



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE - ICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCELO DE SOUSA FERREIRA ALVES

O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NO CONHECIMENTO HUMANO
SEGUNDO DAVID HUME

FORTALEZA

2015

MARCELO DE SOUSA FERREIRA ALVES

O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NO CONHECIMENTO HUMANO
SEGUNDO DAVID HUME

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre. Área de concentração: Filosofia da linguagem e do conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Átila Amaral
Brilhante

FORTALEZA
2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- A48p Alves, Marcelo de Sousa Ferreira.
O papel da imaginação no conhecimento humano segundo David Hume / Marcelo de Sousa Ferreira Alves. – 2015.
72 f. : il. color., enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2015.
Área de Concentração: Filosofia do conhecimento.
Orientação: Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante.
- 1.Hume,David,1711-1776.Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais – Crítica e interpretação. 2.Hume,David,1711-1776. Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral – Crítica e interpretação. 3.Complexidade(Filosofia). 4.Hábito(Filosofia). 5.Associação de ideias. 6.Causalidade(Filosofia).
I. Título.

MARCELO DE SOUSA FERREIRA ALVES

O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NO CONHECIMENTO HUMANO
SEGUNDO DAVID HUME

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre. Área de concentração: Filosofia da linguagem e do conhecimento.

Aprovado em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Rita Helena Sousa Ferreira Gomes
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Expresso minha gratidão a Deus que me deu forças para enfrentar as adversidades e a minha família que esteve ao meu lado.

“Ele sacava a caneta e desabava um sistema”.

John Home, a respeito de David Hume

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus pela oportunidade de ter estudado no curso que sempre desejei, a minha mãe (Cícera), irmão (Artur) e pai (Sebastião) que sempre me apoiaram nessa jornada, a minha prima (Naira) pelas conversas reflexivas sobre o texto, aos amigos que fiz nessa vida acadêmica, a minha namorada (Jackceane) aos professores Alexandre Moura, Marcius Aristóteles, Cicero Barroso, Ricardo Almeida e Francisco José pelas aulas e conversas de corredor que foram bastante produtivas para meu desempenho filosófico. Agradecer também ao professor Átila Brilhante, pela orientação dedicada, ao professor Kleber Amora e ao professor Luiz Felipe por suas correções. E por último e não menos importante agradecer à FUNCAP (Fundação Cearense de Apoio à Pesquisa) pelo apoio financeiro.

RESUMO

Esta dissertação aborda a relação da faculdade da imaginação com a formação de crenças e com as outras faculdades como a memória e a razão no pensamento de David Hume. O foco principal da imaginação é o livro I da obra *Tratado da Natureza Humana*, entretanto algumas considerações serão feitas acerca da contribuição da obra *Investigações sobre o Conhecimento Humano* para o assunto aqui abordado. Pretende-se mostrar que, para Hume, a imaginação tem um papel fundamental na formação dos raciocínios sobre o mundo e sobre as ciências empíricas.

Palavras-chave: Ideias complexas. Hábito. David Hume. Associações. Causalidade.

ABSTRACT

This dissertation offers an account of the relation of the faculty of imagination with the formation of belief and with other faculties such as memory and understanding in Hume's thought. The main focus of the investigation is the work *Treatise on Human Nature*, nonetheless some considerations will be made about the contribution of the work *Investigation on Human Understanding* to the topic at stake. This is a work purported to show that the imagination has a fundamental role in the reasoning processes about the world and about the empirical sciences.

Keywords: Complex ideas. Habit. David Hume. Associations. Causality.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 UMA BREVE HISTÓRIA DA IMAGINAÇÃO	12
2.1 O SENTIDO DE IMAGINAÇÃO EM ARISTÓTELES.....	133
2.2 O SENTIDO DE IMAGINAÇÃO EM RENÉ DESCARTES.....	155
2.3 O SENTIDO DE IMAGINAÇÃO EM JOHN LOCKE	188
2.4 O SENTIDO DE IMAGINAÇÃO EM GEORGE BERKELEY.....	212
2.5 OS SENTIDOS DE IMAGINAÇÃO EM DAVID HUME.....	256
3 A IMAGINAÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DAS PERCEPÇÕES HUMANA....	300
3.1 IMPRESSÕES E IDEIAS	311
3.2 O PRINCÍPIO DA SEPARABILIDADE	377
3.3 PRINCÍPIOS ASSOCIATIVOS.....	39
3.4 IDENTIDADE E IMAGINAÇÃO.....	43
4 DA CONEXÃO IMAGÉTICA ENTRE A CAUSA E O EFEITO.....	48
4.1 TIPOS DE RACIOCÍNIOS.....	48
4.2 DE VOLTA AO CONTRAEXEMPLO	55
4.3 A IMAGINAÇÃO E A NOÇÃO DE CRENÇA.....	566
5 RAZÃO E IMAGINAÇÃO.....	611
5.1 O CONCEITO DE RAZÃO EM HUME	611
5.2 ENTRE A IMAGINAÇÃO E A RAZÃO.....	655
5.3 A IMAGINAÇÃO COMO FUNDAMENTO.....	666
6 CONCLUSÃO	69
REFERÊNCIAS.....	722

1 INTRODUÇÃO

O século ao qual David Hume se situava (XVIII) era marcado por uma alta valorização da ciência e da racionalidade como meio de exterminar a ignorância humana acerca da natureza e do convívio em sociedade. Tal século ficou marcado na história como: *o Iluminismo*. Para um filósofo iluminista tratava-se de uma substituição das trevas da ignorância, na qual o fanatismo religioso impedia o progresso de toda uma humanidade, por uma autonomia da própria razão, ou seja, passava-se a ver o mundo de outra forma, uma forma considerada *racional*. Com o destronamento da fé e nomeando a razão como seu mais novo guia, a importância da experimentação, da observação, do método e da investigação no erigir do conhecimento, foram um dos instrumentos fundamentais para seu apogeu. Para alguns filósofos desse período não mais tratava-se apenas da observação do cosmos pensando a sua inteligibilidade, mas sim de obrigá-lo a responder às perguntas postas pela razão, que por sua vez era possuidora de um mecanismo perfeito, se usado adequadamente. Já para outros, o método, ou seja, o meio pelo qual temos acesso aos conhecimentos científicos, não se encontrava no observador, ou melhor, no “sujeito ativo”, mas na própria observação. Sendo assim, por um lado tínhamos o sujeito como não necessitando de observação para seu intento, já, por outro lado, a observação se faz por necessário. Assim, dentre essa discordância, nasce duas correntes gnosiológicas conhecidas como: *racionalismo e empirismo* que em certo ponto discordavam entre si, mas obedeciam ao mesmo propósito: *podemos chegar a conhecimentos verdadeiros e objetivos*, mas havia uma discordância na maneira pela qual adquirimos tais conhecimentos, por um lado chegaríamos aos mesmos pelo mero esforço da razão consigo mesma (racionalismo), e por outro, pela experiência (empirismo).

Embora David Hume tenha nascido em meio ao século das luzes, isso não o faz um iluminista, pois ele é um crítico de seu próprio tempo, onde sua pretensão é de mostrar que é leviano pensar que a experiência ou que a razão sejam possuidoras de tais ilustres cargos que lhe foram designados. Sendo assim, para que possa haver êxito em seu intento, elabora a obra: *Tratado da*

Natureza Humana e, posteriormente, *Investigações Acerca do Entendimento Humano*¹ com a intenção de fazer uma verdadeira ciência do homem, ou o que ele mesmo chama de “*Geografia Mental*”, traçando suas faculdades ou capacidades e seus limites acerca do conhecimento do mundo. Nosso autor faz uma verdadeira varredura na filosofia, deixando manifesto o que é de fato passível de compreensão pelo entendimento humano e aquilo que o entendimento humano deve reconhecer como não capaz de alcançá-lo. Hume via na metafísica uma ciência fictícia que deveria ser acusada por camuflar a superstição, pois fala daquilo que ultrapassa o que pode ser compreendido e tem a pretensa intenção de fazer com isso, ou dizer que isso seria uma ciência.

Não se trata em Hume de nomear mais um novo guia para nossas ciências ou para nossas ações, mas de apenas confessar nossos demasiados pecados, onde não seria a eloquência que se sobressairia. As ciências, segundo Hume, têm uma relação com nossa natureza, dependem em certa medida dela pois são sabedorias humanas, logo devemos marchar para o seu centro onde deriva todos os seus sistemas, ou seja, devemos chegar ao cume do saber científico, a saber: *a natureza humana*.

Ao analisarmos os princípios da natureza humana, ou seja, analisando as leis pelas quais somos regidos, perceberemos do que podemos falar com evidência e do que estamos em plena ignorância. Em tal trabalho se encontra o apontamento de que no cume do saber científico encontra-se a imaginação, como fundamento e mediadora de nossos raciocínios científicos. O guia, como foi dito, não mais é nomeado ou levantado, mas sim manifestado por ele mesmo. E esse manifesto é o manifesto da imaginação sobre a razão na construção do conhecimento humano. Desta forma, trata-se em Hume de pôr um limite à razão, mas tal limite é posto pela imaginação.

¹ Tal livro foi escrito alguns anos depois do *Tratado* que não foi muito aceito pelos intelectuais de seu tempo, talvez pela incompreensão. As *Investigações* foi uma obra que ganhou mais popularidade, fazendo com que Hume repudiasse o seu livro anterior, embora hoje o *Tratado* seja mais popular entre os especialistas.

2 UMA BREVE HISTÓRIA DA IMAGINAÇÃO

Atribuímos, geralmente, razão (ou conhecimento) à ciência e arte à imaginação; entretanto, para alguns pensadores, a imaginação é tão indispensável para a ciência quanto o alimento é para a vida. Albert Einstein chegou a afirmar que: “A imaginação é mais importante do que o conhecimento, pois o conhecimento é limitado. A imaginação dá a volta ao mundo”. David Hume, entretanto, talvez tenha sido o filósofo moderno que mais se deteve a análise do papel da imaginação no conhecimento. Há no primeiro livro de seu tratado² inúmeras investigações e considerações à tal capacidade, chegando a concluir no final do mesmo livro que: “A memória, os sentidos e o entendimento são todos, portanto, fundados na imaginação (...)” (HUME, *TNH*, 2009, p. 298); desta forma, nos fazendo perceber que Hume não vê mais na experiência sensível um fundamento para o conhecimento, a filosofia humeana não se enunciará como um empirismo qualquer, como uma filosofia dos sentidos, pelo contrário, como foi dito, os sentidos, assim como as outras faculdades, tanto a memória e o entendimento, encontrarão na imaginação seus fundamentos. A imaginação é um dos pontos mais notáveis de sua filosofia, é um dos traços que marcam sua singular postura filosófica perante o que se entende por conhecimento, pois para Hume, para que possamos pensar, crer e agir certas operações da mente tem que se encontrar presentes, se fazer necessárias, e que a imaginação, com suas determinadas operações e princípios, é quem estaria trabalhando e que sem ela não poderíamos, de nenhuma maneira, raciocinar. Hume rompe com a concepção tradicional de racionalidade e de imaginação, ao mostrar que a razão provável não se funda na razão clássica, mas sim em uma atuação do hábito sobre a imaginação. As regras para se julgar os fatos (causas e efeitos) são os parâmetros para a formulação de regras gerais imposta na imaginação, ou seja, elas determinam o modo correto de se passar da conjunção constante passada à inferência futura.

Para compreender com rigor o caminho que levou Hume a considerar a imaginação não apenas como uma simples faculdade (como o entendimento e

² Livro que trabalharei nesse artigo.

memória, por exemplo), mas sim como fundamento das demais faculdades, é importante situar a discussão sobre a imaginação no quadro geral da contribuição de outros filósofos, os quais fornecem referências importantes para a compreensão da contribuição de Hume sobre o assunto. Desta maneira, cabe aqui fazer uma breve história da imaginação com os principais filósofos que, certamente, não só influenciaram Hume em sua concepção de imaginação mas também foram muito importante para a formulação, construção e compreensão do próprio conceito.

2.1 O sentido de imaginação em Aristóteles

Os primeiros escritos sobre imaginação estão em Aristóteles, basicamente em seu livro intitulado: *Sobre a Alma (De Anima)*. A imaginação aparece em meio a sua exposição da tripartição da alma, especificamente na *alma sensitiva*. A alma, para Aristóteles, é o princípio vital, a forma que possui a vida em ato e a confere ao corpo, que seria o substrato material que possui a vida em potência; alma é ato primeiro de um corpo físico orgânico que possui a vida em potência, sendo desta forma o critério que distingue os seres animados dos inanimados. Aristóteles ainda divide a alma em três partes: *vegetativa, sensitiva e intelectiva*.

A alma vegetativa tem por finalidade a nutrição, reprodução, crescimento, como no caso da alma das plantas, por exemplo:

Todo aquele que vive e tem alma, então, é necessário que tenha a alma nutritiva – do nascimento até a morte. Pois é necessário que o que nasceu tenha crescimento, maturidade e decaimento, e tais coisas são impossíveis sem nutrição. Logo, é necessário que a potência nutritiva esteja em todos aqueles que crescem e decaem (ARISTÓTELES, 2006, p.127).

Para que haja vida é preciso que haja nascimento e crescimento. Sendo assim, a alma vegetativa é uma característica intrínseca a própria vida, é necessário a todo ser vivo, participando assim das outras partições.

A segunda partição, a alma sensitiva, que é o ponto no qual Aristóteles fala acerca da faculdade de imaginação, não é necessária a todo ser vivo, pois há seres que não a possuem “Mas o animal, por outro lado, é necessário que

tenha percepção sensível [e sem isso nada pode ser um animal], se nada em vão faz a natureza” (ARISTÓTELES, 2006, p.127-128). É necessário ao animal ter percepção sensível porque a alma sensitiva é responsável pela sensação, apetite e movimento, que por sua vez é uma característica intrínseca aos animais. Em uma das operações da alma sensitiva encontrasse a imaginação como a capacidade de receber formas sensíveis. O sensível, em Aristóteles, tem um duplo significado, tanto pode ser o ato de perceber, como também os objetos percebidos. Os objetos sensíveis transmitem cor, som, cheiro e etc. e os sentidos do corpo são capazes de os captarem com os olhos, ouvidos, nariz e etc. Desta forma, tanto o ato de perceber como o objeto percebido só obtém sua finalidade (ou seja, o olho captar a cor e etc.) quando estão ligados, caso contrário não haveria alma sensitiva. Sendo assim, os animais possuem a capacidade de associar determinado cheiro a certa direção pela imaginação, sem haver necessidade de uma racionalidade. Os animais conhecem pela sensação. “No geral e em relação a toda percepção sensível, é preciso compreender que o sentido é o receptivo das formas sensíveis (...) (ARISTÓTELES, 2006, p.101).

A terceira e última divisão da alma é a intelectiva, que é responsável pelas formas inteligíveis dos objetos, diferente da imaginação que está ligada ao corpo captando o particular, a alma intelectiva ou racional alcança o abstrato, o universal, a ideia, o conceito:

Ora, se o pensar é como o perceber, ele seria um certo modo de ser afeado pelo inteligível ou alguma outra coisa desse tipo. É preciso que esta parte da alma seja impassível, e que seja capaz de receber a forma e seja em potência tal qual mas não o próprio objeto; e que, assim como o perceptivo está para os objetos perceptíveis, do mesmo modo o intelecto está para os inteligíveis (ARISTÓTELES, 2006, p.114)

O intelecto é o que nos diferencia dos animais, o que de é próprio ao ser humano. Enquanto o imaginário percebe imagem, o intelecto percebe o inteligível. Desta forma, a ciência se faz no abstrato, no inteligível, ou seja, na terceira partição da alma. Com tudo que foi dito, Aristóteles conclui que há uma hierarquia das partições da alma, tendo por base o grau de sua complexidade, ou seja, tanto na ordem que são estudadas quanto em suas diferenças:

Pois, sem a nutritiva, não existe a capacidade perceptiva, embora nas plantas a nutritiva exista separada da perceptiva. E, novamente, sem o tato, nenhum dos outros sentidos subsiste, embora o tato subsista sem os outros, pois diversos animais não têm visão, nem audição, nem sensação de odor. E, dentre os que têm a capacidade perceptiva, uns têm a locomotiva e outros não. Por fim, pouquíssimos tem cálculo e raciocínio. Pois, entre os seres perecíveis, naqueles em que subsiste cálculo também subsistem todas as demais capacidades. Mas entre aqueles em que subsiste cada uma das outras, nem todos têm cálculo (e alguns nem sequer imaginação, ao passo que outros vivem unicamente por meio dela). (ARISTÓTELES, 2006, p.78).

A presença da imaginação não implica, necessariamente, na posse do intelecto, assim também como a nutrição não implica na posse de sensação, mas a imaginação participa tanto de seres intelectivos como de alguns seres não intelectivos. Ainda que a necessidade da imaginação não esteja ligada a essência da alma intelectiva, a imaginação também participa dela, não como algo essencial, mas sim como organização psíquica em abstrato, pressuposta por uma faculdade superior, que é o intelecto. Desta forma, a imaginação, quando relacionada com o intelecto, tem o papel de mediadora, como bem percebe Diaz nesta citação:

A imaginação, na alma racional, funciona como mediadora entre sensação e intelecto, pois a dinâmica do conhecimento, no pensamento aristotélico, a partir da percepção, requer precisamente uma mediação entre o que se percebe e o que se pensa. (DIAZ, M.E., 2009, p. 211).

A imaginação, quando ligada ao intelecto, se mostra entre o universal e o particular, entre o físico e o abstrato, se tornando fundamental para construção do conhecimento. É de notar que imaginação enquanto imagem mental, nada tem haver com o intelecto, mas sim quando ela se apresenta como mediadora.

2.2 O sentido de imaginação em René Descartes

A concepção de alma aristotélica permaneceu basicamente a mesma até ser reformulada por René Descartes. Descartes rejeita a concepção aristotélica da tripartição da alma, e traz consigo uma nova concepção de alma.

A novidade está na utilização do termo *espírito* quando se refere à alma. É uma novidade na medida que os escolásticos-aristotélicos entendiam por *espírito* somente a parte racional da alma humana, ou seja, *espírito* seria a terceira partição da alma, a alma intelectual. Na rejeição da tripartição, Descartes propõe que alma, em seu sentido original, só se refere ao espírito, negando o uso do termo às demais partições. Fica claro nessa citação em resposta a Gassendi (que apontou em Descartes um “equivoco” no uso da palavra alma, já que ele (Gassendi) não havia percebido que não havia equivoco algum, mas sim uma mudança de concepção) sua novidade acerca do tema:

Buscáis aqui a obscuridade por causa do equívoco que reside na palavra *alma*, mas eu esclareci nitidamente tantas vezes que me envergonho de repeti-lo aqui; e é por isso que direi apenas que os nomes foram ordinariamente impostos por pessoas ignorantes, o que faz com que não convenham sempre propriamente às coisas que significam; no entanto, desde que foram aceitos, não temos liberdade de muda-los, mas podemos apenas corrigir suas significações quando vemos que não são bem compreendidas. Assim, visto que os primeiros autores dos nomes talvez não distinguiram em nós aquele princípio pelo qual somos alimentados, crescemos e realizamos, sem o pensamento, todas as outras funções que partilhamos com os animais, daquele outro pelo qual nós pensamos, eles denominaram ambos os princípios com o mesmo nome de *alma*; e, vendo pouco depois que o pensamento era diferente da nutrição, deram o nome de *espírito* a esta coisa que em nós tem a faculdade de pensar e acreditaram que era a parte principal da alma. Mas eu, tendo cuidado que o princípio pelo qual somos alimentados é inteiramente diferente daquele pelo qual pensamos, disse que o nome alma, quando se refere ao mesmo tempo a um e outro, é equívoco, e que, para tomá-lo precisamente como esse primeiro ato ou essa *forma principal do homem*, ele deve ser somente entendido como aquele princípio pelo qual pensamos; desta maneira chamei-o o mais das vezes pelo nome de *espírito*, para evitar esse equívoco e essa ambiguidade. Pois não considero o *espírito* como uma parte da alma, mas como toda a alma pensante. (DESCARTES, 2010: 255-256)

Como foi entendido na citação acima, alma é sinônimo de espírito e espírito é sinônimo de pensamento. Falar de alma não é mais falar de nutrição, reprodução, sensação ou imaginação, mas sim falar do puro pensamento enquanto tal. Desta forma a imaginação, que participava da alma sensitiva, é absolutamente afastada do pensamento, da alma, estando intimamente ligada aos órgãos corporais, ou seja, estando ligada ao plano dos sentidos. Mas embora isso, Descartes define imaginação, em seu livro *Discurso do Método*, como “uma forma de pensar particular às coisas materiais” (DESCARTES, 2010: 90). Nessa definição, “uma forma de pensar”, parece que a imaginação

de alguma forma faz parte do pensamento, da alma, contradizendo tudo o que foi dito anteriormente. Entretanto, há uma ressalva em seu livro *Meditações Metafísicas*, especificamente na sexta meditação, ele nos diz que a imaginação “de modo algum é necessária à minha natureza ou a minha essência, isto é, à essência do meu espírito” (DESCARTES, 2010: 188). Bem, isso parece um tanto quanto problemático na medida que a imaginação participar do pensamento, pois é “uma forma de pensar”, mas ao mesmo tempo não participa, pois não faz parte de sua essência. Em uma de suas cartas a Mersenne, Descartes resolve claramente esse problema:

É num outro sentido que englobo as imaginações na definição de *cogitatio* ou pensamento; e num outro ainda que delas a excluo, a saber: corporais que devem estar no cérebro para que imaginemos não são pensamentos, mas a operação do espírito que imagina, ou seja, que se dirige para essas espécies, é um pensamento. (DESCARTES, 2010; p. 656-657).

Segundo a citação acima há dois sentidos de imaginação em Descartes, já que ele mesmo fala em imaginações. Enquanto a primeira está ligada à figura, ou seja, à imagem, a outra está ligada à própria capacidade de imaginar, que essa faz parte da alma. Olhando mais de perto essa distinção ela ainda permanece um pouco problemática, na medida que a capacidade de imaginar ou a operação do espírito que imagina, não parece ser a mesma coisa que imaginação, mas sim a condição necessária para o surgimento da imaginação. De qualquer forma, isso apenas implica em dizer que o pensamento é independente da imaginação, mas não ocorrendo o mesmo no contrário. Sendo assim, a imaginação faz parte do pensamento, mas o pensamento não faz parte da imaginação.

O pensamento não marca sua superioridade em ser condição da imaginação, ou seja, que para que possamos imaginar temos que necessariamente pensar, isso só mostra sua independência. Sua superioridade consiste no objeto do qual trabalha, a saber: o universal. A imaginação concebe com imagens, o pensamento concebe sem imagens. A imaginação trabalha com o particular, o pensamento com o universal. Para além de Pedro, Paulo, José, que são particulares, o pensamento extraí de si a noção comum, a ideia universal, o conceito de homem. Desta forma, toda e qualquer ciência só

pode ser feita pelo pensamento, pois, como diz Descartes nas *Regras Para Direção do Espírito*: as ciências “residem inteiramente no conhecimento que o espírito possui (...) dado que todas as ciências não são outra coisa que a sabedoria humana” (DESCARTES, 2010; p. 405-406). A imaginação está ligada com opiniões, com sensações, com experiência, onde se origina todos os nossos erros. O pensamento quando formula suas ideias universais, suas noções comuns, extrai de si mesmo. Como o pensamento independe da imaginação, seus objetos de estudo também, suas ideias tem origens em nosso próprio nascimento. Como foi dito, a imaginação concebe os objetos corpóreos, os que afetam os sentidos, desta forma suas ideias tem origens empíricas. O pensamento, ao contrário, como independe da imaginação e dos sentidos, tem suas ideias inatas.

Em sua mais sublime obra, *Meditações Metafísicas*, um de seus maiores propósitos é justamente demonstrar a independência e a superioridade do pensamento sobre a imaginação. Segundo o próprio autor, o pensamento é uma substância, ou seja, existe independentemente da imaginação. Em suma, em Descartes a imaginação é desvalorizada em comparação com o pensamento, a imaginação ama o erro e a falsidade, o pensamento ama a verdade, e quanto mais nos afastarmos da imaginação mais nos aproximaremos da razão.

2.3 O SENTIDO DE IMAGINAÇÃO EM JOHN LOCKE

Locke é bastante conhecido por sua famosa crítica às ideias inatas, crítica essa que levou a filósofos como Leibniz e Berkeley, por exemplo, dedicarem uma obra inteira exclusivamente voltada a considerações acerca do seu livro *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. O *Ensaio* tem como propósito “investigar qual é a origem, a veracidade e a extensão do conhecimento humano” (LOCKE, 2010: 21). Bem, essa proposta lockeana não é algo inovador, pois já observamos isso em Descartes, mas é uma retomada crítica da gnosiologia cartesiana.

Locke parece aceitar a contraposição entre entendimento e imaginação, pois só pelo entendimento chegamos as ideias abstratas, mas isso não

significa dizer que elas sejam inatas e nem significa dizer que entendimento e alma sejam a mesma coisa. Locke demonstrará a insuficiência em afirmar que as ideias abstratas sejam inatas. Desta forma sua crítica segue-se não à imaginação, mas ao entendimento como possuidor de ideias inatas.

Primeiro, os sentidos deixam entrar as ideias particulares e com elas como que abastecem um armário ainda vazio; depois o espírito gradualmente vai-se familiarizando com elas, alojando-as na memória e dando-lhes nomes; por último, faz sobre elas abstrações e, pouco a pouco, aprende a usar nomes gerais (LOCKE, 2010: 29).

Na citação acima há uma enorme discordância com o pensamento cartesiano que afirmava que o pensamento difere dos sentidos, da imaginação. Locke nos mostra uma interação entre os objetos de estudo da imaginação (que são as ideias particulares) com os objetos do entendimento (ideias abstratas). De uma forma gradual através das abstrações, fazendo uma espécie de síntese do particular, o entendimento reúne os dados empíricos os convertendo em universal.

Afirmar que o entendimento possui ideias inatas é um tanto ingênuo para Locke, na medida que existem contra exemplos que mostram sua falsidade. Mas aqui seria pertinente perguntar: o que caracteriza uma ideia como inata? Ideias inatas, segundo Locke, são ideias que são aceitas por toda a humanidade, e por tanto são universais. Desta forma, dizer que uma ideia é inata é o mesmo que dizer que ela é universal, válida pra todo e qualquer ser humano, e impressa desde o momento de nosso nascimento. Embora se tome inato como sinônimo de universal, nosso autor demonstra que não há uma identidade entre ambos conceitos:

(...) ainda que seja verdadeiro, como matéria de facto, haver certas verdades que toda humanidade reconhece, isso não prova que elas sejam inatas, desde que seja possível, como presumo, explicar o fato por outra forma (LOCKE, 2010: 21).

Sendo assim, Locke inicia desconstruindo essa suposta identidade entre inato e universal. Para tanto, bastará mostrar um contra exemplo no qual carregue consigo tal desconstrução. Locke evoca dois argumentos supostamente inatos: *“o que é, é”* e *“é impossível que a mesma coisa seja e não seja ao mesmo tempo”*. Como foi dito anteriormente, basta mostrar a falsa identidade e será o bastante para a destruição do argumento inatista. Se

direcionarmos nossos olhos para as *crianças e os idiotas* perceberemos que eles não têm o menor conhecimento disso, diz Locke, pois se ambos têm alma, e, portanto, princípios nela impressos, teriam que de maneira obrigatória aceitar sua necessidade, mas, no entanto, isso não ocorre. Sendo assim, tal argumento demonstra a impossibilidade de uma universalidade, já que tais verdades válidas para todo e qualquer ser humano, não vale para todo e qualquer ser humano³.

De facto, nem as crianças nem os idiotas têm o menor conhecimento. E tanto bastará para destruir o consenso universal exigido pelas as verdades inatas. Efectivamente, afigura-se-me quase uma contradição dizer que há verdades impressas na alma que podem não ser conhecidas: imprimir, neste caso, se significa alguma coisa, significa precisamente tornar conhecido; pois a impressão, no espírito, de verdades que o espírito ignore, dificilmente terá algum sentido (LOCKE, 2010: 33).

O inatista⁴ poderia levantar uma questão dizendo que tais ideias estão no espírito, mas que algumas nunca teremos conhecimento. Locke diz que se assim for, essas ideias não são coisas nenhuma, na medida que tais ideias ou noções estejam impressas no espírito e o espírito as ignore; e se está no espírito (ou na consciência) significa que são conhecidas. Está no espírito ou no pensamento e não serem conhecidas é quase uma contradição, dirá Locke⁵.

O inatista poderia levantar uma outra hipótese afirmando que só quando chegamos a idade da razão é que percebemos essas ideias e que os loucos e as crianças não chegaram ou não chegarão à ela. Mas nosso autor nos dirá que existem diversos seres humanos que chegam a tal idade e não tem a menor consciência de tais ideias. Locke aceita, de certa forma, a idade da razão como meio para se chegar as ideias abstratas, mas nega que junto com

³ Talvez devido à essa crítica lockeana o conceito de universalidade tenha ganhado um outro sentido em filósofos posteriores, como em Kant por exemplo, onde universal significa todo o juízo que segue de uma necessidade lógica, independentemente se uma classe da humanidade não a reconheça.

⁴ Aqui um cartesiano, já que tal obra é diretamente direcionada a filosofia de Descartes.

⁵ Bem, se olharmos mais de perto perceberemos que essa passagem é uma crítica bastante pertinente ao pensamento cartesiano. Descartes afirmava que somos seres conscientes, que estamos sempre pensando. Se admitimos que há ideias inatas na consciência, no pensamento, e que algumas delas não serão conhecidas, é afirmar que o pensamento esconde uma inconsciência, ou seja, pensamento é consciência, e ter ideias na consciência que a consciência não conheça é o mesmo que afirmar que há uma não-consciência na consciência, um inconsciente no consciente. A postura de Locke não é adotar um inconsciente, mas que tal postura cartesiana acaba caindo nesse equívoco.

essa idade venha, concomitantemente, as ideias abstratas: “considero necessário que os homens atinjam o uso da razão para que cheguem ao conhecimento dessas verdades gerais; mas nego que a sua descoberta se dê na altura em que entram no uso da razão.” (LOCKE, 2010: 38).

Mostrar a incapacidade da existência de ideias inatas é, ao mesmo tempo, mostrar a dependência do entendimento em relação à imaginação, na medida que as ideias abstratas não tem sua origem no próprio intelecto (já que não são inatas) dependem dos sentidos para o seu surgimento. Uma prova dessa dependência está na clássica crítica lockeana ao eu pensante. Descartes afirmou em seu livro *Discurso do método* que sempre pensamos, mesmo nos enganando, sonhando e etc. Locke contra argumenta afirmando que quando dormimos e não sonhamos poderíamos dizer que estávamos pensando?

Pelo menos, aqueles aquém alguma vez acontece *dormir sem sonhar* nunca poderão estar convencidos de que os seus pensamentos estejam ocupados, por vezes durante quatro horas, sem que eles o saibam; e se são surpreendidos no próprio acto, despertados a meio dessa contemplação sonolenta, não podem de modo algum dar conta dela (LOCKE, 2010: 33).

O que Locke diz na citação acima é que não podemos afirmar que somos sempre conscientes, que sempre pensamos, pois há casos dos quais isso escapa, como no sono, por exemplo. Só o que podemos afirmar é o que a experiência nos mostra. A experiência é o critério da consciência, só pensamos quando experienciamos o pensamento. Desta forma, o pensamento é apenas uma faculdade para Locke, não é o mesmo que alma, mas sim uma capacidade da alma. Em suma, Locke não nega que só chegamos a ter ciência pelo entendimento, o que ele nega é a independência do entendimento em relação à imaginação. O entendimento e a imaginação são aliados na construção do conhecimento, diz Locke, fazendo assim um elo necessário para todo e qualquer raciocínio científico.

2.4 O SENTIDO DE IMAGINAÇÃO EM GEORGE BERKELEY

Bem, até aqui vimos que tanto Descartes como Locke acreditavam que só pelo entendimento que obtemos conhecimento, embora discordem plenamente dos meios pelos quais o entendimento chegue a formular seus conteúdos. O entendimento, segundo esses autores, trabalham com ideias abstratas, que são responsáveis pelo conhecimento. O objeto de estudo do entendimento, do pensamento, da razão, da consciência são as ideias abstratas, e a imaginação trabalha com o particular, com a imagem. Em Berkeley a coisa muda completamente, ele descobriu o objeto do entendimento, desconstruindo assim o papel do entendimento no conhecimento humano, e faz da imaginação o mais novo guia das ciências.

Um dos motivos que consolidou George Berkeley como um dos pensadores fundamentais na filosofia, foi justamente a sua brilhante crítica acerca das *ideias abstratas*. Tal crítica se encontrará tanto no livro *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*⁶, quanto no livro *Três diálogos entre Hylas e Philonous*.

Logo no parágrafo 4 da introdução do seu *Tratado* Berkeley diz assim:

O meu propósito é, portanto, tentar descobrir os princípios que introduziram todas essas dúvidas e incertezas, esses absurdos e contradições nas diversas seitas filosóficas, a tal ponto que os homens mais sábios chegaram a pensar que a nossa ignorância é incurável, imaginando que ela surge da fraqueza e limitação de nossas faculdades⁷. (...) que estorvam e impedem a mente em sua busca da verdade, não surgem de nenhuma obscuridade e complexidade nos objetos, nem de defeitos no nosso entendimento, mas de falsos princípios que tem sido aceito e que poderiam ter sido evitado (BERKELEY, 2008, pg 35).

Fica claro na citação acima, que Berkeley identifica um falso princípio entre as demais correntes filosóficas que as fazem cair em erros e discordâncias. Princípio este que diz que “a mente tem o poder de formar *ideias abstratas* ou noções das coisas”⁸ (BERKELEY, 2008, p 36). Segundo tais filósofos, diz Berkeley, a mente é capaz de separar ou abstrair qualidades existentes nas coisas e assim formar tais ideias, como por exemplo: a ideia de

⁶ Seu principal livro.

⁷ Menção diretamente direcionada a Locke, que acreditava que nossas faculdades serviam apenas a conservação e os bens vitais.

⁸ Essa crítica se estende não só a Locke, mas a todos os filósofos que se utilizam de tal princípio. Embora a crítica de Berkeley tenha por foco Locke, devido a adoção da crítica lockeana por seus contemporâneos, nosso autor dirige sua crítica as ideias abstratas em si. Desta forma não importa se o princípio diz que “a mente constrói as ideias abstratas” ou “se elas simplesmente nascem conosco”.

extensão, cor e movimento. Ele exemplifica como se dá essa passagem de abstração feita pelo intelecto⁹

(...) ela [a mente]¹⁰ considera separadamente e seleciona sozinha o que é comum, formando, a partir disso, uma ideia mais abstrata de extensão, a qual não é nem linha, nem superfície, nem sólida nem tem nenhuma figura ou grandeza, mas uma ideia totalmente prescindida de todas elas. Da mesma forma, quando a mente deixa de lado nas cores particulares percebidas pelos sentidos que as distingui umas das outras e retém somente aquilo que é comum a todas, forma a ideia de cor em abstrato, a qual não é nem vermelha, nem azul, nem branca, nem de nenhuma outra cor determinada. E a mesma maneira, ao considerar o movimento separadamente, não apenas do corpo que se move, mas também da trajetória que ele descreve ao se mover e de todas as direções e velocidades particulares, forma a ideia abstrata de movimento, a qual igualmente corresponde a todos os movimentos particulares que possam perceber pelos sentidos (BERKELEY, 2008, p 37).

A citação acima está coberta por uma ironia, pois logo mais Berkeley nos diz:

Se outros tem essa maravilhosa faculdade de *abstrair suas ideias*, é algo que poderão dizer melhor do que ninguém. Quanto a mim, posso dizer, certamente, que tenho a faculdade de imaginar ou de representar para mim as ideias daquelas coisas particulares que percebi e de combiná-las e dividi-las das mais variadas maneiras (BERKELEY, 2008, p 39).

Segundo Berkeley, não conseguimos conceber tais ideias abstratas, ou qualquer delas, pois quando a representamos as fazemos de maneira particular, como por exemplo, a ideia de homem que para concebê-la teremos que imaginar branco, ou preto ou moreno, direito, curvo, alto ou baixo e etc., ou um dos exemplos citados a cima, como o de movimento, que para ser concebido teria que ser imaginado um corpo rápido ou lento, curvilíneo ou retilíneo.

Se pensarmos: o que seria um homem abstrato? Seria um homem que não teria idade, tamanho ou cor definida, mas concomitantemente estaria inclusa todas as características possíveis, como todas as cores, idades e tamanhos; da mesma forma seria o movimento, não poderia ser um corpo rápido ou lento, curvilíneo ou retilíneo, mas perpassa por todos os corpos seja

⁹ Aqui ele está tomando a postura de construção da abstração feita por Locke em seu *Ensaio*.

¹⁰ Inclusão minha.

lento ou rápido, curvilíneo ou não. O Berkeley aqui tem como intenção é mostrar que só podemos pensar ou conceber a ideia de homem com tais características, possuindo tamanho definido, cor definida e figura definida. Desta forma, tais ideias ditas abstratas não possuem o menor significado, já que nem podemos sequer concebê-las ou representá-las. A imaginação agora ganha passagem devido ao absurdo que se apresenta no abstrato. A impossibilidade do abstrato aponta para uma outra fonte de conhecimento, uma fonte da qual a imaginação será detentora.

Considerando o que foi dito acredito que aqui surgem algumas questões como: Em Berkeley não há entendimento? Como é possível pensar em universalidade a partir da imaginação? Desta forma, como é possível pensar em ciência pela imaginação? Bem, Berkeley inaugura um novo conceito de entendimento que, ligado à imaginação, passa a ser ciência. Ciência trabalha com *ideias gerais* e não com ideias abstratas, dirá ele. *Ideias gerais* são ideias particulares das quais representam todas as outras ideias particulares do seu gênero. Nas palavras de Berkeley: "(...) uma ideia considerada em si é particular, mas ao representar ou significar todas as outras ideias particulares do mesmo tipo torna-se geral" (BERKELEY, 2008, p 43). Peguemos um homem particular e ele representaria todo o homem da mesma espécie. Poderiam aqui dizer: Mas para que possamos minimamente perceber uma unidade entre os homens particulares, temos que pressupor uma ideia abstrata do mesmo. A resposta é a mesma, não há necessidade alguma de nos remetermos as ideias abstratas, mas sim a relações. A universalidade não está no homem particular ou na ideia abstrata, mas nas *relações de ideias*.

A universalidade, até onde posso compreendê-la, não consiste na natureza ou na concepção positiva e independente de alguma coisa, mas na *relação*¹¹ que ela possui com os particulares significados ou representados por ela (BERKELEY, 2008, p 47).

De acordo com o que foi dito, a ideia seja ela tomada em si mesma não possui universalidade alguma, sua universalidade está nas relações que ela estabelece com as demais ideias. As relações são percebidas pelo entendimento, diz Berkeley, nos mostrando o novo papel do entendimento

¹¹ Itálico meu

humano. Enquanto a imaginação representa as ideias particulares, o entendimento será a capacidade pela qual percebe as relações ou conexões com outros particulares que as fazem ideias gerais¹². Desta forma, para haver universalidade não temos que pressupor nenhuma ideia abstrata, mas sim relações de ideias. Relações de ideias também são ideias, como por exemplo: digo que todas essas maçãs que aqui vejo são maçãs porque há semelhança entre elas, seja ela qual for. A ideia de semelhança, que por sua vez é uma ideia de relação, não pode ser entendida como abstrata, mas como uma representação particular de relações particulares. Sendo assim, as relações são condições para que possamos pensar em universalidade, desta maneira se quisermos falar de homem peguemos Pedro, que representaria todos os outros homens particulares.

A origem das ideias abstratas, segundo diz Berkeley, surgiram da opinião de que para cada palavras haveria um significado, e desta forma houve milhares de escrúpulos entre os filósofos, onde atribuíam palavras sem o menor significado, não denotando nada. E se quisermos percorrer o caminho da verdade, da ciência, basta nos afastarmos das palavras. “Basta-nos retirar o véu das palavras para contemplar a mais bela árvore da ciência, cujos frutos são excelentes e estão ao alcance de nossas mãos” (BERKELEY, 2008, p 56).¹³

Em suma, com Berkeley nós temos a imaginação inseparável da construção do conhecimento, da ciência. O conceber não tem mais uma dualidade¹⁴, conceber é imaginar. E o entendimento agora é entendido como a capacidade pela qual percebe as relações ou conexões contidas nas ideias. Não é que o entendimento faça a relação, mas sim que ele as identifique.

2.5 OS SENTIDOS DE IMAGINAÇÃO EM DAVID HUME

¹² Não há uma elevação de grau. Quando a ideia particular é representada e depois relacionada, não se tira daí o abstrato dela, mas sim ela continua em seus graus imaginários.

¹³ Não é que a filosofia de Berkeley trabalhará sem as palavras, já que isso é impossível, mas sim que, ao invés de palavras denotarem ideias, teríamos que nos esforçar para fazer o oposto, pois desta forma nossas palavras teriam significado.

¹⁴ Conceber com imagens e sem imagens.

Hume acreditava que a chave para compreensão do homem, da natureza humana ou da ciência do homem, é a compreensão da estrutura funcional da mente. Não é à-toa que na introdução de uma de suas célebres obras *Investigações Acerca do Entendimento Humano*, ele irá propor fazer uma “geografia mental”, ou seja, delimitar o território, área ou lugar de cada função mental. Na procura dessa geografia mental, Hume se depara com um problema fundamental, o problema de identificar a função da imaginação, pois, como bem percebe Deleuze: “Hume afirma constantemente a identidade do espírito, da imaginação e da ideia” (DELEUZE, 2008, p12). A imaginação tem várias funções ou papéis no processo cognitivo, e as vezes se confunde com o próprio processo cognitivo, a ponto de percebermos uma identidade entre ambos. Ao longo do segundo e do terceiro capítulo serão analisados esses papéis.

Hume herda de Berkeley quase toda sua compreensão sobre imaginação. Quando Berkeley diz que o uso geral de uma ideia não implica em um processo de abstração, ou seja, generalização não implica em abstração, ele limita ideia à imagem. Uma ideia particular pode representar todas as ideias possíveis, não por abstração mas sim por relação, desta forma Berkeley é precursor de Hume, limitando todo o nosso conhecimento a imagem, a imaginação. Por isso Hume dirá que a imaginação está no limite do pensável, sendo assim o critério da relação entre possível e impossível:

É uma máxima estabelecida da metafísica *que tudo que a mente concebe claramente inclui a ideia da existência possível*, ou em outras palavras, *que nada que imaginamos é absolutamente impossível*. Como podemos formar a ideia de montanha de ouro, concluímos que uma montanha assim pode realmente existir. Não somos capazes, porém, de formar a ideia de uma montanha sem vale e por isso a vemos como impossível. (HUME, *TNH*, 2009, p.58)

Um juízo qualquer só é possível se for passível de ser imaginado, seja de que forma for. Mas quando a imaginação é vedada, temos o seu limite no não imaginado (um exemplo poderia ser de um círculo redondo).

Diferentemente de Berkeley, que mostrava um caráter passivo da imaginação, Hume, pelo contrário, tornará evidente a atividade e a participação da imaginação na estrutura cognitiva da generalização da ideia. Não só isso, Hume vai além da mera participação da imaginação na construção de uma

ideia geral, ele eleva a imaginação ao campo da memória, do entendimento, das inferências causais e das crenças.

A imaginação está, na ciência do homem de Hume, na base de todos os nossos pensamentos, raciocínios, sentimentos e ações, a partir da disparidade de funções que ela exerce. Percebemos, já nas primeiras páginas do livro 1 do *tratado*, a ambiguidade de seu significado. A primeira aparição no livro, a imaginação tem o caráter de ser uma livre faculdade de transpor e transformar as ideias (HUME, *TNH*, 2009, p.34). Já, mais afrente, ela é “guiada por alguns princípios universais, que a tornam, em certa medida, uniforme em todos os momentos e lugares” (HUME, *TNH*, 2009, p. 34). E, nas últimas páginas, é o fundamento da memória, dos sentidos e do entendimento (HUME, *TNH*, 2009, p. 298).

É de grande importância, devido a tantas distinções do mesmo termo, saber como se dá as relações dentre esses vários sentidos e saber como tais sentidos de imaginação se relacionam as faculdades da mente, a saber: a *memória* e o *entendimento*.

Quando Hume escreve sobre de memória e imaginação o critério de distinção parece ser bastante problemático para ele, pois o mesmo muitas vezes admite que muitas de nossas ideias chegam a ficar tão fracas que não distinguimos se é uma ideia da memória ou da imaginação.

Frequentemente, quando as ideias da memória se tornam muito fracas e pálidas, ficamos indecisos a seu respeito; e não sabemos como determinar se uma imagem procede da fantasia ou da memória, quando não está pintada com as cores vivas que distinguem esta última faculdade. Acho que me lembro de tal acontecimento, diz alguém, mas não tenho certeza. Um longo intervalo de tempo quase o apagou de minha memória, e não sei dizer se é ou não um mero produto de minha fantasia. (HUME, *TNH*, 2009, p. 114-115)

Sendo assim, seu critério de distinção não abarcaria algo tão concreto. O critério é força e vivacidade:

É evidente, mesmo à primeira vista, que as ideias da memória são muito mais vivas e fortes que as da imaginação, e que a primeira faculdade pinta seus objetos em cores mais distintas que todas que possam ser usadas pelas últimas. (HUME, *TNH*, 2009, p.33).

Por outro lado, o oposto também pode ocorrer. As ideias da imaginação podem se tornar tão vivas que não as distinguimos das ideias da memória:

(...) em contrapartida, uma ideia da imaginação pode adquirir tal força e vividez que chega a passar por uma ideia da memória, simulando seus efeitos sobre a crença e o juízo. Isso pode ser notado no caso dos mentirosos, que, pela frequente repetição de suas mentiras, acabam finalmente por acreditar nelas, e lembram-se mesmo delas como realidade. (HUME, *TNH*, 2009, p.115)

Há ainda outro critério posto pelo autor, critério que a imaginação tem a liberdade de transformar as ideias da maneira que lhe bem aprouver (HUME, 2009, p.34), enquanto a memória é restrita a ordem e posição das ideias (HUME, 2009, p. 33-34). No entanto, esse critério também não é tão preciso, pois teríamos que sempre retornar as impressões para saber se a ideia seria da imaginação (possuindo algumas variações) ou da memória, já que as impressões são os dados originários das ideias.

Observamos em Hume, pelo menos em suas distinções e juízos, não costumar mostrar critérios de distinções absolutos devido ao seu estilo ensaístico e cético de ser, então não podemos ter um critério absoluto de distinção entre essas faculdades, a não ser o critério “frouxo” estabelecido pelo próprio autor. Na conclusão do livro 1, o autor afirma que a memória é fundada na imaginação (HUME, 2009, p. 298), assim não assumindo um caráter de distinção, mas que a memória dependeria de alguma forma das operações da imaginação.

As relações da imaginação com o entendimento também são muito próximas, já que ambas constroem raciocínios e se utilizam de associações de ideias. Hume usa o termo “entendimento” no sentido de demonstração e também de raciocínios causais ou prováveis. Mas como foi dito, o entendimento é fundado na imaginação, e se opõe a ela em determinado sentido.

A imaginação tem o poder de nos fazer raciocinar causalmente e, concomitantemente, de crer nos objetos externos que vão para além do percebido. Embora essas duas operações (raciocinar e acreditar) nos apareçam contiguas, elas podem, algumas vezes, entrar em atritos, pois “é-nos impossível raciocinar de maneira correta e regular a partir de causas e efeitos

e, ao mesmo tempo, acreditar na existência contínua da matéria” (HUME, 2009, p. 298). Naturalmente quando observamos o mundo e tentamos o compreender, procuramos pelas causas, ou melhor, procuramos por suas ligações que as associam. O que Hume percebe é que “essa conexão, laço ou energia se encontra unicamente dentro de nós mesmos” (HUME, 2009, p. 299) e não fora. Depois de um “certo” costume dessas conexões¹⁵, ocorre uma “ilusão da imaginação”, onde pensamos ter alguma compreensão das conexões, mesmo nos casos mais familiares e até mesmo científicos, e a estendemos ou as lançamos para um futuro, para um amanhã, com a plena convicção de uma certeza, gerando assim, o que o autor chama de *crença*.

A imaginação desde sua primeira concepção sempre foi oposta à razão, e se não oposta, pelo menos inferior. De Aristóteles a Hume o papel da imaginação sempre foi algo fundamental para construção do conhecimento. A clareza desse conceito em filósofos anteriores a Hume é algo que se deve ter como subsídio para que se possa compreender o problema que Hume irá enfrentar. Em Hume a imaginação põe-se no centro de sua filosofia, e entra em embate com o próprio entendimento, ela vai além do valor dado por seus antecessores e contemporâneos sendo indispensável para todo e qualquer raciocínio científico.

¹⁵ Aqui a conexão é uma particular qualquer a ser conectada, como a conexão entre o fogo e fumaça. E não a conexão em si, que é da própria natureza humana.

3 A IMAGINAÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DAS PERCEPÇÕES HUMANA

René Descartes nos diz em seu livro *Regras Para Direção do Espírito*, especificamente na regra XII, que: “No que concerne o conhecimento, só é preciso levar-se em consideração duas coisas: nós, que conhecemos, e os objetos que devem ser conhecidos.” (DESCARTES, 2010, P. 443.) O conhecimento segundo Descartes se dá nesta relação de dualidade sujeito-objeto. Contudo, Hume vê essa relação problemática, pois não temos o objeto. O “objeto” já é dado na percepção, no perceber, então para Hume não há objeto¹⁶, mas sim percepção. Não há uma distinção do objeto e de como percebemos o objeto, já que ele (o objeto) já aparece na mente, é percepção. Esta negação de uma dualidade no conhecimento é uma proposta não de Hume mas do filósofo George Berkeley, Hume adota sua tese principal *Ser é ser percebido*¹⁷, pois por *percepção* Hume entende “qualquer coisa presente no espírito” (HUME, 1975, P.30). Portanto, no início do primeiro capítulo de seu *Tratado da Natureza Humana*, já está como que pressuposto uma leitura da obra *Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano* de Berkeley. Smith, embora não citando Berkeley, evidencia esse pressuposto em sua obra *O Ceticismo de Hume*:

Evidencia-se aqui uma herança histórica de Hume não questionada. A teoria dos dados dos sentidos ou de que a mente só tem acesso a percepção, não a coisas, é aceita por Hume. (...) A nada, portanto, a mente tem acesso, senão a percepções, estando confinada a si mesma. (SMITH, 1995, p49)

A despeito disso, é mister destacar, contudo, que Hume estabelece uma divisão entre as percepções humanas que se afasta da perspectiva de Berkeley.

Quando perguntamos: de onde vem nossas percepções, uma vez que não há um objeto do qual elas derivem? Hume, diferentemente de Berkeley que atribui nossas percepções a Deus, nos responde que “nascem originalmente da alma, de causas desconhecidas” (HUME, 2000, P. 32.)

¹⁶ Objeto aqui entendido como algo fora ou separado do perceber, ou seja, fora das percepções da mente.

¹⁷ Hume adota esse princípio enquanto percepção, sem suas distinções de percepções.

portanto, mostrando o caráter inato¹⁸ das percepções. Como percebeu André Verger: “(...) não seria correto supor que, para Hume, o espírito fosse meramente passivo, uma tábua rasa, uma massa mole onde se inscreveriam mecanicamente os estímulos externos.” (VERGER, 1984, p. 18). O espírito não é passivo em Hume porque ele constrói as ideias complexas, que são, segundo o autor, “(...) os objetos comuns de nossos pensamentos e raciocínios (...)” (HUME, 2000, p.37), como veremos a seguir. Desta forma, tomando as percepções da mente como inatas, resta a Hume iniciar sua Teoria do Conhecimento não como Descartes, falando sobre a relação sujeito e objeto, mas sim falando sobre as percepções da mente, que são a totalidade dos fatos mentais, dados originários da consciência, ou nas palavras do próprio autor: “todos os materiais do pensamento”.

3.1 IMPRESSÕES E IDEIAS

Considerado o terceiro da tríade empirista inglesa, Hume, diferentemente de seus predecessores que viam na ideia tudo que constitui o conteúdo da consciência, opera uma distinção importante dos demais. Locke diz já na introdução de seu *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, ser a ideia:

(...) o termo que, a meu ver, melhor designa tudo o que possa ser *objeto* do entendimento quando um homem pensa, com ele significarei o que pode ser expresso com a palavra *fantasma*, *noção*, *espécie*, ou o que quer que o espírito utilize para pensar. (LOCKE, 2010, 27).

Berkeley, um crítico voraz de Locke, vai mais longe e diz que só temos acesso as ideias, já que não há objetos externos: “Quando nos empenhamos ao máximo para conceber a existência de corpos externos, estamos o tempo todo somente contemplando nossas ideias” (BERKELEY, 2010, p. 72).

Hume, divergindo de Locke e Berkeley, divide os objetos do entendimento ou as percepções humanas em duas, pelo seu grau de força e de vivacidade, uma ele chama de *impressão* e a outra de *ideia*. A rigor, essa

¹⁸ O inato aqui não é entendido como nascer com, mas sim a pura aparição na alma de percepções sem uma causa.

divisão não presume uma dicotomia, nem estabelece entre seus termos diferenças antagônicas de natureza, com essa divisão o que Hume pretende propor é a limitação de todo o material do pensamento às percepções. As *impressões* são as percepções vivas, ou seja, quando estou tendo o contato imediato com o que percebo, como, por exemplo: quando olhamos uma cor, ou quando estamos emocionados. Já as *ideias* são pálidas imagens derivadas das impressões, ou seja, são cópias de impressões, como, por exemplo: quando tenho a lembrança ou quando antecipo a aparição (depois de já ter tido a experiência) de uma impressão em minha mente. Naturalmente uma coisa é alguém estar se queimando e outra quando esse mesmo alguém lembra de tal momento. Segundo Hume, podem existir momentos nos quais nossas ideias se aproximam de nossas impressões, como no caso do sono, da loucura ou de um delírio febril; e também pode acontecer o oposto, quando nossas impressões são tão apagadas e fracas que não conseguimos distingui-las de nossas ideias, mas, embora isso: “O pensamento mais vivo é sempre inferior à sensação mais embaçada” (HUME, IEH 1999, p. 35). Limitar as percepções mentais à impressão e à ideia é o mesmo que dizer que todo o conteúdo mental é uma imagem ou uma sensação.

A ideia é cópia da impressão e a impressão é nascida da própria natureza humana sendo inata¹⁹:

Porque é evidente que nossas percepções mais fortes, ou impressões, são inatas, do mesmo modo que o afeto natural, o amor da virtude, o ressentimento; em suma, tanto estas como as outras paixões nascidas imediatamente da natureza [humana] (HUME, 1975, P.31).

Quanto às *impressões* provenientes dos *sentidos*, sua causa última é, em minha opinião, inteiramente inexplicável pela razão humana, e será para sempre impossível decidir com certeza se elas surgem imediatamente do objeto, se são produzidas pelo poder criativo da

¹⁹ Cabe aqui uma importante ressalva. Quando Hume diz que as impressões são inatas o inato dito por ele não se assemelha em nada com concepções platônicas, cartesianas ou leibnizianas, não tem absolutamente nenhum grau de parentesco com reminiscência, muito pelo contrário, o conceito de inato falado por Hume é o mesmo proposto por Berkeley, ou seja, se não há mais uma relação de dualidade (sujeito-objeto) no conhecimento, toda e qualquer percepção se torna inata, na medida que ela não deriva de nada exterior. E o próprio Hume, por essa concepção, constata essa evidência: “Porque é evidente que nossas percepções mais fortes, ou impressões, são inatas” (HUME, 1975, p. 31). Ao contrário de muitas posturas que os muitos manuais de filosofia assumem acerca de Hume, Hume tem em sua filosofia o inato como uma característica da própria constituição dos dados originários da consciência, quando Hume afirma que todo conhecimento começa com a experiência, ele não entende experiência como Locke entende (uma relação sujeito-objeto), por experiência Hume entende a pura aparição da ideia na mente e também relações mentais no processo de criação de ideias complexas, como ficará exposto nos capítulos seguintes.

mente, ou ainda se derivam do autor de nosso ser (HUME, 2000, p.113).

A cópia é a relação que se tem entre as percepções (impressões e ideias), mas tal cópia se manifesta de três maneiras, a saber: por *semelhança*, *contiguidade* e *causalidade*.²⁰ Nossas percepções aparecem como *semelhantes*, ou seja, os dados das impressões são os mesmos das ideias (a impressão que tenho da cor amarela assemelha-se com a ideia da mesma), da mesma forma se manifestam como cópias:

A primeira circunstância que me chama atenção é a grande semelhança entre nossas impressões e ideias em todos os pontos, exceto em seus graus de força e de vividez. As ideias parecem ser de alguma forma os reflexos das impressões; de modo que todas as percepções da mente são duplas, aparecendo como impressões e como ideias. (HUME, *TNH*, 2000, p 26-27)

Também aparecem-nos *contíguos*: pois as percepções semelhantes se mostram por conjunções (ao termos a impressão de amarelo contiguamente temos a ideia do mesmo).

Dessa conjunção constante de percepções semelhantes, concluo imediatamente que há uma forte conexão entre nossas impressões e ideias correspondentes, e que a existência de umas tem uma influência considerável sobre as outras. (HUME, *TNH*, 2000, p28)

E por último *causal*, sendo uma dependente da outra (sem a impressão da cor amarela não teríamos a sua ideia). Fica-nos claro nestas citações:

A conjunção constante de nossas percepções semelhantes é a prova convincente de que umas são causas das outras; e essa anterioridade das impressões é uma prova equivalente de que nossas impressões são as causas de nossas ideias, e não nossas ideias causa de nossas impressões. (HUME, 2000, *TNH*, p 29)

O que mais me chama atenção é que Hume evoca os princípios de associação de ideias (semelhança, contiguidade e causalidade), que só serão devidamente explicados em tópicos posteriores, para explicar ou justificar a

²⁰ Aqui Hume evoca os princípios de associação de ideias sem ter devidamente os explicado, onde o fará posteriormente. Esses princípios serão melhor entendidos no próximo subtítulo.

relação entre as percepções. Isso irá fazer com que Hume caia em uma série de problemas que veremos no decorrer do texto.

Antes de continuar a falar das relações entre as percepções, cabe aqui falar sobre uma divisão nas impressões feita por Hume. As impressões se dividem em *impressões de sensação* e em *impressões de reflexão*. As impressões de sensação são aquelas que tocam os sentidos, como frio, calor, dor e etc. Já as de reflexão são os desejos ou aversão, esperança ou medo e etc. As impressões de reflexão são originadas, ou melhor, são derivadas de nossas ideias, como uma espécie de cooperação entre ambas (impressões de sensação e as ideias delas advinda) dando origem a impressão de reflexão, como, por exemplo, quando tenho a impressão de sensação de frio e, concomitantemente, surge à ideia do mesmo, logo nasce uma outra impressão da ideia de frio que é de reflexão acerca de desejá-la ou repudia-la. Desta forma, quando temos uma impressão de sensação, logo temos uma ideia correspondente que traz consigo outra impressão, que é chamada de impressão de reflexão, e que, por sua vez, também traz, ao mesmo tempo, outra ideia que poderíamos simplesmente chamar de *ideia de reflexão*, embora Hume não tenha mencionado tal termo.

Depois de mostrar as relações (*semelhança, contiguidade e causalidade*) entre as percepções, Hume mostra que tais relações não são necessárias, ou seja, elas podem não corresponder. Uma ideia pode não ser uma cópia (ou uma cópia exata) de uma impressão. A ideia de um cavalo-alado, uma montanha de ouro ou de uma sereia, por exemplo, não são cópias de impressões correspondentes. Embora não sejam cópias, derivaram de impressões, dirá Hume, como, por exemplo, de um cavalo e de uma asa (como no caso do cavalo-alado). Para explicar como se dá essa “incorespondência” entre as percepções Hume propõe mais uma subdivisão que talvez seja até mais importante que a primeira divisão, não só para o trabalho aqui pretendido, mas para toda sua filosofia, aplicada tanto as impressões quanto as ideias, que são: *percepções simples e complexas*²¹. Percepções simples são aquelas que

²¹ Falar de percepções complexas voltada apenas as impressões complexas em Hume é bastante problemático. Hume dificilmente cita as impressões complexas, e na maioria de seu *Tratado* ele só se refere às ideias complexas. Eu parto de uma leitura de uma passagem do tratado que diz: “muitas de nossas ideias complexas jamais tiveram impressões que lhe correspondessem” (2000, *TNH*, p 27). Nesta passagem nosso autor deixa espaço para entendermos que há impressões complexas que se correspondem

não se dividem e nem se distinguem em partes, como no caso de uma cor, um cheiro, um som e etc. Ao contrário das simples, as complexas se dão por junções de simples, como no caso da maçã, que é uma junção de cor, cheiro e gosto. As percepções complexas são de dois tipos, regulares e fictícias. Quando há uma regularidade há uma correspondência entre impressões e ideias, como no caso da maçã citada anteriormente. Quando não há uma regularidade ela é fictícia, criada pela imaginação e não havendo correspondência entre as percepções. Sendo assim, *complexa fictícia* se torna uma característica apenas da percepção ideia.

Como as correspondências no âmbito das percepções complexas são problemáticas, Hume resolve se limitar a correspondência de percepções simples afirmando que *“todas as ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhe correspondem e que elas representam com exatidão”*²² (HUME, 2000, p28)

Mesmo afirmando a correspondência entre percepções simples e fazendo dessa correspondência um princípio, Hume não esconde que mesmo assim há problemas na relação. Ele cita o exemplo do tom de cor azul. Digamos de um homem que é familiarizado a muitos anos com todas as tonalidades de cor azul com exceção de uma. As tonalidades são colocadas a sua frente em forma crescente e, entre as tonalidades, é colocado um espaço da tonalidade da cor azul que falta. Tal homem seria capaz de construir a ideia da tonalidade da cor azul que falta sem ter tido a impressão que corresponde? Por incrível que possa parecer Hume responde que sim, ameaçando sua própria teoria. E por mais incrível ainda Hume ignora o contra exemplo e segue em frente.

Esse exemplo pode servir como prova de que as ideias simples nem sempre derivam das impressões correspondentes – embora o caso seja tão particular e singular que quase não é digno de nossa

com ideias complexas, mas o porquê que ele só se refere posteriormente às ideias complexas, o mais provável é que como, em última instância, não há uma dicotomia entre as percepções, eu posso falar de uma que me remeterei a outra. No delinear do texto irei optar sempre me referir, quando falar em complexo, a percepções complexas (que é tanto impressões como ideias), já que a distinção, embora fraca, é o grau de força e vivacidade, se eu falar de ideias (sem se remeter a distinção de força e vivacidade) estarei falando das impressões. Falarei no próximo subtítulo, um pouco mais afrente, sobre essas percepções quando me referir a memória e a imaginação.

²² Itálico do próprio Hume.

atenção, não merecendo que, apenas por sua causa, alteramos nossa máxima geral. (HUME, 2000, p.30)

Alguns comentadores de renome não consideram, como Hume o fez, o contraexemplo indigno de atenção. Muito pelo contrário, isso é um problema sério que merecia ênfase e que exigia preocupações por parte de Hume. Antony Flew diz que a simples negação do contraexemplo é escandalosa e que “qualquer generalização é decisivamente falsificada por, até mesmo, um único genuíno contraexemplo” (FLEW, 1986, p21). Bennett, seguindo a mesma linha de pensamento de Flew, diz que “assim que [Hume] admite que a tesa da cópia é falsa, e que as ideias podem ser formadas, pelo menos, de uma outra maneira, o jogo acabou” (BENNETT, 2001, vol. II: p.218-219). Stroud, diferentemente de Flew e Bennett, diz que o contraexemplo é apenas hipotético e que “não há sugestão alguma que alguém o tenha, na realidade, visto, ou capaz de ainda vê-lo nesta posição” (STROUD, 1977, p.34).

Partindo do pressuposto de o que Hume examina são as operações regulares da mente, tudo que não for regular, contraexemplos raros por exemplo, não são levados em conta²³. Sendo assim, Hume poderia seguir em frente com sua proposta filosófica. A regularidade dos fatos, dirá Hume, nos mostram que o princípio (impressões simples sempre precedem ideias simples) funciona na esmagadora maioria dos casos. Se quisermos ensinar uma criança a cor azul ou o sabor de algo doce, que lhe mostre a impressão. Tentar instigar a ideia antes de uma impressão seria improvável que funcionasse. Outro caso exemplificado por Hume é de um cego de nascença. Instigar a ideia de cor nele, sem uma impressão também será improvável.

Em suma, o princípio de que a ideia simples é cópia de uma impressão simples é válido, mesmo que os contraexemplos, embora raros, existam. Pois a observação nos revela essa regularidade.

²³ O mais interessante é que quando Hume tratará posteriormente de uma formulação do tipo “o sol não nascerá amanhã”, que é muito menos improvável que a questão da cor azul, o contraexemplo irá valer, enquanto o da tonalidade é descartado.

3.2 O PRINCÍPIO DA SEPARABILIDADE

No subtítulo anterior foi citado rapidamente sobre a imaginação como criadora de ideias complexas fictícias, a explicação desta faculdade é fundamental para a proposta do presente trabalho. O primeiro sentido de imaginação²⁴ proposto por Hume é a imaginação como uma livre faculdade de transpor e transformar ideias, como o cavalo-alado e a sereia, citados anteriormente. Embora possa parecer que este sentido de imaginação não mereça crédito algum, em Hume ele será fundamental, como percebeu Smith “(...) poucos princípios da filosofia de Hume assumem uma importância tão grande quanto este.” (SMITH, 1995, p. 59). A imaginação pode criar ideias complexas fictícias porque ela é uma faculdade livre para transpor e transformar ideias. A imaginação separa e uni uma ideia a outra da forma que lhe bem aprouver, nas palavras de Hume “(...) a imaginação pode separar todas as ideias simples, e uni-las novamente da forma que lhe bem aprouver (...)” (HUME, 2000, p.34). Nada parece lhe por limites, mas só parece, pois a imaginação possui um limite em si mesma, ela não pode separar o inseparável.

É uma máxima estabelecida pela metafísica que *tudo que a mente concebe claramente inclui a ideia da existência possível*, ou em outras palavras, que *nada que imaginamos é absolutamente impossível*. Como podemos formar a ideia de uma montanha de ouro, concluímos que uma montanha assim pode realmente existir. Não somos capazes, porém, de formar a ideia de uma montanha sem vale, e por isso a vemos como impossível. (HUME, 2009, p.58)

Segundo a citação acima, qualquer coisa que a imaginação acha distinguível é capaz de existir separadamente, ou qualquer coisa que possa existir separadamente é distinguível pela imaginação. O que não pode ser distinguível, ou seja, o que a imaginação não separa, é o necessário, o inseparável. Desta forma Hume assente a mais um princípio, o princípio que leva o nome deste subtítulo, o *princípio da separabilidade* que afirma a liberdade que a imaginação tem de transpor e transformar suas ideias e que

²⁴ Embora os comentadores tenham uma tendência a mostrar que o primeiro sentido de imaginação em Hume aparece quando ele se refere à ela como uma livre faculdade de transpor e transformar ideias, sentido esse que adoto no texto, Hume fala antes, no contra exemplo da cor azul, que é a imaginação que supre a tonalidade da cor que falta, mostrando assim um impulso ou uma inclinação natural da imaginação a antecipar a impressão. Falarei mais disso no próximo capítulo.

“(...) todos os objetos diferentes são distinguíveis, e que todos os objetos distinguíveis são separáveis pelo pensamento e imaginação.” (HUME, 2000, p.42).

Bem, duas ressalvas acerca do princípio de separabilidade merecem ser destacadas. A primeira é que tal princípio não aparece nas *Investigações*, pelo menos não em sentido imagético²⁵. E a segunda é que se tudo que for distinguível é possível de existir separadamente, então impressões e ideias podem existir separadamente, já que são separáveis pela imaginação. Isso nos remete a uma distinção de natureza entre impressões e ideias, que Hume negará. Caberia aqui perguntar a Hume: como não há uma distinção de natureza entre as impressões e as ideias, se elas podem existir separadamente de acordo com o princípio da separabilidade? E de certa forma o próprio Hume dá espaço pra esta formulação com o exemplo da tonalidade azul, mostrando a existência de uma ideia sem uma impressão.

Embora possa admitir uma separação (pelo princípio de separabilidade) entre a relação impressão e ideia, há algo que induz a imaginação a seguir uma regularidade involuntária ao aparecimento das impressões e o surgimento das ideias, embora essa regularidade, por ser regularidade, não seja necessária²⁶. Hume percebe que existe algo na imaginação que a regula e que a dá ordem para unir as percepções, caso contrário apenas o acaso as uniria. Desta forma algo dá ordem a arbitrariedade da imaginação, ou seja, existe alguns princípios ou leis naturais que regulam as percepções mentais na imaginação, esses princípios são aqueles que não foram devidamente explicados na seção anterior, a saber: *Semelhança*, *Contiguidade espaço-temporal* e *Causalidade*. A imaginação, sem tais princípios reguladores, não tem natureza, é pura e total arbitrariedade, o acaso, um fluxo de percepções desordenada, como bem percebeu Deleuze:

A coleção de ideias denomina-se imaginação, uma vez que esta designa não uma faculdade mas um conjunto, o conjunto de coisas, no mais vago sentido da palavra, que são o que parecem: coleção

²⁵ Angela M. Coventry, tenta responder a esta questão dizendo que “Uma provável razão para a omissão do Princípio da Separabilidade nas *investigações* é que a maioria dos tópicos para os quais o princípio é usado no *Tratado*, assim como ideias abstratas, espaço e tempo e identidade pessoal, não está mais presente na *investigação*.” (COVENTRY, 2011, p. 66-67)

²⁶ Já que é imageticamente possível a existência das duas separadas, segundo o próprio exemplo da tonalidade azul e do princípio de separabilidade.

sem álbum, peça sem teatro ou fluxo de percepções (DELEUZE, 2001, p.12)

Desta forma a imaginação não se apresenta apenas como uma simples faculdade responsável por separar e compor as percepções, como percebeu Deleuze na citação acima, mas ela, além disso, é um arcabouço geral de percepções, uma estrutura desordenada.

3.3 PRINCÍPIOS ASSOCIATIVOS

Os princípios associativos não regulam apenas a relação entre percepções, mas eles constroem, juntos com a imaginação, as ideias complexas regulares. A ideia complexa de maçã, por exemplos, que traz consigo uma união de percepções simples como cheiro, gosto e cor, é uma construção dos princípios associativos da natureza humana. Em sua origem todas as percepções (impressões e ideias) são simples²⁷, os princípios associativos dão ordem a imaginação e as transformam em ideias complexas regulares. Sem mais, os princípios são estruturas organizadoras das percepções humanas.

Como a imaginação pode separar todas as ideias simples, e uni-las novamente de forma que bem lhe aprouver, nada seria mais inexplicável que as operações dessa faculdade, se ela não fosse guiada por alguns princípios universais, que a tornam, em certa medida, uniformes em todos os momentos e lugares. Fossem as ideias inteiramente soltas e desconexas, apenas o acaso as juntaria; e seria impossível que as mesmas ideias simples se reunissem de maneira regular em ideias complexas (como normalmente fazem) se não houvesse algum laço de união entre elas, alguma qualidade associativa, pela qual uma ideia naturalmente introduz a outra. Esse princípio de união entre ideias não deve ser considerado uma conexão inseparável – pois isso já foi excluído pela imaginação-; tampouco devemos concluir que, sem ele, a mente não poderia juntar duas ideias – pois nada é mais livre que essa faculdade. Devemos vê-lo apenas como uma força suave, que comumente prevalece, e que é causa pela qual, entre outras coisas, as línguas se correspondem de modo tão estreito umas às outras: pois a natureza de alguma forma aponta a cada um de nós as ideias simples mais apropriadas para serem

²⁷ A conceituação humeana sobre o simples é bastante imprecisa, talvez porque em alguma medida ele tenha achado que o mecanismo analisado por Locke quanto à formação de ideias poderia ser transposto para as impressões e que as ideias seriam remetidas à associação, esse sim um ponto mais "original" em Hume.

unidas em uma ideia complexa. As qualidades que dão origem a tal associação, e que levam a mente, dessa maneira, de uma ideia a outra, são três, a saber: SEMELHANÇA, CONTIGUIDADE no tempo ou no espaço, e CAUSA E EFEITO. (HUME, 2000, p. 34-35).

Um exemplo do princípio de *semelhança* poderia ser de alguém que viu uma foto e que, involuntariamente associou ou conectou a alguém semelhante ao mesmo. Quantas vezes nos confundimos em nossos passeios ou caminhadas pessoas que achamos ser e não é? Para que haja uma semelhança tem que haver algo que a assemelhe, e esse algo tem que ser anterior aos dados particulares que são assemelhados. O princípio associativo de *semelhança* também é responsável pela universalidade da ideia, ou seja, constrói as ideias gerais. George Berkeley distinguiu ideias gerais de ideias abstratas, afirmando que o uso universal de uma ideia não é dada por seu grau de abstração, que é o processo de separação entre ideia e seus graus determinados de qualidade e quantidade, mas sim que a universalidade se dá pelo uso geral de ideias particulares. O uso geral de ideias particulares só é possível pelo caráter de *relação* das ideias de uma mesma espécie, ou seja, a universalidade não está na ideia enquanto ideia, mas na relação que ela possui com as demais ideias de uma mesma espécie:

No entanto, se quisermos dar significado a nossas palavras e falar somente do que podemos conceber, acredito que reconheceremos que uma ideia considerada em si é particular, mas ao representar ou significar todas as outras ideias particulares do mesmo tipo torna-se geral (BERKELEY, 2008, P 43).

Hume percebeu que Berkeley indicava a *relação* como o caráter de construção das ideias gerais, mas não justificou propriamente isso, Berkeley apenas acreditava que a atenção bastava para que não houvesse dúvidas. Hume justificará que o princípio associativo de semelhança é o responsável para a universalidade da ideia, sendo assim, colocando em bases sólidas o argumento de Berkeley.

Sabemos que quando se forma ideias gerais, há uma abstração de graus de quantidade e qualidade; e também que a ideia não deixa de pertencer a uma espécie quando ocorre uma pequena alteração na “extensão”, duração e etc. Mas como acrescento à espécie uma nova impressão? Digo, como se faz

a associação regular da maçã que estou comendo agora com a ideia geral de maçã? Hume responde que através do princípio associativo de semelhança podemos fazer (mesmo que de forma imperfeita) uma unidade na ideia, à tornando geral. E através dessa unidade proporcionada pelo princípio associativo de semelhança, aplicamos um nome comum à ideia geral. Por exemplo, quando observo uma semelhança comum entre ovos, posso, através desse princípio, unificar a ideia em um conceito geral. Depois de termos adquirido um costume nessa associação, a mera menção ao nome da ideia geral desperta uma das ideias particulares. Desta forma, o princípio associativo de semelhança ordena a imaginação a toda ideia nova ser acrescentada na ideia geral. É como se tal princípio ordene potencialmente a imaginação a uma possível ideia semelhante que irá porvir. Não é à-toa que Hume diz que os princípios associativos são causas pelas quais “as línguas se correspondem de modo tão estreito umas às outras” (HUME, 2000, p.35).

Para que haja a unidade na ideia geral se pressupõe, além da imaginação, a memória como uma capacidade de armazenar as ideias semelhantes. Quando uma impressão esteve presente na mente reaparecendo como uma lembrança, ou a mente conserva significativamente o seu grau de força e vivacidade ou a perde completamente. Quando a mente retém consideravelmente seu grau de força e de vivacidade ela está trabalhando com a faculdade da memória, já quando a perde completamente ela está trabalhando com a imaginação. A distinção é clara nesta citação:

Ao nos lembrarmos de um acontecimento passado, sua ideia invade nossa mente com força, ao passo que, na imaginação, a percepção é fraca e lânguida, e apenas com muita dificuldade pode ser conservada firme e uniforme pela mente durante um período considerável de tempo. (...) É evidente que a memória preserva a forma original sob a qual seus objetos se apresentam. (HUME, *TNH*, 2000, P. 33)

Bem, na citação acima Hume não se refere a palavra *objeto* em sentido cartesiano, mas sim *objeto da memória*, ou seja, aquilo ao qual a memória trabalha, que é diferente dela, que se encontra nela. Mas só é diferente dela enquanto forma didática para compreensão, a rigor não há distinção entre ideia de memória e memória em Hume, a memória só é memória enquanto há uma unidade viva e forte em nossas lembranças presente na mente. A memória é a

lembrança quase que exata das impressões, a cópia que conserva a ordem e o grau de força e vivacidade das impressões, é uma espécie de baú das impressões restringindo-se a forma original de nossas impressões, estando amarrada a elas. “A principal função da memória não é preservar as ideias simples, mas sua ordem e posição.” (HUME, 2000, TNH, P. 33-34). A memória está intimamente ligada aos princípios associativos da natureza humana, já que sua função principal está na ordem e na posição das ideias. E o que dá ordem e posição as ideias? Os princípios associativos. Mas porque a memória não está ligada a ideias fictícias? Hume não se detém a essa pergunta, mas não há problema responder por ele deduzindo de sua filosofia. A memória não está ligada a ideias fictícias porque não há vivacidade, ordem e posição natural nesse tipo de ideia, é apenas mera ligação arbitrária de nossa vontade. Se olhar mais de perto, quando Hume diz que a principal função da memória é conservar a ordem e a posição ele está fazendo menção aos princípios que aparecerão no seu próximo subtítulo, caso contrário se ele tivesse apenas dito que a principal função seria a posição não implicaria na exclusividade dos princípios, pois tanto ideias fictícias e regulares possuem posição, mas apenas as últimas possuem ordem. Desta maneira, se a memória está ligada à ordem, nada tem haver com ficções de nossa vontade. A memória, ao salvar a ordem que os princípios estabelecem na imaginação, constrói as ideias gerais.

A *contiguidade no tempo e no espaço* é o princípio associativo que regula e da ordem a aparição de uma percepção em um determinado lugar e em um determinado tempo, unificando assim também uma percepção em complexa regular. Por exemplo, observo que a maçã tal sempre se apresenta com o mesmo gosto tal, desta forma o princípio associativo de contiguidade unifica um determinado gosto a uma determinada percepção. Eventualmente o costume na relação de contiguidade ajuda a unificar a ideia em ideia geral.

Tanto o princípio associativo de semelhança quando o de contiguidade se limita a uma construção das ideias gerais, não há propriamente uma inferência ou um raciocínio nesses princípios. O que há é apenas uma construção das percepções através deles, uma espécie de digestão do que se é observado. Por exemplo, pelo princípio de semelhança a imaginação unifica os observáveis em uma ideia semelhante, e pela contiguidade a imaginação unifica uma ideia que aparece junta à ela em tempo e espaço, e não

necessariamente semelhantes. Já com o princípio associativo de *causa e efeito* não temos o mesmo resultado. O princípio associativo de causa e efeito não se limita apenas a construção de uma ideia geral, mas aponta para uma união necessária de ideias distintas. Por exemplo, quando é observado fumaça em algum lugar distante, a causalidade leva a imaginação a constata que lá também a fogo. Um outro exemplo, para que possa haver uma melhor compreensão, poderia ser de alguém que está morando em uma ilha deserta e ao acordar pela manhã e fazer sua caminhada rotineira encontra na ilha um relógio de parede, logo esse alguém é levado a inferir: - Há mais alguém na ilha.

Apenas a *causalidade* produz uma conexão capaz de nos proporcionar uma convicção sobre a existência ou ação de um objeto que foi seguido ou precedido por outra existência ou ação (HUME, 2000, p.102).

Na causalidade não é necessário estar diante da causa e do efeito para fazer uma associação, a conexão causal parece ligar necessariamente uma impressão à uma ideia, digo, o efeito parece estar ligado a causa a ponto de que, a priori, se possa inferir o efeito da causa ou a causa do efeito.

Como se dá essa conexão entre causa e efeito? Como a causalidade leva a imaginação para uma inferência? Veremos a resposta a essas questões no próximo capítulo. Mas antes de responde-las cabe aqui entender a influência da imaginação no conceito de identidade.

3.4 IDENTIDADE E IMAGINAÇÃO

Para Hume, a simples percepção do objeto não seria suficiente para gerar a ideia de identidade, já que ao tomarmos um objeto isolado não implica em identidade, mas sim em unidade. O mesmo ocorre com a percepção de vários objetos semelhantes, pois também não é capaz de originalizar a ideia de identidade, mas de multiplicidade ou pluralidade. Mas de onde vem tal ideia?

Segundo Hume, para que possamos entender a questão da identidade é preciso responder outras duas questões que estão ligadas a ela, a saber “por

que atribuímos uma existência CONTÍNUA aos objetos, mesmo quando não estão presente aos sentidos? E por que supomos que possuem uma existência DISTINTA da mente e da percepção?” (HUJE, 2000, p.221). Tais perguntas, embora respondida por Hume separadamente, se interligam, existência continua e existência distinta, o próprio Hume assume essa interligação “A resposta a uma questão responde também à outra” (HUJE, 2000, p.221). Se dissermos que os objetos existem mesmo quando não os percebemos implicaria em supor a existência de tais objetos separados da mente e das percepções. E da mesma maneira, se supormos que os objetos existam independentemente da mente é o mesmo que supor sua existência continua. Bem, esses problemas não são novos, eles já aparecem tanto no *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, como nos *Três diálogos entre Hylas e Philonous* de George Berkeley que é um dos filósofos que mais influenciou Hume.

Na procura de identificar qual a origem das duas noções (existência contínua e existência distinta), Hume se volta a três possíveis causas: sentidos, razão e imaginação.

Os sentidos, diz Hume, não podem ser responsáveis por tais noções, pois “Isso seria uma contradição em termos; seria supor que os sentidos continuam a operar, mesmo após terem cessado qualquer tipo de operação.” (HUME, 2000, p.221). Para que isso fique mais fácil de ser compreendido, vejamos um exemplo; digamos que alguém esteja diante de uma cadeira, ou seja, tendo a impressão de tal cadeira. Ao fechar os olhos tal impressão desaparece, mas ao abrir os olhos novamente se tem uma segunda percepção da cadeira. Uma vez que os sentidos deixam de operar por algum momento, não existe nada que ligue a primeira impressão da cadeira com a segunda impressão. Para que haja uma existência contínua da cadeira, devesse identificar a percepção que liga a primeira impressão com a segunda. Desta forma, dizer que os sentidos nos garantem a ideia de continuidade seria uma contradição em termos, como foi dito na citação anterior.

A razão também não pode ser responsável pela existência continua e distinta dos objetos, diz Hume:

De fato, por mais convincente que sejam os argumentos que os filósofos imaginam poder produzir para estabelecer a crença dos objetos independente da mente, é obvio que tais argumentos são

conhecidos por muito poucas pessoas, e não é por meio deles que criança, camponeses e a maior parte da humanidade são introduzidos a atribuir objetos a algumas impressões e negá-los a outra. (HUME, 2000, p.226)

Segundo a citação acima, não é por nenhum argumento racional que a maioria da humanidade acredita na existência de objetos externos.

Bem, se não pode ser os sentidos e nem a razão que são responsáveis pela crença contínua e distinta dos objetos, “portanto, por ser inteiramente irracional, tem que proceder de uma outra faculdade que não o entendimento. (...) Tal opinião deve ser atribuída inteiramente à IMAGINAÇÃO” (HUME, 200, p. 226). Para que se possa entender como a imaginação procede nesse caso, Hume passa a procurar certas qualidades apresentadas por aquelas percepções às quais atribuímos existência contínua e distinta. Qualidades essas que Hume chama de *coerência* e *constância*.

A coerência diz que para que certas experiências façam sentido, é necessário crer na existência contínua de objetos que não estão presentes aos nossos sentidos. Por exemplo: minha mãe me acorda pessoalmente todos os dias as 5 da manhã, mas um dia ela apenas gritou meu nome e não veio pessoalmente a me acordar. Ao ouvir o som de sua voz, sem vê-la, infiro que mesmo ela não estando presente, a voz que escuto é de minha mãe. Essa inferência só é possível porque, de alguma forma, pressuponho que minha mãe continua existindo independente de minha percepção. Para entender todo o teor da questão, Hume propõe juntar a coerência e a constância. Quando examinamos os objetos aos quais atribuímos existência contínua, percebemos que eles apresentam uma constância em suas características, o próprio Hume cita alguns exemplos:

Essas montanhas, casas e árvores que estão agora diante de meus olhos sempre me apareceram na mesma ordem; e se as perco de vista, ao fechar os olhos ou virar a cabeça, logo depois vejo que retornam a mim sem a menor alteração. Minha cama e minha mesa, meus livros e papéis se apresentam da mesma maneira uniforme, e não mudam quando interrompo meu ato de ver ou percebê-los. (HUME, 2000. p. 227)

O problema da constância introduz a questão da identidade em Hume:

Quando nos habituamos a observar uma constância em certas impressões; quando constatamos, por exemplo, que a percepção do sol ou do oceano retorna a nós, após uma ausência ou aniquilação, com partes semelhantes e numa ordem semelhante à de sua primeira aparição, temos uma tendência a não considerar essas percepções intermitentes como diferentes (o que na verdade são), mas, ao contrário, como numericamente idênticas, em virtude de sua semelhança. Mas como essa descontinuidade de sua existência é contrária à sua perfeita identidade, e nos faz ver a primeira impressão como tendo sido aniquilada e a segunda como se fosse uma nova criação, encontramos-nos de certo modo perdidos e envolvidos numa espécie de contradição. Para nos livrar dessa dificuldade, disfarçamos a descontinuidade tanto quanto possível, ou antes, eliminamo-la inteiramente, supondo que essas percepções intermitentes estão conectadas por uma existência real, à qual somos insensíveis. (HUME, 2000, p.232)

A imaginação tem a capacidade de suprir esse intervalo inconstante de tempo ao ponto de criar uma ideia de identidade, que, a rigor, é uma ilusão da imaginação, pois cria uma ideia a partir de uma ausência. Desta forma, o fundamento da ideia de identidade é, então, a imaginação.

A imaginação em Hume já se encontra nos dados imediatos do conhecimento, ou seja, ela já se torna condição para o surgimento de uma percepção na mente, na medida que ela representa a própria imagem percebida. E se perceber é dar existência e a imaginação é condição para o surgimento de uma imagem, e, certo sentido a imaginação se confunde com a própria percepção. Desta forma, a imaginação já se encontra presente nas impressões e nas ideias.

Não só nas percepções e nas ideias que a imaginação se apresenta, mas a imaginação está também presente na relação entre ambas. Os princípios associativos regulam na imaginação a regularidade entre impressões e ideias.

A imaginação também possui uma vasta capacidade de unir ideias na forma que lhe bem aprouver, formando cavalo-alados, sereias, montanha de ouro e etc. Mas quando ela é guiada por princípios associativos (semelhança contiguidade e causa e efeito) acaba por receber ordens, ordens essas que fazem com que exista uma regularidade que implica em uma unidade na ideia. Tal unidade é responsável por nossos raciocínios causais que é o fundamento dos fatos. Tanto na formação de uma ideia como na construção de um raciocínio ela se faz presente como algo essencial para a construção do conhecimento humano, segundo Hume.

Teses principais defendidas por Hume, quanto a esse ponto:

- a) Não há dualidade (sujeito-objeto) no conhecimento, o que há são percepções. Perceber é imaginar.
- b) Todas as percepções da mente se resumem em duas espécies: Impressões e ideias.
- c) Não há nada anterior as impressões, desta forma elas são inatas.
- d) As percepções se dividem em simples e complexas. As simples são as percepções que não se dividem. As percepções complexas são junções de percepções simples.
- e) Há uma correspondência (não necessária) entre as percepções da mente (impressões e ideias), correspondência essa que se resumem em três: Semelhança, Contiguidade no tempo e no espaço e causa e efeito, lavando a imaginação criar uma regularidade.
- f) Quais quer objetos que sejam diferentes são distinguíveis, e quaisquer objetos que sejam distinguíveis são separados pela imaginação.
- g) Semelhança, contiguidade e causa e efeito são princípios que processam a correspondência entre as percepções e que relacionam as percepções complexas regulares na imaginação, possibilitando assim um raciocínio dos fatos.
- h) Todas as ideias abstratas são específicas ou gerais, e estas ideias gerais são usadas de uma determinada maneira, o uso geral de ideias particulares só é possível pelo caráter de relação das ideias de uma mesma espécie, relação essa que possibilita a unidade da ideia pela imaginação.
- i) A imaginação é uma livre faculdade de transpor e transformar ideias como bem aprouver e, se guiada pelos princípios citados acima, cria raciocínios causais e ideias gerais.

4 DA CONEXÃO IMAGÉTICA ENTRE A CAUSA E O EFEITO

Neste capítulo Hume retoma os tópicos lockeanos de extensão e certeza que aparece nos *Ensaaios Sobre o Entendimento Humano*, onde o cerne é investigar qual é a natureza da evidência que nos assegura quanto a fatos que estão além do testemunho presente de nossos sentidos ou dos registros de nossa memória. E se é possível obter conhecimento, com algum grau de segurança, acerca dos fatos e ainda como podemos fundamentar os nossos raciocínios sobre questões de fato. Tal questão também é abordada por Leibniz como “verdade da razão” e “verdade de fato”.

A retomada de Hume à questão da extensão do conhecimento, é uma crítica a postura filosófica de autores que atribuem essa possibilidade a razão ou a experiência. Hume irá propor que a imaginação teria essa função, como veremos a seguir.

4.1 TIPOS DE RACIOCÍNIOS

Segundo Hume, o pensamento pode trabalhar com dois tipos de raciocínios, uns demonstrativos, que ele chama de *relações de ideias*, e os outros prováveis, que ele chama de *questões de fato*. Os raciocínios referentes à *relações de ideias* são todos verdadeiros sem recorrer à experiência, ou seja, conhecemos sua certeza pela mera operação do entendimento, como é o caso da geometria, álgebra, lógica, matemática, e de modo geral, toda a afirmação clara e imediata ou demonstrativamente certa. Se imaginarmos o seu contrário cairíamos em uma certa contradição “*três vezes cinco é igual à metade de trinta*” (Hume, 2009, p. 73). Esse tipo de raciocínio é independente da existência de algo em qualquer lugar do universo, trata-se então de um conhecimento a priori. Diferentemente do conhecimento dos fatos, as relações de ideias não nos ensinam nada de novo, funciona apenas como uma espécie de análise do próprio conceito, não nos leva além do que já conhecemos, é uma mera comparação e não uma verdadeira união.

O segundo raciocínio, as *questões de fato*, não se determinam do mesmo modo e não há evidência de sua verdade, embora haja uma estreita analogia ao conhecimento anterior. O contrário de um fato pode ser sempre concebido porque jamais pode implicar em contradição e a imaginação pode projetar como se fosse inteiramente real “A *proposição o sol não nascerá amanhã não é menos inteligível, nem implica maior contradição do que afirmar que ele nascerá*” (Hume, 2009, p.73 e 74). Se pudéssemos demonstrar falsidade na proposição citada, implicaria em contradição e jamais poderíamos conceber pelo intelecto ou pela imaginação. Os raciocínios sobre questões de fato são todos baseados na relação entre causa e efeito, e esses raciocínios nos mostram uma conexão aparentemente necessária entre o fato presente e o que dele se infere, caso contrário, se não houvesse uma conexão, a inferência não seria possível.²⁸ A conexão entre causa e efeito implica na relação entre impressão e ideia, ou seja, algo presente aos sentidos relacionando com algo que não está imediatamente presente, mas que aparecem juntos, por exemplo: quando observo fumaça (impressão) imediatamente sou levado a relacionar que lá também há fogo (ideia), e assim há uma conexão²⁹.

²⁸ Esta distinção, ou seja, *relações de ideias e questões de fato*, equivale a distinção de *Juízo Analítico e Juízo Sintético*

²⁹ Hume parte de uma crítica à compreensão da causalidade de seu tempo, critica essa voltada a Descartes, Locke e Berkeley. Em sua terceira meditação, Descartes aponta para uma relação de necessidade que o efeito tem acerca da causa eficiente, onde a própria realidade do efeito se encontra ligado à causa: “Agora, é coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma? (...) Mas ainda, além disso, a ideia de calor, ou da pedra, não pode estar em mim se não tiver sido aí colocada por alguma causa que contenha em si ao menos tanta realidade quanto aquela que concebo no calor ou na pedra. (DESCARTES, 2010, p.157). Esse modelo de causalidade de Descartes é um modelo no qual constata que uma causa passa ou transmite propriedade ao seu efeito, ou seja, no efeito há uma conexão que leva à causa. Desta forma apenas por meio do intelecto ou pelo espírito, não devendo nada a imaginação ou aos sentidos, como no caso das *relação de ideias*, se poderia achar a conexão que está intrínseca entre fatos. Achando a conexão se poderia fazer uma cadeia de raciocínio necessário de causa para efeito, onde se construiria um sistema de raciocínio necessário. Já em John Locke, a conexão causal se manifesta a partir da observação dos fatos. Não só a conexão particular, mas também o próprio surgimento do conceito de causa e efeito. Diferentemente de Descartes, Locke não vê uma conexão necessária intuitiva entre causa e efeito, independente dos sentidos ou da imaginação, mas sim “A partir da certeza de que nossos sentidos se apercebem da constante vicissitude das coisas” (LOCKE, 2010, p. 427). Desta forma, para Locke, a experiência que mostraria a relação necessária entre a causa e o efeito. Em George Berkeley a relação entre causa e efeito, embora tenha relevância em uma ciência mecanicista, não lhe parece ser tão importante: “A tudo isso respondo, em primeiro lugar, que a conexão de ideias não implica na relação de *causa e efeito*, mas somente de um sinal ou *signo* com a coisa *significada*. (...) E é a busca // e o empenho de entender esses signos instituídos pelo Autor da Natureza o que deveria constituir a ocupação do filósofo natural, não a pretensão de explicar as coisas por causa materiais [*corporeal*], doutrina essa que parece ter afastado muito a mente dos homens do princípio ativo, daquele espírito sábio e supremo *em que vivemos, movemos e existimos*. (BERKELEY, 2010, p 100-101).” O que Berkeley entende por signo é uma espécie de sinal ou sentido que as ideias trazem consigo, segundo posto por Deus. Por exemplo, o

	RELAÇÕES DE IDEIAS	QUESTÕES DE FATO
CRITÉRIO	Conhecimento a priori, por intuição ou demonstração, raciocínio necessário. Seu contrário é inconcebível, pois envolve contradição	Conhecimento baseado na relação causa e efeito, que por sua vez se mostra na experiência. Hábito e imaginação
EXEMPLO	Todos os raciocínios da aritmética, álgebra, geometria e teoremas matemáticos.	O sol nascerá amanhã, a lei da gravidade permanecerá amanhã e etc.

Segundo Hume, na causalidade ou causação (ou seja, o processo de conexão entre causa e efeito) se encontra três relações que caracterizam esse domínio, a saber: *contiguidade*, *prioridade temporal* e *conexão necessária*. Todos os objetos considerados causa e efeito são contíguos, pois “nenhum objeto pode atuar em um momento ou lugar afastado, por menos que seja, do momento e lugar de sua própria existência” (HUME, 2000, p.103). Embora possa parecer que os objetos distantes produzam um ao outro, há uma cadeia de causas contíguas em relação a eles. Há, em segundo lugar, uma prioridade temporal da causa em relação ao efeito, já que a causa sempre o antecede, pois “se uma causa fosse contemporânea a seu efeito, e esse efeito a seu efeito, e assim por diante, é claro que não haveria algo como uma sucessão; e os objetos seriam todos coexistentes.” (HUME, 2000, p.104).³⁰ Dentre as duas conexões mencionadas, não há uma que seja mais essencial a causalidade que a conexão necessária, pois um objeto pode ser contíguo e

calor não é somente ou simplesmente o efeito do fogo, mas um sinal pelo qual me previne de uma possível dor. Sendo assim, Berkeley aponta para uma ciência dos signos ou dos sentidos que as ideias trazem consigo.

³⁰ Ao expor sua concepção de causalidade, Hume afirma ser universalmente reconhecida a noção de sucessão, a relação entre um anterior e um posterior que consagra a prioridade da causa sobre o efeito na ordem das aparições. Ele rejeita a tese segundo a qual a causa seria concomitante com seu efeito, visto que defendê-la seria o mesmo que postular a dissolução da sucessão causal observada no mundo e, por consequência, admitir a total aniquilação do tempo. Noutras palavras, não se poderia contestar a ideia de sucessão na ordem dos fenômenos perceptíveis sem assentir que os objetos da percepção coexistem simultaneamente, e que apenas os limites de nossa sensibilidade determinam-nos a supor que eles se seguem uns aos outros na duração. Hume não levanta a si mesmo essa objeção e logo abandona a defesa da sucessão temporal, advertindo o leitor de que a coisa não tem relevância; certamente se lhe afigurara depressa que o argumento o conduziria a uma conclusão contraditória.

anterior a outro sem necessariamente ser sua causa. Por esse motivo Hume irá dedicar-se a fundo à natureza dessa relação.

Na procura do que caracteriza a conexão necessária entre causa e efeito, Hume se pergunta qual o fundamento dos raciocínios serem baseados na relação causa e efeito. “Quando se pergunta: *qual o fundamento de todos os nossos raciocínios e conclusões sobre essa relação?* Pode-se repicar numa palavra: *a experiência.*” (HUME, 1999, p.53). Hume entende propriamente a palavra *raciocínio* quando se refere a inferência, coisa que só se manifesta nas questões de fato, pois há uma relação do dado imediato com o que dele é inferido, enquanto na relação de ideias só há uma análise no conceito e, por isso, não há propriamente um raciocínio ou uma inferência (por exemplo: todo pianista toca piano). Desta forma, *raciocínio*, em seu sentido mais preciso, só é voltado para relações de causa e efeito em Hume. Para provar que o fundamento de nossos raciocínios causais são baseados na experiência³¹, Hume critica dois argumentos onde supostamente provam o contrário, um argumento ontológico e o outro epistêmico³².

O primeiro argumento é o argumento ontológico. A filosofia comumente afirma ser uma máxima geral, quase um axioma ou uma verdade intuitiva que *tudo que começa a existir deve ter uma causa para sua existência* ou é *necessário que tudo aquilo cuja existência tem um começo deva ter também uma causa*³³. Segundo Hume, não há nesse raciocínio nenhuma marca de uma tal certeza intuitiva. Se, como vimos anteriormente, para Hume a certeza de alguma coisa está na comparação de ideias, essa proposição não é intuitivamente certa.

Nunca poderíamos demonstrar a necessidade de uma causa para toda nova existência ou para toda nova modificação de existência sem mostrar, ao mesmo tempo, a impossibilidade de que alguma coisa comece a existir sem algum princípio produtivo. E se esta última proposição não puder ser provada, deve-se perder qualquer esperança de jamais provar a primeira (HUME, 2000, p. 107).

³¹ Veja que o que é baseado na experiência é o raciocínio causal e não o próprio princípio de causa e efeito.

³² Hume não faz uma diferença entre raciocínio epistemológico e ontológico, mas no intuito que fique aqui mais compreensível tomei a liberdade de fazer tal distinção, pois não afeta o texto.

³³ Necessidade ontológica

A proposição é incapaz de receber uma prova demonstrativa, pois as ideias de causa e efeito são separáveis e distintas pela imaginação, desta forma não se tornaria difícil conceber que um objeto seja não-existente nesse momento e existente no outro; “Portanto, a separação da ideia de uma causa da ideia de um começo de existência é claramente possível pela imaginação” (HUME, 2000, p 108) e por isso, não implica em uma verdade demonstrativa ou necessária. Poder-se-ia afirmar ainda, que *tudo deve ter uma causa, pois se alguma coisa não tem causa ela seria produzida por si mesma*. Isso, diz Hume, é uma falácia, pois supõe que, ao negar uma causa, estamos admitindo o que foi negado, ou seja, que deve haver uma causa. Dizer que uma coisa existe sem uma causa, não implica em dizer que ela seria sua própria causa, muito pelo contrário, o objeto que existe sem nenhuma causa, com toda certeza, não é sua própria causa. Ainda poder-se-ia insistir: *aquilo que é produzido sem causa é produzido pelo nada*. O nada nunca poderia produzir ou ser uma causa de alguma coisa, ou até mesmo ser alguma coisa. Quando se exclui a causa, há realmente a exclusão, e não pressupõe que o nada ou que o objeto mesmo seja sua causa. Mas aqui surge a seguinte pergunta: Uma vez que não é de nenhum raciocínio científico ou necessário que uma causa seja necessária para produção de alguma coisa, de onde deriva essa opinião? Por eliminação a resposta é: *da observação e da experiência*, já que a razão por si só (como relação de ideias) não dá conta de tal princípio. Sendo assim, comprovando a sua resposta anterior, todos nossos raciocínios são baseados na experiência, e a impossibilidade ontológica causal.

Mas como a experiência e a observação dão origem a um tal princípio? Digo, por que concluímos que tal causas particulares devem necessariamente ter tais efeitos particulares, e por que realizamos uma inferência daquelas para estes últimos? Essas perguntas se inclinam para um problema epistemológico³⁴.

Quando inferimos efeito de causas, inferimos de duas maneiras, diz Hume, a saber: por uma percepção imediata de nossa memória ou nossos sentidos; ou por uma inferência a partir de outras causas. As últimas são hipotéticas, pois são baseadas em suposições de uma cadeia de raciocínios

³⁴ Bem, em Hume isso pode ser entendido como um problema psicológico.

causais. Já as primeiras, consistem em uma ideia de memória como a existência que produz o objeto da impressão, ou que é por ele produzida. Cabe aqui lembrar o que foi dito anteriormente acerca da memória, que ela é a lembrança quase que exata das impressões, a cópia que conserva a ordem e o grau de força e vivacidade das impressões, é uma espécie de baú das impressões restringindo-se a forma original de nossas impressões, estando amarrada a elas. A inferência causal ou a própria constatação de uma causa se dá justamente na transição da impressão para a ideia da memória, de uma forma involuntária. “Nenhum objeto implica a existência de outro se considerarmos esses objetos em si mesmos, sem olhar para além das ideias que dele formamos” (HUME, 2000, p. 115). Desta forma, *não podemos a priori* identificar uma causa e, mais uma vez por eliminação, “É apenas pela EXPERIÊNCIA, portanto, que podemos inferir a existência de um objeto da existência de outro” (HUME, 2000, p.116). Através da observação constante de fatos contíguos e sucessivos, ao aparecimento de um dos fatos, a imaginação leva à mente ao outro como uma conexão. Por exemplo, a chama sempre aparece contígua e sucessiva com o calor, e dessa conjunção constante de ideias distintas chamamos a primeira de causa e a segunda de efeito, e inferimos a existência de uma pela outra. O raciocínio causal ou inferência causal não se manifesta quando os dois (causa e efeito) estão presentes aos sentidos, mas sim quando apenas um é percebido e o outro é suprido por nossa experiência passada, nos fazendo extrapolar o limite do imediatamente observado.

Tendo visto que a transição que fazemos de uma impressão, presente a memória ou aos sentidos, para a ideia de um objeto que dominamos causa ou efeito está fundada na *experiência* passada e em nossa lembrança de sua *conjunção constante*, a próxima questão é: a experiência produz a ideia por meio do entendimento ou da imaginação? É a razão que nos determina a fazer a inferência, ou uma certa associação e relação de percepções?

Como ficou claro na citação acima, se a experiência é o fundamento de nossos raciocínios causais, resta-nos outra pergunta: como a experiência produz a transição de uma impressão para uma ideia? Pelo entendimento? Pela imaginação? Em outras palavras, por qual meio a mente consegue suprir

a experiência passada (quando está diante de uma impressão) e projeta em nossa mente, extrapolando o limite do imediatamente observado, a ligação causal “necessária” que lhe acompanha? Se a razão tivesse a capacidade de fazer tal inferência, ela faria a priori, ou seja, a razão demonstraria que os casos de que não tivemos experiência se assemelham àqueles de que tivemos experiência. A razão jamais poderia nos mostrar a conexão entre os objetos. Quando a mente passa de uma impressão para uma ideia de outro objeto, ou seja, quando há uma inferência causal, ela não está sendo determinada pela razão, mas sim pelos princípios de associação ao qual apontam a imaginação que objetos devem ser relacionados, com base na experiência passada. Desta forma a inferência depende unicamente da união das ideias na imaginação que foi observada na experiência. A única noção que se tem de causa e efeito é apenas que certos objetos que existem sempre em conjunção constante com outros, mostram-se inseparáveis, não podendo assim penetrarmos na razão da conjunção; observando o fato e, com sua conjunção constante, a imaginação uni as ideias distintas dando lugar a uma conexão causal imagética. Desta forma, a resposta a questão de se é a razão ou a imaginação que determina a inferência entre impressão e ideia, Hume, de acordo com a impossibilidade da razão de fazer tal relação ou até mesmo de fazer uma inferência a priori, resta a imaginação está função, guiada por princípios associativos da natureza humana.

Portanto, quando a mente passa da ideia ou da impressão de um objeto a ideia de outro objeto, ou seja, à crença neste, ela não está sendo determinada pela razão, mas de certos princípios que associam a ideia desses objetos, produzindo sua união na imaginação. (...) A inferência depende unicamente da união das ideias (HUME, 2000, p.121).

Tais princípios que unem os objetos na imaginação são aqueles ditos no primeiro capítulo: *Semelhança, Contiguidade espaço-temporal e Causa e efeito*. A união das ideias na mente produz, quando há ausência de uma, uma inferência causal. A imaginação assim supre o lugar da própria “conexão necessária”, ou seja, a conexão causal que possibilita uma inferência, nada mais é que a imaginação. A imaginação une duas ideias distintas, através da conjunção constante, ao ponto de que na ausência de uma, a mente seja

levada involuntariamente a inferir uma conexão com a outra que lhe é de costume estarem próximas.

Em si mesmos, os objetos que a imaginação identifica às causas e aos efeitos dos fenômenos da experiência têm qualidades tão distintas entre si que, a ponderar suas diferenças, se poderia crê-los inteiramente dissociados um do outro na ordem da natureza. Jamais, senão pela experiência de sua união constante, se poderia inferir um a partir do outro. A inferência é um efeito do costume sobre a imaginação: a ideia da relação causa e efeito corresponde à ideia de objetos constantemente unidos, e a conexão necessária não traduz uma conclusão do entendimento, mas uma percepção reavivada na mente pela imaginação através de numerosos exemplos semelhantes dados na experiência sensível. Abrangendo a conjunção constante de objetos similares e a inferência de um a partir de outro, essa noção de necessidade é essencial à teoria da causalidade de Hume, nada mais que uma espécie de “ilusão da imaginação”. A imaginação une as ideias ao ponto delas darem a entender que há uma conexão intrínseca que leva a necessidade de um raciocínio. Ao mesmo tempo que a imaginação mostra que através dela a união ou conexão “necessária” é feita ela também mostra, por seu princípio da separabilidade, a impossibilidade de haver uma conexão necessária entre os objetos unidos.

4.2 DE VOLTA AO CONTRAEXEMPLO

Cabe aqui, segundo as considerações feitas no subtítulo anterior, voltar ao contraexemplo que Hume havia posto contra sua própria filosofia, o contraexemplo da tonalidade da cor azul. Bem, tal retorno ao contraexemplo tem por base de que Hume diz nele que a imaginação que projetou a tonalidade da cor azul que faltava, dando-se a entender que na imaginação existe uma inclinação natural para projeção de um objeto que lhe falta.

Tanto no *TNH* como nas *investigações*, como veremos a seguir, Hume indica que é por meio da imaginação que se supre a cor que lhe falta.

Pergunto, então, se é possível suprir tal deficiência por meio da *imaginação*³⁵, produzindo para si mesma a ideia daquela tonalidade

³⁵ Itálico meu.

particular, muito embora esta jamais lhe tenha sido transmitida por seus sentidos. Acredito que poucos discordarão de que isso seja possível (HUME, 2000, p. 30)

Ora, pergunto se lhe seria possível, através de *sua imaginação*³⁶, preencher este vazio e dar nascimento à ideia deste matiz particular que, todavia, seus sentidos nunca lhe forneceram? Poucos leitores, creio eu, serão de opinião que ela não pode; (HUME, 1999, p. 38)

Como bem percebeu André Verger, comentando sobre o papel da imaginação na tonalidade da cor azul, “Isto é testemunho de um impulso da imaginação, de um dinamismo do espírito humano, de uma actividade psicológica subjetiva que, no empirismo original do filósofo escocês, é fundamental.” (VERGER, 1984, 18). Verger parece ter percebido muito bem que já no contraexemplo a imaginação se apresenta, nos dois textos humeanos, como tendo uma inclinação natural ou impulso natural a projetar ou suprir um objeto que lhe falta, ou seja, a imaginação tem uma inclinação natural para ultrapassar o testemunho dos sentidos prevendo o que se seguirá, e assim inferindo algo que não tenho experiência atual. A imaginação uni ou conecta uma ideia a outra por que nela já há uma tendência natural ou um mecanismo natural que a impulsiona a fazer tal união.

4.3 A IMAGINAÇÃO E A NOÇÃO DE CRENÇA

Analisando que todos os raciocínios são baseados em questões de fato e que todos os raciocínios baseados em questões de fatos são raciocínios causais que, por sua vez, os raciocínios causais são baseados na experiência, emerge a pergunta se a experiência produz tal relação por meio do entendimento ou por meio da imaginação, a resposta, como vimos no primeiro subtítulo desta seção, é a imaginação segundo Hume. Resta agora determinar qual o princípio da imaginação responsável para inferência.

Como bem percebeu Smith, o que levou Hume a identificar um princípio na imaginação foram duas considerações:

Duas considerações, uma sobre a incapacidade da razão em provar a uniformidade do curso da natureza e outra sobre a necessidade e inevitabilidade dos raciocínios experimentais de causa e efeito,

³⁶ Itálico meu.

levam-nos a buscar a identificação de um outro princípio que não a razão. (SMITH, 1995, 82).

O princípio da imaginação tem que garantir, ou melhor, explicar a não-racionalidade da inferência e a sua necessidade e inevitabilidade nos raciocínios. Bem, já que não é a razão que faz o raciocínio e sim a imaginação, que princípio da imaginação (ou como a imaginação, já que é por ela que se faz a inferência) faz a transição regular desliza-la de um objeto para outro? Lembremos que Hume busca um princípio na imaginação porque ela mesma por si só é pura arbitrariedade, não sendo autônoma no processo da inferência, logo algo impera sobre ela e faz tal regularidade. A resposta a essa questão é o hábito ou o costume.

O costume age antes que tenhamos tempo de refletir. Os objetos parecem de tal modo inseparáveis que não aguardamos um só momento para passar de um ao outro. Mas, como essa transição procede da experiência, e não de uma conexão anterior entre as ideias, temos que necessariamente reconhecer que a experiência pode produzir uma crença e um juízo de causa e efeito por uma operação secreta, e sem que pensemos nela uma vez se quer. (HUME, 2000, 134).

Embora a causalidade implique em contiguidade, sucessão e conjunção constante, é apenas quando o princípio maior da natureza humana, o hábito ou costume, age sobre tal relação que é possível haver uma união entre nossas ideias nos possibilitando uma inferência. Mostrar que a relação habitual causa uma união na imaginação a ponto de projetamos uma necessidade é o mesmo que dizer que não há relação, conexão, laço ou alguma energia que se encontraria nos objetos, mas sim dentro de nós:

E como devemos ficar desapontados, quando descobrimos que essa conexão, laço ou energia se encontra unicamente dentro de nós mesmos, e não é mais que a determinação da mente, adquirida pelo costume, que nos leva a fazer uma transição de um objeto àquele que usualmente o acompanha, e da impressão de um à ideia vivida do outro. (Hume, 2000, p. 299)

O hábito é um princípio da natureza humana tal como a causalidade, contiguidade e semelhança, nada devendo a experiência sua existência

ontológica³⁷. A experiência apenas os ativam, tais princípios dão ordem a experiência, a regulando, caso contrário apenas o acaso as uniria. Embora sem a experiência se quer perceberíamos tais princípios, aponto deles não serem nada sem ela, ou seja, forma sem conteúdo, álbum sem música. São estruturas organizadoras da experiência³⁸. Poderíamos dizer que tais princípios dependem da experiência para que possamos percebê-los e dizer que eles existem, não sendo assim causa de sua existência, mas se pode entender de outra forma, se ser é ser percebido tanto pra Berkeley como pra Hume, os princípios são causados pela experiência, o ser dos princípios consiste em ser percebidos, que por sua vez só é percebido por meio da experiência³⁹.

Ora, a constante organização dos objetos, não tem qualquer influência sobre os próprios objetos. O milésimo caso de conjunção é tão enigmático como o primeiro. Esta constante conjunção apenas tem influência sobre nosso espírito. O hábito de ver dois objetos conjuntamente associados produz em nós uma forte tendência para esperar o segundo. É a transição, o fácil deslizar da imaginação de um objeto para o outro, que lhe é atualmente concomitante, que fornece a única impressão de onde deriva a ideia de conexão necessária. Desta forma, a conexão “necessária” depende da inferência em vez de ser esta a depender a ligação necessária.

O hábito faz com que a imaginação funda as aparências semelhantes, contiguas e causais umas nas outras. O hábito de redescobrir constantemente os mesmos fenômenos no respectivo lugar provoca uma inevitável expectativa. A imaginação desliza tão facilmente ao longo da sucessão das aparências que transforma a simples sucessão em uma autêntica identidade. Isso também ocorre no âmbito da linguagem. Ao ouvir uma palavra, a imaginação prontamente sugere a segunda, sem raciocínio nenhum, o hábito as associa.

³⁷ Optei por chamar existência ontológica por não haver uma causa da origem dos princípios da natureza humana, como o próprio Hume admite.

³⁸ Daí podemos concordar com João Paulo Monteiro quando disse que quando Kant critica Hume nada mais faz do que concordar com ele.

³⁹ João Paulo Monteiro em seus livros, *Novos Estudos Humeanos*, *Hume e os três problemas principais* e principalmente em *Hume e a Epistemologia*, tem uma posição interessante acerca dessa questão: “O costume ou o hábito, como princípio da natureza humana responsável pela formação de nossas crenças causais, não pertence a nenhuma espécie de objeto previamente conhecida por observação. E seria absurdo supor que sua descoberta se fez mediante a observação da conjunção constante entre ele próprio, a causa, e as crenças causais, seus efeitos. Tal conjunção jamais poderia constituir a “base empírica” para tal inferência. Estamos perante uma assimetria radical entre efeito e a sua causa. (...) O efeito pertence a ordem do observável. Mas a causa, o hábito, encontra-se irremediavelmente do lado do inobservável.” (MONTEIRO, 2009, p. 41)

Um exemplo disso poderia ser de alguém que está aprendendo uma língua estrangeira ou uma língua nova, enquanto o hábito não imperar sobre as palavras que se aprende e suas ideias correspondentes, não haverá uma união na imaginação ao ponto de que se possa, ao ouvir uma palavra, relacionar à ideia correspondente.

Ora, como chamamos de COSTUME a tudo aquilo que procede de uma repetição passada sem nenhum novo raciocínio ou conclusão, podemos estabelecer como uma verdade certa que toda a crença que se segue a uma impressão presente é derivada exclusivamente dessa origem. Quando estamos acostumados a ver duas impressões em conjunção, o aparecimento ou a ideia de uma nos leva imediatamente à ideias da outra. (HUME, 2000, p.133).

O hábito ou o costume não apenas transporta a imaginação de uma ideia a outra, mas também cria uma crença na existência dessa ideia, pois a partir da crença, que por sua vez é um efeito do hábito, podemos formular explicações para os eventos assim como fazer previsões e inferir nos acontecimentos. Após várias experiências de conjunção do fogo com a fumaça, por exemplo, o hábito nos leva ao simples fato de vermos fumaça a automaticamente a ideia de fogo, provocando uma crença de que toda vez que a fumaça estiver presente ao nossos sentidos haverá fogo. A crença extrapola o limite do observável (de que tal fumaça que vejo segue de tal fogo) para o inobservável (onde houver fumaça haverá fogo). A crença transcende a observação, mas apenas na medida que vai além dos casos observados para os inobservados.

- a) Observo que o sol sempre nasceu
- b) Logo, ele sempre nascerá

Qual a natureza da crença, perguntar-se-á Hume. Crença, segundo nos conta Hume, é “algo *sentido* pela mente, que permite distinguir as ideias do juízo das ficções da imaginação” (HUME, 2000, 127). A distinção do qual fala Hume é que no juízo a crença é viva e não depende da vontade e do gosto, é algo natural, baseado na experiência passada.

Indo contra uma tradição que dizia que era a razão responsável por nossos raciocínios causais, Hume mostra que a imaginação é que é detentora desse papel. É a transição, o fácil deslizar da imaginação de um objeto para outro, que lhe é habitualmente concomitante, que fornece a única impressão

que deriva a ideia de conexão necessária. É somente a imaginação que, na experiência da causalidade, se dirige, por hábito, para uma única direção. A imaginação funde as aparências semelhantes e sucessivas umas nas outras, nos possibilitando ter crença no amanhã no futuro. A imaginação é o sustentáculo dos raciocínios causais.

Teses principais defendidas por Hume, quanto a esse ponto:

- a) O conhecimento de questões de fato além do testemunho atual dos sentidos ou dos registros da memória funda-se inteiramente na relação de causa e efeito;
- b) O conhecimento dessa relação não pode ser obtido por raciocínios a priori, resultando exclusivamente da experiência da conjunção habitual de fenômenos na imaginação.
- c) As inferências de efeitos a partir de causas (ou vice-versa) que fazemos a partir dessa experiência não se fundam em nenhum raciocínio ou processo do entendimento, mas sim da imaginação.
- d) Tais inferências fundam-se exclusivamente no hábito que impera sobre a imaginação.
- e) A crença envolvida nesse hábito (esperar o efeito a partir da causa, ou pensar na causa a partir do efeito) consiste exclusivamente de um sentimento instintivo, involuntário que leva a imaginação a projetar o amanhã.

5 RAZÃO E IMAGINAÇÃO⁴⁰

Vimos nos capítulos anteriores que a imaginação é, segundo Hume, responsável pela unidade da ideia, é uma livre faculdade de transpor e transformar ideia, uma faculdade pela qual leva a mente a associar ideias fazendo-a extrapolar o que nos é dado pelos sentidos. Este capítulo, portanto, discutirá a relação que a imaginação tem com a razão. Para tanto, analisar-se-á primeiramente o que Hume entende por razão para que posteriormente tal relação seja possível.

5.1 O CONCEITO DE RAZÃO EM HUME

Não há uma precisão sobre o conceito de razão em Hume, pois ele, assim como a imaginação, aparece no *TNH* com vários sentidos diferentes. Há pelo menos dois sentidos básicos que Hume atribui ao termo *razão*. O primeiro sentido que se pode atribuir ao termo razão em Hume é como sendo a faculdade pela qual constrói argumentos demonstrativos a priori, ou seja, necessários e, por sua vez, independente da experiência. O segundo sentido pode ser entendido como uma capacidade de construir raciocínios prováveis. A primeira denominarei de “razão demonstrativa” e a segunda de “razão provável”. Uma ressalva se faz importante, Hume em nenhum momento do *TNH* defini explicitamente o que é razão, o que se pode fazer é, de certa forma, identificar, pelo contexto do texto, esses sentidos⁴¹. Como, por exemplo, em citações onde o autor afirma que não é a razão que nos leva a crença:

A razão jamais pode nos convencer de que a existência de um objeto qualquer implica a de outro; assim, quando passamos da impressão de um à ideia do outro, ou a crença nele, não estamos sendo determinados pela razão, mas pelo costume ou um princípio de associação. (HUME, 2000, p. 126)

⁴⁰ Neste capítulo sigo na linha hipotética da professora Roberta Bouchardet, em sua dissertação *A Imaginação na Teoria da Mente: Segundo Hume*.

⁴¹ Para identificá-lo e fundamentá-lo, irei me utilizar de diversas citações que apontam para tal significado.

Portanto, quando a mente passa da ideia ou impressão de um objeto à ideia de outro objeto, ou seja, à crença neste, ela não está sendo determinada pela razão, mas por certos princípios que associam as ideias desses objetos, produzindo sua união na imaginação. (HUME, 2000, p. 121)

(...) basta refletirmos sobre dois princípios bastante óbvios. *Primeiro*, que a razão, por si só, jamais pode gerar uma ideia original; e, *segundo*, que a razão, enquanto distinta da experiência, jamais pode nos fazer concluir que uma causa ou qualidade produtiva é absolutamente necessária para todo o começo de existência. (HUME, 2000, p. 190)

O hábito é um outro princípio que me determina a esperar o mesmo para o futuro; e ambos atuam conjuntamente sobre a imaginação, levam-me a formar certas ideias de uma maneira mais intensa e vívida que outras que não se fazem acompanhar das mesmas vantagens. Sem essa qualidade pela qual a mente aviva algumas ideias mais do que outras (qualidade que aparentemente é tão insignificante, e tão pouco fundada na razão), nunca poderíamos dar nosso assentimento a nenhum argumento, nem levar nosso olhar para além daqueles poucos objetos presentes a nossos sentidos. (HUME, 2000, p. 297-298)

Pode-se identificar que nessas quatro citações Hume se refere a razão como demonstração, pois nas duas primeiras opõe ela à passagem de uma impressão para uma ideia pelo hábito e um princípio de associação; na terceira razão se distingue de experiência; e na quarta e última citação está baseado na qualidade de avivamento de algumas ideias mais que outras. A razão, como demonstração em Hume, é distinta da imaginação, sendo responsável por raciocínios no âmbito do a priori, independente da experiência. Ela, a razão, raciocina através de *relações de ideias*, como dita no capítulo anterior. Uma outra característica da razão demonstrativa é o esforço reflexivo por parte da mente, pois as relações da imaginação são independente da intervenção consciente da vontade para formar ideias e crenças. O esforço da reflexão pode ser visto como uma característica própria da razão demonstrativa, pois:

Isso porque tal compreensão requer um estudo e um esforço do pensamento; e esse esforço e esse esforço no pensamento perturba a operação de nossos sentidos, de que a crença depende. (HUME, 2000, p. 218-219)

Enquanto as crenças formadas pela imaginação devem ser naturais e fáceis, o raciocínio demonstrativo implica em esforço de pensamento.

Não é de admirar, portanto, que a convicção decorrente de um raciocínio sutil diminua proporcionalmente ao esforço realizado pela imaginação para penetrar o raciocínio e concebê-lo em todas as suas partes. A crença, sendo uma concepção vivida, jamais pode ser completa se não estiver fundada em algo natural e fácil. (HUME, 2000, p. 219)

Quanto mais complexos os raciocínios, quanto mais elos ele proporcionar, maior será o esforço que se terá e mais ele se distanciará da imaginação. As associações da imaginação, sejam elas raciocínios causais, seja contiguidade ou semelhança, apresentam uma característica de entrar na mente com facilidade, espontaneidade e independentemente de nossa vontade consciente, evitando o que Hume chama de raciocínios abstrusos, que são mais voltados a objetos da metafísica.

A razão provável, diferentemente da razão demonstrativa, não tem seus raciocínios baseados em juízos a priori, muito pelo contrário, tal razão é baseada no costume, que surge das experiências passadas e que opera sobre a imaginação fazendo com que ela associe ideias naturalmente. Desta forma essa razão tem seu fundamento na relação causa e efeito, não levando assim à certeza, mas à crença. São raciocínios baseados em conjecturas e que ainda apresentam incertezas e que Hume os chama de raciocínios probabilísticos. Bem, tais raciocínios, se fundados na relação causa e efeito, que diferença teria dos raciocínios acerca de *questões de fato*? Hume admite que todos raciocínios baseados em *questões de fato* podem ser considerados sob o conceito de probabilidade, mas seria estranho falar em probabilidade com raciocínios tão familiares:

Se alguém dissesse que é apenas provável que o sol nasça amanhã, ou que todos os homens devem morrer, pareceria ridículo; no entanto, é evidente que a única certeza que temos acerca desses fatos é a que a experiência nos proporciona. Por essa razão, afim de preservar o significado comum das palavras e ao mesmo tempo marcar os diversos graus de evidência, talvez seja mais conveniente distinguir a razão humana em três classes, conforme proceda com base no *conhecimento*, em *provas* ou em *probabilidades*. (HUME, 2000, p. 157)

Segundo a citação acima, Hume faz uma tripartição na razão humana, a primeira ele chama de conhecimento, a segunda de prova e a terceira de probabilidade.

- a) Os raciocínios baseados em certezas, relações de ideias e todos que possam ser feitos a priori, Hume chama de *conhecimento*.
- b) Raciocínios que tem como base argumentos derivados de relações causa e efeito, que por sua vez não possui muito grau de dúvida, como o exemplo que o sol nascerá amanhã e que todo homem é mortal, Hume chama de *prova*.
- c) Raciocínios conjecturais e que ainda não tem um grau de força como o anterior, Hume chama de *probabilístico*.

O que distingue prova de probabilidade está baseada no grau de evidência dado pela constância e pela regularidade das conjunções observadas. De qualquer forma, o primeiro raciocínio está baseado estritamente na razão demonstrativa, enquanto o segundo e o terceiro tem como suas bases na imaginação.

Quando o homem faz raciocínios prováveis a faculdade que está a operar não é a razão, mas a imaginação, pois não há uma relação de ideias, mas uma associação de acordo com os princípios regulares da natureza humana, que por sua vez causa o impulso natural que leva a imaginação a esperar que o futuro repita o passado.

A diferença da probabilidade da relação causal (a prova) também pode se dar pela inconstância da natureza, por exemplo: foi observado⁴² que em dezembro de 1990 fez muito calor, e que esse calor se repetiu em 1991, 1992, 1993, 1994 e não ocorreu em 1995, mas continuou ocorrendo em 1996, 1997, 1998 até 2014. Sendo assim, observando a inevitável variedade, a mente não operará de maneira tão “automática” em dezembro de 2015. “(...) probabilidade de chances não tem outro propósito senão auxiliar-nos na explicação da probabilidade de causas (...). (HUME, 2000, p. 163). As instâncias mais frequentes tendem a levar a mente a crer que é mais provável que aquela instância ocorra ao invés da outra que ocorreu no passado em menor número.

⁴² Isso é uma suposição.

Hume cita outras influências sobre os raciocínios prováveis, ou seja, casos em que a força e vivacidade das ideias são menores, causando uma crença fraca:

- a) Quando o número de instâncias observadas não foi suficiente para gerar uma inferência ou um hábito forte ou quando há muitos casos contrários e diferentes;
- b) Quando a semelhança entre objetos observados é pequena;
- c) Quando a impressão é obscura; pois se a força e vivacidade de uma ideia se originam da impressão relacionada, uma impressão menos forte e vivida transmitirá menos força e vivacidade à ideia;
- d) Quando a experiência foi de alguma forma, ou em certa medida, apagada da memória
- e) Quando a conexão entre as ideias é feita por uma longa cadeia de outras ideias e objetos intermediários;
- f) Quando uma instância observada é contrária a uma regra geral, que é a origem dos chamados preconceitos.

Essas são as variáveis consideradas por Hume.

5.2 ENTRE A IMAGINAÇÃO E A RAZÃO

Em uma das mais importantes citações que Hume se propõe a definir o conceito de imaginação, parece ir contra tudo o que foi dito anteriormente. Por mais estranho que possa parecer Hume define dois sentidos de imaginação colocando os raciocínios prováveis como opostos à imaginação e o colocando na mesma classe das razões demonstrativas.

Essa expressão mostra que a palavra “imaginação” é comumente usada em dois sentidos diferentes. E, embora nada seja mais contrário à verdadeira filosofia que essa imprecisão, fui obrigado a incorrer nela frequentemente nos raciocínios a seguir. Quando oponho imaginação à memória, refiro-me à faculdade pela qual formamos nossas ideias mais fracas. Quando oponho a razão, tenho em mente a mesma faculdade excluindo apenas nossos raciocínios demonstrativos e prováveis. (HUME, 2000, p 148)

Na citação acima está claro que Hume opõe imaginação à memória e também imaginação às duas razões, razão demonstrativa e razão provável. Embora isso, quando Hume explica a formação dos raciocínios prováveis ele os atribui à causa e efeito, relação essa fundada na imaginação, como bem mostra esta citação:

Quanto à probabilidade, como não se aplica às relações de ideias consideradas enquanto tais, mas apenas as relações de objetos, ela deve, sob certo aspecto, esta fundada nas impressões de nossa memória e sentidos, e sob outros, em nossas ideias. Se não houvesse alguma impressão misturada a nossos raciocínios prováveis, a conclusão seria inteiramente quimérica. E se não houvesse ideias misturadas, a ação da mente ao observar a relação seria, propriamente falando, uma sensação e não um raciocínio. Portanto, é necessário que, em todos os raciocínios prováveis, haja alguma coisa presente à mente, quer seja vista ou lembrada, e que dessa coisa infiramos algo a ela conectado, que não é nem visto nem lembrado.

A única conexão ou relação de objetos capaz de nos levar para além das impressões imediatas de nossa memória e sentidos é a relação de causa e efeito; (HUME, 2000, p. 118)

O que se pode concluir disso é que há um terceiro sentido de imaginação em Hume, sentido esse que permite à imaginação realizar raciocínios prováveis.

Bem, poderia surgir aqui a pergunta: afinal, os raciocínios prováveis são um atributo da imaginação ou da razão? Uma possível resposta é que o *provável* está entre a razão e a imaginação, onde ora se atribui a um, ora se atribui a outro, dependendo do sentido e do contexto no qual aparece. Mas, cabe aqui lembrar que tanto a razão como a imaginação vão além de raciocínios prováveis.

5.3 A IMAGINAÇÃO COMO FUNDAMENTO

“A memória, os sentidos e o entendimento são todos, portanto, fundados na imaginação (...)” (HUME, 2000, p. 298). Essa foi a conclusão de Hume no final de seu primeiro livro do *TNH*. Hume usa a palavra *entendimento* como sinônimo de razão que pode ser tanto a faculdade pela qual realiza raciocínios demonstrativos, como a faculdade pela qual realiza raciocínios prováveis.

Quando se trata de razão demonstrativa:

(...) a experiência produz a ideia por meio do entendimento ou da imaginação? É a razão que nos determina a fazer a inferência, ou uma certa associação e relação de percepções?

Quando entendimento é tratado como semelhante ao provável:

Pois vimos que o entendimento ou imaginação é capaz de fazer inferências partindo da experiência passada, sem refletir acerca dela, e mais ainda, sem formar um princípio a seu respeito ou raciocinar com base nesse princípio. (HUME, 2000, p. 134)

Há um outro sentido de entendimento que pode ser levantado, entendimento em sentido de uma forma geral representando qualquer forma de raciocínio. Sentido esse que leva o título de suas *investigações*.

Se entendermos o entendimento no sentido daquela faculdade pela qual nos permite realizar raciocínios prováveis, então compreendemos perfeitamente a conclusão final de Hume, pois ele (o entendimento) assim está fundado na imaginação.

Entender entendimento como sinônimo de raciocínios demonstrativos, é o mesmo que concluir que Hume diz que os raciocínios demonstrativos estão fundados na imaginação, coisa que Hume nega, pois ele opõe radicalmente esse sentido de razão à imaginação.

A busca da origem da ideia de conexão necessária havia se iniciado como busca de uma impressão correspondente a ideia de causação e, devido a impossibilidade de a encontrar nas impressões de sensação, desviou-se para a busca daquilo que em nós faz com que atribuamos relações casais ao que percebemos. Isso tornou possível encontrar, a partir da análise do que acontece em nossa imaginação quando inferimos causalmente, um sistema justificado que está na base de nossa compreensão regula do mundo. Mas para que se possa manter a viabilidade deste sistema, foi preciso que Hume reformula-se o conceito de razão não à deixando amarrada somente a demonstração. Esta razão, a razão provável, ou seja, razão essa que não alcança verdades indubitáveis como a razão demonstrativa, não obstante, nos determina a crer mais em determinadas coisas, será por Hume a razão pela qual é fundada na imaginação.

Teses principais defendidas por Hume, quanto a esse ponto:

- a) Hume faz uma partição na razão humana: a primeira ele chama de conhecimento, a segunda de prova e a terceira de probabilidade.
- b) A primeira razão, o conhecimento, é voltada para conhecimentos no âmbito do a priori. A segunda razão, a prova, tem seus raciocínios baseados na relação causa e efeito. E a última, a razão provável, tem seus raciocínios baseados também na relação causal, mas diferentemente da razão anterior há nela uma irregularidade que a faz provável.
- c) Os sentidos a memória e o entendimento estão fundados na imaginação.

6 CONCLUSÃO

A imaginação desde sua primeira concepção em Aristóteles⁴³ sempre foi oposta à razão, e se não oposta, pelo menos inferior à ela. Embora isso, não é de se negar que a compreensão do papel da imaginação no conhecimento humano sempre foi de interesse fundamental para filósofos sejam antigos sejam modernos. A clareza desse conceito em filósofos anteriores a Hume, como em Descartes, Berkeley e Locke por exemplo, deixa claro à crítica humeana da imaginação como fundamento de nossos raciocínios acerca do mundo.

Na busca da “*Geografia Mental*” ou “*Anatomia Mental*” proposta por Hume tanto no *TNH* como nas *Investigações*, que tinha por fim delimitar os territórios da mente traçando suas faculdades ou capacidades e seus limites acerca do conhecimento do mundo, Hume conclui ser a imaginação, com os demais princípios que lhe regula, o fundamento de nossos raciocínios acerca do mundo. Essa conclusão vai em direção totalmente oposta ao espírito de seu século (XVIII) que via na alta valorização da racionalidade e da ciência um meio de exterminar a ignorância humana acerca da natureza e do convívio em sociedade. Para os filósofos de seu tempo (iluministas) tratava-se de uma substituição das trevas da ignorância, na qual o fanatismo religioso impedia o progresso de toda uma humanidade, por uma autonomia da própria razão, ou seja, passava-se a ver o mundo de outra forma, de uma forma considerada *racional*.

Hume tenta mostrar que é leviano pensar que a razão seria possuidoras de tal ilustre cargo que lhe foi designado, e teria que ser não a razão, mas a imaginação exaltada. Bem, deve-se deixar claro que não se trata em Hume de nomear mais um novo guia para nossas ciências ou para nossas ações, como fizeram seus contemporâneos, mas sim de apenas confessar nossos demasiados pecados, ou seja, nossos limites, o que podemos conhecer com certeza e o que jamais conheceremos, onde não seria a eloquência que se sobressairia.

⁴³ Partindo das considerações de Gordon H. Clark que via em Aristóteles o primeiro a se deter acerca do papel da imaginação no conhecimento.

Nossos raciocínios sobre o mundo ou todas as ciências baseadas em fatos, tem seu fundamento na união imagética proporcionada pelo princípio associativo de causa e efeito, em outras palavras, para que possamos fazer ciência sobre o mundo tem-se que muito saber sobre imaginação. Por isso que ela, para Hume, é o centro das atenções no *TNH*.

Hume consegue mostrar em sua filosofia que é através da imaginação, juntamente com os princípios que lhe regulam, que estabelecemos relações entre ideias possibilitando assim nos projetarmos para além de nossas impressões e esperar no amanhã a repetição do hoje. O hábito impera na imaginação nos fazendo acreditar que a repetição sempre se repetirá. Através do hábito, sobre a imaginação, que chegamos a ter certeza que o sol nascerá amanhã, embora seja totalmente possível conceber o oposto.

No livro 1 do *TNH* a imaginação é apresentada por Hume como sinônimo de conceber, pois conceber é estar diante de uma imagem para Hume e imagem pressupõe imaginação. Em um outro sentido a imaginação é apresentada como uma faculdade ou capacidade de criar ficções na mente sem qualquer importância, separando e unindo ideias como bem aprouver. Embora as ficções criadas por ela sejam sem importância, Hume observa que o movimento de separação e de união de uma ideia à outra proporcionado pela imaginação se torna algo fundamental na construção de um raciocínio, pois o que pode ser pensado, concebido ou imaginado separadamente, pode ter sua existência separada. Já daí, embora Hume ainda não assuma isso, temos um critério que mostra a não necessidade de um raciocínio, pois se ele é separável mentalmente não é necessário.

Logo após o critério de separabilidade da imaginação apontado por Hume, o mesmo mostra que algumas ideias seguem uma ordem na imaginação, ou seja, tem certas ideias unidas pela imaginação que seguem uma regularidade. Tal regularidade aponta e ordena à imaginação que ideia deve ser unida com outra ideia, regularidade essa proporcionada por princípios associativos da natureza humana: *Semelhança, Contiguidade e Causa e Efeito*. O princípio de *Causa e Efeito*, o mais visado por Hume, provoca na imaginação um efeito que a leva para uma extensão no dado imediato, proporcionando uma aparente conexão necessária entre duas ideias distintas, conexão essa criada pela imaginação através da experiência causal.

A crença proporcionada pela imaginação deriva de um outro princípio, o hábito ou o costume, que da ordem a imaginação a acreditar na repetição de experiência. Repetição essa que quando falha, pelo menos em algumas vezes, proporciona um raciocínio imagético provável. A imaginação supre o objeto do qual não se repetiu e aponta para uma probabilidade na imaginação.

Em Hume a imaginação põe-se no centro de sua filosofia, e entra em embate com a própria razão, ela vai além do valor dado por seus antecessores e contemporâneos sendo indispensável para todo e qualquer raciocínio científico.

Em suma, no cume do conhecimento ou do raciocínio sobre o mundo em Hume, está a imaginação como exercendo um papel fundamental no conhecimento humano que, com seu vigor na experiência da causalidade, se dirige, por hábito ou costume, para uma única direção. O sustentáculo de todos estes fenômenos como, alma, eu, conhecimento, causalidade, hábito, probabilidade, inferência causal, não é literalmente senão uma invenção de nossa imaginação. A imaginação desliza tão facilmente ao longo da sucessão das aparências que transforma a simples sucessão numa autentica identidade, fundindo as aparências semelhantes e sucessivas umas nas outras. Negar o papel da imaginação no conhecimento humano seria para Hume, negar o próprio conhecimento.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **De anima**. São Paulo: Editora 34, 2006.
- BENNETT, J. **Hume's ideas about necessary connection**. Editora Hume Studies. 1987.
- BERKELEY, George. **Comentários Filosóficos**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- BERKELEY, George. **Três diálogos entre Hylas e Philonos**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- BERKELEY, George. **Tratado sobre os princípios do conhecimento humano**. Editora UNESP, São Paulo. 2010.
- BOUCHARDET, Roberta. **A imaginação na teoria da mente segundo Hume uma análise a partir do Livro I do Tratado**. 2006. 97f. Dissertação (Mestrado Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <<http://www.maxwell.vrac.pucRio.br>>
- CLARK, Gordon Haddon. **Imaginação**. Monergismo.com. [sl.], [s.d] Disponível em: <<http://www.monergismo.com/textos/apologetica.pdf>>
- COVENTRY, Angela M. **Hume**. São Paulo: Editora Vozes, 2011.
- DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. São Paulo: Editora 34, 2001.
- DESCARTES, René **Discurso do Método**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010.
- DESCARTES, René **Meditações metafísicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010.
- DESCARTES, René **Regras para direção do espírito**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010.
- DESCARTES, René. **Correspondência selecionada: a Mersenne**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010.
- FLEW, A. **David Hume: philosopher of moral science**. Oxford: Basil Blackwell; Editora Oxford, 1986.
- HUME, David. **A treatise of human nature**. 2. ed. Londres: Penguin Books, 1985.
- HUME, David. **Investigação sobre o entendimento Humano**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

HUME, David. **Sumário do tratado da natureza humana**. São Paulo: Editora Companhia, Editora Nacional. 1975.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: UNESP, 2009.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Lisboa: Editora Calouste, 2010.

MONTEIRO, João Paulo. Hume: três problemas centrais. **Dois pontos**, Curitiba, v. 1, n. 2, p.111-128, jan/jun, 2005. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doisPontos/article/view/1933>>

MONTEIRO, João Paulo. **Novos estudos humeanos**. São Paulo: Discurso editorial, 2003.

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

SMITH, Plínio Junqueira. **O ceticismo de Hume**. São Paulo: Editora Loyola, 1995.

STREMMINGER, Gerhard. Hume's theory of imagination. **Revista Hume Studies**, Oxford , v. 6, n.2, p. 91-118, nov. 1980.

STROUD, B. **Hume**. Londres: Routledge & Kegam Paul. 1977.

VALADARES, Alexandre Arbex. A teoria da causalidade imaginária na filosofia de Hume. Kriterion: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, n. 119, Jun./2009, p. 251-268. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script>>

VERGER, André. **David Hume**. São Paulo: Editora Edições 70, 1984.