referida questão de dois modos: um direto e outro indireto, ou seja, no primeiro caso, como se os milagres fossem presenciados diretamente por nós; e, no segundo, por meio de relatos de outrem³⁷.

Iniciaremos o modo direto com o caso da vida de Cristo. Suponhamos que partimos do dia da concepção de Jesus até a sua ressurreição presenciando tudo o que foi relatado nos livros. Estamos lá quando o anjo Gabriel anuncia que a virgem Maria está grávida do Espírito Santo. Porém, como saber se este caso pode garantir legitimidade a uma crença oriunda dele? O primeiro critério, a experiência, parece ter sido cumprido, mesmo podendo ser questionado se a presença do anjo não passou de uma alucinação coletiva, por exemplo; mas e quanto à gravidez e às regras gerais? O caso, por ser singular, não passa pela conjunção constante, terceira regra, e, por conseguinte, não atende à quarta regra, que diz que as mesmas causas sempre produzem os mesmos efeitos, pois, nesse caso, o mesmo efeito (gravidez) não foi produzido pela mesma causa (troca de material genético entre homem e mulher). Ademais, a quinta regra diz que quando diversos objetos diferentes produzem o mesmo efeito deve haver algo em comum entre eles. Assim, o que haveria de comum entre o Espírito Santo e um homem para que houvesse uma fecundação

³⁶ Cf. <http://www.deuslovult.org/2009/05/19/milagre-de-fatima-jornal-o-seculo>

³⁷ Hume em seus textos oferece apenas argumentos contra casos de milagres relatados por outrem. Ele não traz argumentos dirigidos à hipótese de se presenciar um, apesar de que os argumentos contra os testemunhos milagrosos servirem, de alguma forma, para explicar uma possível experiência de um evento milagroso.

sem contato sexual? Dessa forma, parece claro que tal caso presenciado não poderia ser dito legítimo, pois colide com algumas das regras gerais. Mas e quanto aos demais casos? Vejamos outro exemplo: estamos ao lado de um cego de nascença avistado por Jesus que, para mostrar sua divindade, cospe na terra, faz da saliva lodo e unta os olhos do enfermo e pede para que ele se lave. Logo após, o cego enxerga pela primeira vez. Outro dia, ao lado de um paralítico presenciamos Jesus dizer-lhe: ‘levanta-te, toma a tua cama, e vai para tua casa’; e sua vontade é feita. Como duvidar de tais experiências? Apesar de nenhum delas, isoladamente, passarem pelas regras gerais, todas elas juntas não seriam uma prova de que o Cristo realmente conseguia violar as leis quando só ele tinha a saliva e a palavra com poder de curar enfermidades? E se esses casos parecem ainda duvidosos para quem os presenciou, o que dizer, então, de ele ressuscitar três dias após sua morte? Ora, em três dias, a parada de circulação sanguínea juntamente com os resíduos metabólicos que não foram excretados pelo sangue provocam a morte celular e, por conseguinte, dos órgãos. Esse processo pode ser agravado ainda pelas condições externas como temperatura, umidade, insetos e a condição do corpo, e no caso de Cristo, ele estava todo cortado facilitando, assim, a decomposição. No entanto, mesmo presenciando sua *via crucis* e o ressurgimento do reino dos mortos após três dias, não haveria como duvidar de sua natureza divina. Exceto, é claro, se questionamos não o que achamos que presenciamos, mas a veracidade de cada laço causal, isto é, se cada causa e cada efeito realmente eram como pareciam ser.

Assim, presenciar diretamente casos milagrosos, como os da vida de Cristo, pode ser, para muitos, uma prova incontestada da natureza divina do Cristo e, com efeito, de seus milagres na Terra. Com efeito, se acreditamos nas curas do cego e do paralítico, isto é, se supomos que elas ocorreram de fato por causa de Jesus e não por outras causas, mesmo assim elas esbarram nas referidas regras gerais, pois são violações de leis naturais, haja vista que mudam o ciclo natural das coisas e, portanto, estão em desarmonia com o que preconiza tais regras. Poder-se-ia objetar aqui que isso seria um indicativo de que as regras gerais não contemplam toda crença legítima. O que seria falso em razão da natureza da crença legítima: um raciocínio causal livre de dúvidas e incertezas balizado por experiências uniformes (prova). Mas, antes disso, é possível mostrar que essas experiências, *prima facie*, indubitáveis podem ser enganosas, por exemplo, investigando o último mês antes da gravidez da Virgem; se ela realmente não teve qualquer contato com algum homem; um exame genético para saber se Jesus possuía um genoma igual ou

não a todos os homens; caso se confirmasse sua natureza demasiada humana, realizar um teste com todos os homens que tiveram contato com a Virgem no mês anterior à concepção para eliminar as dúvidas sobre a origem da sua concepção. No que se refere às curas, convém saber se realmente os enfermos eram enfermos, se eles não teriam feito algum outro tratamento antes, se realmente foi a saliva e a palavra que os fizeram sanar e não alguma outra substância. Já no caso da ressurreição, deve-se investigar se o Cristo realmente tinha morrido, pois ele poderia ter apenas desmaiado ou entrado em coma e sido dado como morto; se ele não teve cuidados após a suposta morte; se realmente foi ele que tinha se reerguido no terceiro dia. E mesmo que todas essas questões e outras possíveis fossem respondidas satisfatoriamente, o máximo que a prudência de um cético poderia garantir à questão é que não é possível identificar as causas de tal caso, isto porque um milagre não se legitima pela ignorância de sua causa, pelo contrário, exige-se esse conhecimento como requisito necessário à sua legitimidade – só confirmando, se fosse o caso, a interferência divina que o milagre poderia ser dito legítimo. Ademais, além da ignorância de uma causa não garantir o milagre³⁸, sua possível causa, por ser de natureza invisível (vontade da divindade ou de algum agente invisível – como dito na definição) retira o tema da experiência e, com efeito, o torna ilegítimo, visto não ser mais possível aplicá-los aos critérios normativos (experiência e regras gerais).

No caso de se presenciar um caso dito milagroso é prudente investigar cada laço dito causal em questão antes de dá-lo como certo. Por analogia, suponhamos que um mágico faça seus truques a uma tribo indígena isolada da civilização. O mágico não diz que faz truques de magia, diz apenas que tem o poder de ler mentes e de se teletransportar e ao descobrir os naipes das cartas após serem retiradas e embaralhadas de acordo com a vontade do participante e ao entrar em uma caixa, sumir e aparecer em outro lugar. Nesse caso, convém indagar: quem duvidaria, nesse contexto, dos poderes sobrenaturais do mágico? E, mesmo que fosse pedido para ele repetir à exaustão cada truque, dificilmente algo mudaria se o mágico não revelasse que, na verdade, aquelas experiências nada mais

³⁸ É comum atribuir milagres a erros de diagnósticos médicos, por exemplo, tais enganos, aliás, são fontes infundáveis de “milagres”. Acredita-se quando um médico diagnostica algo grave, mas não se acredita quando seu diagnóstico é revisto e mostrado equivocado, ou seja, acredita-se no médico quando ele provavelmente errou, mas não quando ele reconhece o erro, pois, em geral, se prefere acreditar que a doença foi extirpada pela vontade do divino a acreditar que ela nunca existiu. Na verdade, não só os pacientes comentem esses equívocos, muitas vezes os próprios médicos, por ignorar a causa do seu próprio erro ou da cura do paciente, terminam por corroborar a superstição alheia, devido à sua autoridade.

são do que truques, ou em outros termos, que as verdadeiras causas são ocultadas dando a aparência de algo inexplicável³⁹. É por isso que não se deve dar como milagroso alguma experiência pelo simples fato de não se ter uma explicação para ela. Isso significa que a ignorância da verdadeira causa não torna o caso fonte de crenças legítimas.

Hume apresenta outro argumento não menos contundente ao afirmar que “um milagre é uma violação das leis da natureza; e como uma experiência constante e inalterável estabeleceu estas leis, a prova contra o milagre, devido à própria natureza do fato, é tão completa como qualquer argumento da natureza que se possa imaginar” (HUME, 1999, p.115). Ou seja, o milagre será sempre contrário às leis estabelecidas por experiências uniformes e isso o torna improvável e, mais que isso, impossível de ser legitimado⁴⁰, pois como poderíamos dar o estatuto de prova (que é um raciocínio que nasce de experiências inalteráveis), portanto, de crença legítima, a um fato contrário à própria prova⁴¹? Um fato dito milagroso é exatamente o oposto de uma prova; trata-se, aliás, de uma provável violação dessa prova. Se algo acontece no fluxo natural das coisas, isso não implica em milagre. Assim, que os homens morram (mesmo que com boa saúde), que o Sol emita calor, que a falta de oxigênio leve à morte, nada disso é contra a natureza. Quando o contrário acontece, teríamos aí uma violação e, portanto, um milagre. Posto isso, Hume afirma que,

³⁹ É basicamente isso que caracteriza um truque de magia: ocultar o segredo, que é a causa, fazendo com que a experiência (truque) pareça surpreendente. A surpresa e a admiração se escondem atrás do truque, do segredo, tanto é assim que, uma vez descoberto o truque, a causa, a magia já não surpreende nem causa perplexidade a quem presencia. Vale ressaltar que a analogia não pretende comparar Jesus com um mágico, mas sim de comparar milagres a truques de mágicas no que se refere à causa oculta.

⁴⁰ Poder-se-ia perguntar: se um milagre é impossível de ser legitimado é também impossível que ele ocorra? Devemos separar a questão em duas: uma parte epistemológica e a outra ontológica. A condição de legitimidade é puramente epistemológica, já a condição de possibilidade de um milagre ocorrer é estritamente ontológica. Sobre isso Hume diz: “peço que se considerem as ressalvas que faço aqui, quando afirmo que nenhum milagre jamais pode ser provado [questão epistemológica], de modo que seja o fundamento de um sistema religioso. Assevero, por outro lado, que seria possível haver milagres ou violações do curso ordinário da natureza [questão ontológica], levando-nos a admitir uma prova do testemunho humano; embora, talvez, seja impossível deparar com semelhante milagre em todos os anais da história” (HUME, 1999, p.126).

⁴¹ Maia Neto em *A influência de Locke no ceticismo religioso de Hume em ‘dos milagres’*, diz que esse argumento pode ser chamado de argumento *a priori* contra milagre, cito: “ao chamar a experiência regular de causas e efeitos de ‘prova’ e não de ‘probabilidade’, Hume pode apresentar seu argumento *a priori* contra a crença em milagres, os quais, por definição, são contrários à experiência regular de causa e efeito” (2011 p.502). Esse argumento *a priori*, no entanto, parece inconsistente com tudo o que defendemos até aqui. Além da nota acima, podemos ainda argumentar que não existe relação causal impossível, portanto, um milagre não é impossível, ele é apenas improvável. O argumento “*a priori*” seria empregado mais adequadamente se fosse referente à possibilidade de legitimação de um relato ou mesmo de uma experiência de caso milagroso. Deve-se separar crença, crença legítima e um fato possível.

deve haver uma experiência uniforme contra todo evento miraculoso, senão o evento não mereceria essa denominação. E, como uma experiência uniforme equivale a uma prova, há aqui uma *prova* direta e completa, tirada da natureza fática contra a existência de um milagre; uma tal prova não pode ser destruída nem o milagre fazer-se crível senão por meio de uma prova oposta que lhe seja superior (HUME, 1999, p.115).

Aplicando esse raciocínio à vida de Cristo, todas as experiências observadas aparentemente milagrosas são assim chamadas por serem contrárias às experiências uniformes, sendo, portanto, também contrárias às provas, às crenças legítimas. Dessa forma, mesmo os casos presenciados devem ser analisados com cuidado em razão de sua natureza singular. Tais experiências milagrosas, para serem consideradas legítimas, dentro da epistemologia humeana, deveriam ser balizadas por experiências uniformes a seu favor e que fossem também superiores às experiências opostas. Nesse caso, deveria haver não apenas a cura de *um* cego com saliva, mas a cura de dezenas deles, de preferência, sem qualquer malogro; o mesmo vale para a gravidez misteriosa e a ressurreição. E mesmo se isso fosse o caso, ainda assim seria possível questionar fortemente os casos por sua natureza contrária. Assim, por exemplo, se fosse analisada a composição da saliva (se ela tivesse algum princípio ativo, aí estaria a explicação, caso não tivesse, o enigma continuaria), da mesma forma como se faz no caso supracitado do mágico. Não se deve dar como certo algo que não é explicado e, mais que isso, que é contrário à própria uniformidade da experiência.

Mas, visto que muitos poucos presenciaram um milagre, pelo menos, os que sustentam as grandes religiões, como os da vida de Cristo, que só por suposição pressupomos presenciá-la, vamos ao segundo modo, indireto, derivados de relatos ou testemunhas que é onde a vida de Cristo realmente se encontra. Aqui analisaremos o relato do milagre de Fátima e o bíblico no qual o Sol é seu objeto, e como já os apresentamos, mostraremos quatro motivos, elencados por Hume, pelos quais devemos suspeitar deles e de outros testemunhos de milagres.

A primeira refutação contra os milagres oriundos de testemunhos decorre das circunstâncias que envolvem a própria origem dos relatos que são, em geral, duvidosas. Diz Hume sobre isso:

não se pode encontrar em toda a história nenhum milagre [1] testificado por número suficiente de homens de tão indubitável bom senso, educação e instrução que nos assegurassem contra todo logro de sua

parte; [2] de tão indubitável integridade que os pusesse fora de qualquer suspeita de querer enganar os outros; [3] de tal crédito e de tal reputação aos olhos dos homens que perderiam muito se fossem descobertos em alguma falsidade; e, ao mesmo tempo, [4] testificando fatos realizados de um modo tão público e numa parte do mundo tão famosa que seria inevitável a descoberta da falsidade; todas essas circunstâncias são necessárias para fornecer-nos completa segurança no testemunho humano (HUME, 1999, p.116).

Dessa forma, Hume apresenta em seu primeiro argumento quatro pontos que deveriam ser exigidos para se ter um mínimo de confiança no que é relatado. No primeiro caso, apesar do relato de Fátima ter sido presenciado por setenta mil pessoas, não é possível saber de suas instruções; no segundo caso, não dá para saber da integridade de todos nem da maioria; em terceiro, o que eles perderiam se fossem descobertos mentirosos ou, nos melhores dos casos, que estavam enganados? E, por fim, tudo isso foi visto em um local distante dos grandes centros, dificultando sua averiguação.

O segundo argumento contra os milagres oriundos de testemunhos concerne a denúncia das paixões e da imaginação que subvertem a reflexão. Vimos, no decorrer dessa dissertação, que o evento mais comum também é o mais provável e que quando há experiências conflitantes subtraímos as menores das maiores e o que restar é o que chamamos de evidência. Além disso, fazemos dos objetos que tivemos experiências modelos para aqueles dos quais não tivemos, caso sejam semelhantes. Essas regras, no entanto, são completamente esquecidas em casos de milagres e prodígios e o motivo é que, segundo Hume, “a paixão da *surpresa* e da *admiração*, resultantes dos milagres, é uma emoção agradável que produz uma tendência sensível para que acreditemos nos eventos dos quais derivam” (HUME, 1999, p.116). Ora, foi visto no tópico acerca das várias causas das crenças como se dá a influência das paixões no processo de formação de crença. Da mesma forma, lá indicamos como a surpresa e admiração que acompanham os relatos miraculosos vivificam as ideias de tais relatos a tal ponto que as torna semelhantes às inferências que extraímos das experiências. Além disso, com frequência, aqueles mais céticos “podem não ter, e geralmente não têm, argumentos suficientes para debater seu testemunho” (HUME, 1999, p.117). A explicação para toda essa imprudência natural é que “a eloquência, no seu mais alto grau, sobrepuja a razão e a reflexão; mas como ela se dirige inteiramente à fantasia ou aos afetos, cativa os ouvintes condescendentes e subjuga seu entendimento” (HUME, 1999, p.117). Por fim, relatos extraordinários e miraculosos produzem prazer não só em quem ouve e presencia, mas também em quem os conta, por isso eles se espalham com tanta facilidade.

O terceiro argumento contra os milagres oriundos de testemunhos é derivado do primeiro e diz que a ignorância é uma fonte abundante de milagres. Hume considera que “os relatos sobrenaturais proliferam principalmente entre as nações ignorantes e bárbaras” e, por isso, “constitui forte suspeita contra eles” e mesmo nos casos de tais relatos se encontrarem nas grandes cidades de gente esclarecida admite-se que “alguns destes relatos, decorre do fato de tê-los recebido de ancestrais ignorantes e bárbaros, que os transmitiram com a sanção e a autoridade invioláveis que sempre acompanham as opiniões recebidas” (HUME, 1999, p.117-8). A Bíblia sagrada está repleta desses casos e, aliás, ela própria é um bom exemplo disso: os milagres de Deus se davam sempre em lugares remotos e para poucas pessoas; o mesmo ocorre no caso dos relatos milagrosos da vida de Jesus que eram casos isolados, em lugares remotos para, em geral, carpinteiros e pescadores que, em sua maioria, eram pessoas simples. E assim como Hume supõe, a Bíblia e seus relatos foram cultivados em terras incultas e pelas mãos de homens de poder. Uma pequena prova de tudo isso é que nos tempos bíblicos os milagres, dos mais simples aos mais extraordinários, eram abundantes e hoje eles praticamente sumiram e mesmo os poucos relatos advêm de terras distantes, como supôs Hume, e não de universidades, de grandes centros metropolitanos ou da NASA ou do CERN, por exemplo⁴².

O quarto argumento contra os milagres oriundos de testemunhos é que não há relato, por mais forte que seja, que não possa ser contradito por outros testemunhos superiores e, antes disso, pela própria experiência (um dos critérios normativos para crenças legítimas). No caso do milagre de Fátima, ainda que fosse verdade que setenta mil pessoas tivessem presenciado o Sol se mover, haveria todo o resto do mundo ignorando tal fato. E não se pode nem supor um descuido do resto do mundo para o ocorrido, porque caso o Sol se movesse, ele destruiria todo o sistema solar e não haveria qualquer pessoa na Terra para presenciar tamanho desastre. Nesse caso, há, contra o suposto número de setenta mil pessoas, todo o resto da população da Terra desautorizando esse suposto ocorrido. E não só os testemunhos, a própria experiência mostra essa

⁴² Como salienta Fred Wilson em *The logic of probabilities in Hume's argument against miracles*, confirmando Hume, “milagres são relatados em eras de credulidade e superstição, não na era das ciências” (Volume XV Nº 2 p.262). Tanto parece isso ser verdade que atualmente a definição de milagre e, por conseguinte, os relatos de milagres se modificaram muito. Milagre, hoje, pode ser definido como o acontecimento de algo considerado bom por meio de algo ruim. Por exemplo, em desastres nos quais há milhares de mortes e alguns sobrevivem dizem que os sobreviventes são milagres vivos. Os milagres relatados a cada dia se resumem mais a conquistas pessoais. Não há mais dilúvios, ressurreições, concepções milagrosas, “extensão da vida humana a quase mil anos”, libertação de escravos “mediante os mais surpreendentes e inimagináveis prodígios” (Cf. HUME, 1999, P.128).

impossibilidade devido às consequências supracitadas. O mesmo vale para o relato bíblico no qual Deus ordena que o Sol e a Lua parem e eles pararam prologando o dia, Porém, como sabemos que é a Terra que gira em torno do Sol e não o contrário, a interrupção de sua rotação provocaria, devido à lei da inércia, em toda a Terra, o desabamento de todas as coisas construídas e dos oceanos em uma só direção, provocando tsunamis e desabamentos em massa, semelhantes ao que acontece quando há terremotos. Acerca disso, diz Hume:

Em resumo, portanto, parece que jamais qualquer espécie de testemunho a favor de um milagre tem chegado a ser provável, e muito menos uma prova; e que, mesmo supondo que chegasse a ser uma prova, seria oposta, por outra prova, derivada da própria natureza do fato que tentaria estabelecer. Porquanto apenas a experiência confere autoridade ao testemunho humano, e é ainda a experiência que nos assegura a respeito das leis da natureza. Portanto, quando estas duas espécies de experiências são contrárias, resta-nos o recurso de subtrair uma da outra e aceitar uma opinião, tendendo para um dos dois lados, com a segurança originada do resto (HUME, 1999, p.125-6).

Assim, por exemplo, no caso do milagre de Fátima, apesar de ser improvável que setenta mil pessoas estejam mentindo, ou que tenham tido uma alucinação coletiva ou mesmo que nunca houve esse tanto de gente, e que esse número foi uma invenção de quem a passou adiante, mesmo assim, tudo isso é muito mais provável do que uma violação nas leis naturais ou que as demais pessoas do planeta estivessem alucinadas no momento do fenômeno e, por isso, não tivessem presenciado o fato. Ou seja, se os testemunhos a favor do milagre são fortes, os que lhe são contrários são infinitamente mais fortes e, como já vimos no decorrer dessa dissertação, em casos de experiências conflitantes devemos subtrair as maiores das menores e o que restar é a evidência, isto é a base para uma crença forte. Ademais, como diz Hume, “a velhacaria e a leviandade humana são fenômenos tão normais, que prefiro acreditar que os eventos mais extraordinários tenham aí sua origem, a admitir uma violação tão marcante das leis da natureza” (HUME, 1999, p.127).

Esses quatro argumentos, além de negar a legitimidade dos testemunhos em milagres, também explicam muitas de suas fontes, isto é, explica porque tais relatos se fazem críveis, mas não legítimos. Porém, antes de concluirmos, cabe mais um argumento contra o que poderia ser chamado de a exclusão do lado mais improvável ou do lado mais miraculoso.

Um milagre, por ser contrário à experiência, deve ser aceito apenas nos casos em que sua falsidade for ainda mais miraculosa do que o fato que pretende estabelecer. No caso de Fátima, a falsidade de tal milagre seria que o Sol na verdade não se moveu ou que o resto da população não percebeu tamanho fenômeno, porque ele não ocorreu. Qual desses lados é mais improvável ou miraculoso: as leis naturais terem sido violadas ou tal caso não passar de uma mentira ou engano coletivo? Ao rejeitar o mais improvável, que será sempre o milagre devido à sua própria natureza, resta-nos o lado oposto: do engano coletivo ou da mentira e de qualquer outra explicação que não seja a violação das leis naturais. O que leva a essa conclusão é a autoridade da experiência, isto é, os raciocínios com estatuto de prova oriundos de experiências invioláveis e uniformes. Ainda sobre isso, diz Hume: “peso um milagre contra o outro e, de acordo com a superioridade que descobro... rejeito sempre o milagre maior. Se a falsidade de seu testemunho fosse ainda mais miraculosa que o evento que relata, agora e somente agora, pode pretender orientar minha crença...” (HUME, 1999, p.115). Antes, porém, de um milagre poder ser razoável, Hume ainda diz que “mesmo neste caso há mútua destruição de argumentos, e o argumento mais forte nos dá apenas uma segurança proporcional ao grau da força depois da dedução da força inferior” (HUME, 1999, p.115). Isto é, mesmo que a negação de um milagre fosse ainda mais miraculosa do que sua ocorrência, a força da crença que restaria seria igual ao resultado da subtração da maior da menor, o que, neste caso, seria extremamente baixa e, portanto, não seria legítima.

Por fim, vimos que os critérios usados para julgar crenças legítimas não confirmam a legitimidade de milagres, e, assim, não teremos que assumir que tais critérios são demasiados falhos em face da natureza dos milagres – contrário à experiência. Por outro lado, vimos que os critérios usados para julgar crenças legítimas não permitem conferir um estatuto de legitimidade aos milagres, e, então, temos uma base razoável para julgar crenças legítimas. Em suma, uma crença para ser dita legítima tem que ter o estatuto de prova. Ora, a crença em milagre jamais poderá ser uma prova, pois é contrária à própria prova. Logo, a crença em milagre jamais poderá ser dita legítima.

Conclusão

Este trabalho teve como objetivo apresentar, problematizar e responder a seguinte questão: como são possíveis crenças legítimas na epistemologia de David Hume? Ora, vimos que as crenças as quais nos limitamos são as designadas de causais que também foram chamadas de raciocínios causais e até de raciocínios prováveis. Tais raciocínios, demasiados abrangentes, como visto, passaram a ser considerados prováveis por, basicamente, dois motivos. Primeiro, eles perderam o elemento da conexão necessária, isto é, não havia mais uma ligação necessária unindo os fatos distintos, como a fumaça e o fogo, por exemplo. Assim, o que existem, para Hume, são tão somente conjunções constantes entre os fatos. A necessidade que Hume depois volta a pressupor como elemento da causalidade não é mais lógica, mas sim uma necessidade física resultante de uma determinação da mente que se habitua com os fatos em conjunções constantes. O segundo motivo é que tais raciocínios passam do escopo da razão dedutiva ou analítica a um instinto sensível à repetição chamado hábito. Quando Hume destrona a razão da função que sempre lhe foi atribuída, os raciocínios causais deixam de ser demonstráveis, evidentes, pois só a razão dedutiva, responsáveis pelas relações de ideias, pode garantir este estatuto de demonstrabilidade aos raciocínios, já as crenças causais não fazem parte de seu escopo.

Esse foi o primeiro problema levantado na apresentação dos conceitos centrais da epistemologia de Hume. O que era entendido como passível de conhecimento, isto é, de ser demonstrável, – os raciocínios causais – passou a ter o estatuto de crença oriunda de um instinto sensível à repetição. Mas a problemática não se encerra aqui, pois quando começamos a analisar o conceito de crença, o problema se complexifica.

A crença, para Hume, não é mais que um sentimento, uma sensação, ou seja, algo que nasce da nossa maneira de sentir. Dessa forma, as crenças são semelhantes aos sentimentos de alegria e tristeza, por exemplo. Ela não é uma ideia em si, apesar de a ideia de algo ser uma parte essencial da crença. Ademais, toda ideia deve ser concebida de uma maneira particular para gerar crença. Assim, é correto dizer que a crença é uma percepção mais forte e vívida. Em geral, o que distingue uma crença de uma ficção, por exemplo, é a força e vivacidade que a primeira tem em detrimento da última.

Não obstante tudo isso, vimos ainda que há inúmeros mecanismos de formação de crenças, mormente, ilegítimas, como a credulidade, a educação, a imaginação, as paixões e outros. Em consequência disso, chegamos ao âmago do problema: raciocínios causais são questões prováveis que adquirem estatuto de crença, os quais envolvem um sentimento e não mais um conhecimento. Em vista disso, defender não só a possibilidade de crenças legítimas, mas mostrar como elas são possíveis se tornou uma necessidade se não quisermos permanecer imersos em um anarquismo epistemológico, como muitos, erroneamente, acusam existir na epistemologia humeana.

Tentamos sair dessa aporia, primeiramente, mostrando que há duas etapas distintas na investigação acerca da crença; uma diz respeito à análise propriamente dita dos mecanismos de formação de crença, uma questão, em geral, de natureza descritiva (essa parte se refere aos dois primeiros capítulos dessa dissertação); a outra se refere à dimensão normativa (essa parte diz respeito ao terceiro capítulo dessa dissertação). Ou seja, iniciamos mostrando como as crenças se formam, feito isso, o passo seguinte consistiu em buscar critérios para julgar sua legitimidade. Assim, foi preciso estabelecer a distinção entre o processo pelo qual as crenças são formadas e o processo pelo qual elas são julgadas. Com efeito, um outro ponto importante para sairmos do impasse acima consistiu em distinguir crença de crença legítima e de descrença.

Distinguir a crença da descrença, ou, em outros termos, a crença da incredulidade, não foi difícil, pois a crença será sempre uma percepção assentida com mais força. Vimos que crenças são inevitáveis e que há vários mecanismos necessários à sua formação. A facilidade com que as crenças se estabelecem não significa que elas sejam incorrigíveis. Os seres humanos são demasiados crédulos, isso é verdade, mas isso não os condena à irracionalidade. Para mostrar isso, foi preciso distinguir entre crenças de crenças legítimas ou, mais precisamente, crenças ilegítimas de legítima. Hume, no entanto, não deixa essa distinção tão clara como acontece no caso da distinção entre crença e descrença.

Para fazer essa diferenciação, buscamos mostrar, inicialmente, que há crenças mais confiáveis que outras, essas, ademais, são encontradas nas ciências empíricas, porém não só, pois muitas das crenças mais fundamentais da vida dos animais humanos e não humanos possuem também um nível de confiança elevado (o fogo queima, alimentos nutrem). Feito isso, buscamos distinguir as crenças acidentais ou ilegítimas das consideradas legítimas, separando-as em seus níveis de certezas, mais precisamente,

tentamos destacar aquelas livres de dúvidas e incertezas. Essas foram consideradas legítimas.

A essas crenças, ou raciocínios causais livres de dúvidas e incertezas, foi dado o estatuto de prova. Prova é o conceito que Hume atribui a tais raciocínios. Para uma crença causal chegar a esse nível foi preciso dar dois passos: o primeiro consistiu em mostrar que essas crenças nascem de experiências uniformes e inalteráveis; o segundo em como se chega ou se garante esse tipo de experiência. Ademais, indicamos muitos exemplos de experiências uniformes e inalteráveis e, por conseguinte, de provas. E isso foi feito com dois objetivos: primeiramente mostrar que essa questão não está além ou mesmo aquém das experiências diárias, isto é, que ela não está deslocada da realidade; em seguida, como decorrência desse fato, indicamos que esse tipo de experiência – uniforme e inalterável – é possível e, mais que isso, que é bastante comum. Logo após, identificamos os dois critérios normativos necessários para se julgar crenças: o primeiro é a própria experiência e o segundo concerne às oito regras gerais apresentadas por Hume.

Com efeito, no momento em que exigimos, como critério normativo, que todo e qualquer raciocínio causal passe pela autoridade da experiência se quiser ser considerado legítimo, nos termos exigidos pela epistemologia humeana, eliminamos imediatamente a teologia natural, a superstição popular e até mesmo grande parte da metafísica, isto porque tais áreas do conhecimento estão repletas de raciocínios causais que escapam a toda e qualquer experiência rigorosa. Isso fica claro na teologia que busca explicar desde a criação dos Céus e da Terra até as conquistas e derrotas pessoais dos seus crédulos. Assim, mesmo tais explicações, todas claramente partindo de raciocínios causais – Deus *criou* os homens, destruiu Sodoma e Gomorra; Ele não *salvará* a alma imortal daquele que não O aceitar como seu único salvador –, escapam a toda experiência possível. O mesmo vale para grande parte da metafísica, como é o caso daquela que diz, por exemplo, que só há uma substância e essa é Deus (Spinoza); daquela que afirma: a alma está ligada ao corpo pela glândula pineal (Descartes); ou ainda a que defende a existência de mônadas (Leibniz) ou de dois mundos, um sensível e outro inteligível (Platão); passando, é claro, por toda metafísica elaborada pela Patrística e Escolástica, as quais têm “seu melhor e mais sólido fundamento a fé e a revelação divina” (HUME, 1999, p.154).

Hume, em seu *Tratado da Natureza Humana*, como vimos, apresenta oito regras gerais e objetivas destinadas a guiar a experiência. Assim, a partir delas é perfeitamente

possível elaborar outras para casos mais específicos e assim extrapolar os próprios textos humeanos, como eles parecem permitir, pois tais regras, como vimos, podem ser estendidas a muitas crenças presentes nas ciências empíricas.

Com efeito, existem dois critérios normativos, experiência e regras gerais, que garantiram experiências uniformes e inalteráveis e também crenças causais livres de dúvidas e incertezas, isto é, provas. Assim, crenças legítimas na epistemologia de Hume são possíveis através do estatuto de prova.

Vale ressaltar ainda que mesmo defendendo que as crenças não são passíveis de justificação racional e mostrando que os conceitos centrais da epistemologia de Hume têm uma conotação demasiada psicológica como o de hábito e o de crença, mesmo assim o caráter epistemológico se fez presente, uma vez que, além de não mais nos limitarmos a apenas descrever os processos pelos quais as crenças são formadas, mostramos também que, apesar de todas essas observações, é possível oferecer critérios normativos para se chegar à crenças legítimas, isto é, crenças livres de dúvidas e incertezas. Assim, o presente trabalho teve tanto um papel descritivos de nossos raciocínios, como também uma função normativa, o que, desse modo, caracteriza o teor epistemológico dessa dissertação.

Por fim, convém indicar que muitas abordagens ficaram de fora dessa pesquisa, pois também poderíamos ter avaliado toda essa problemática à luz das duas principais vertentes da filosofia de Hume, quais sejam, a cética e naturalista. E mais que isso, por via da interpretação naturalista, para a qual nosso trabalho mais tende, poderíamos mostrar como ela se comporta frente às teorias epistemológicas de caráter naturalista contemporâneas. Seria possível nos estender às crenças no mundo externo e no eu. Poderíamos também ter feito um trabalho mais histórico mostrando as influências das tradições escolásticas, racionalista e empirista sobre o pensamento de Hume e mesmo destacar o ponto de vista dos seus críticos no que concerne a esse problema. Enfim, as possibilidades são inúmeras e indicam caminhos para pesquisas futuras.

Referências bibliográficas

- AYER, A. J. **Hume**. São Paulo. Loyola, 2003.
- ARAÚJO, A. L. “o problema dos milagres.” GUIMARÃES, Livia. (Org) **Ensaaios sobre Hume / II Colóquio Hume**. Belo Horizonte: editora Segrac, 2005, p.157-169.
- CRAIG, E. J. **The Mind of God and the Works of Man**. Oxford: Oxford Claredon Press, 1987.
- CHIBENI, Silvio Seno. **Hume e as crenças causais**. Trabalho apresentado nas XVI Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia, Córdoba, Argentina, 2005.
- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. São Paulo. Nova Cultura, 1996.
- FALKENSTEIN, Lorne. Naturalism, Normativity, and Scepticism in Hume's Account of Belief. **Hume Studies** Volume XXIII, Number 1 (April, 1997), p.29-72.
- GORMAN, Michael. Hume's Theory of Belief. **Hume Studies** Volume XIX, Number 1 (April, 1993), p. 89-102.
- GUIMARÃES, Livia. Ceticismo e crença religiosa no Tratado da natureza humana. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 124, Dez./2011, p. 509-528.
- HUME, David. **Diálogos sobre a religião natural**. Lisboa, Portugal. Edições 70, 2005.
- _____. **Enquiries Concerning Human Understanding**. Oxford: Oxford Uni. Press. 1999.
- _____. **Investigação acerca do entendimento humano**. São Paulo. Nova Cultura, 1999.
- _____. **História natural da religião**. São Paulo. UNESP, 2005.
- _____. **Resumo de um tratado da natureza humana**. Porto Alegre. Paraula, 1995.
- _____. **Tratado da natureza humana**. 2 ed. São Paulo. UNESP, 2009.
- _____. **Treatise of Human Nature**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. São Paulo. Abril Cultura. 1973.

MATOS, J. C. M. “o naturalismo de Hume e a epistemologia evolutiva”. GUIMARÃES, Livia. (Org) **Ensaio sobre Hume / II colóquio Hume**. Belo Horizonte: editora Segrac, 2005, p.149-155.

MORRIS, W. E. “Belief, Probability, Normativity” SAUL Traiger. (Ed.) **The Blackwell Guide to Hume’s Treatise**. Blackwell Publishing Ltd, 2006, p.77-94.

MONTEIRO, J. P. **Hume e a epistemologia**. Imprensa nacional/casa da moeda, 1984.

_____. **Novos estudos humeanos**. São Paulo. Discurso Editorial, 2003.

MURCHO, Desidério. Epistemologia da modalidade em David Hume. **Revista Filosófica de Coimbra** - n.º 12 (1997), p. 441-449.

NETO, José. A influência de Locke No Ceticismo Religioso de Hume em ‘Dos Milagres’. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 124, Dez./2011, p. 491-508.

SMITH, Norman Kemp. **The philosophy of David Hume**. Palgrave Macmillan. 2005

SOUSA, Claudiney José de. O problema da crença e da justificação nas epistemologias naturalizadas de David Hume e Alvin Goldman. **Revista eletrônica pro-docência**. UEL. Ed. Nº. 1, Vol. 1, Jan-Jun. 2012.

TÚLIO, Aguiar. **Causalidade e direção do tempo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

WILSON, Fred. The Logic of Probabilities in Hume’s Argument against Miracles. **Hume Studies** Volume XV Number 2.