

Elementos da causalidade em Hume a partir de um possível debate com Kant

Elements of causality in Hume with a view to a possible debate with Kant

Andrea Cachel

Instituto Federal do Paraná/Curitiba

andreacachel@gmail.com

Resumo

Kant pretende refutar a solução de Hume para o problema da causa e efeito na *Crítica da Razão Pura*, na Segunda Analogia da Experiência, na qual ele afirma que a relação de causa e efeito é uma condição necessária da experiência, portanto uma relação objetiva e não subjetivamente constituída. Trata-se de uma resposta direta àquilo que foi caracterizado como o centro da conclusão humiana, segundo a qual essa relação tem origem numa simples necessidade subjetiva. O problema colocado por Hume, entretanto, comporta, ainda, uma outra dimensão, normalmente caracterizada como "o problema da indução". Quanto a esse, os comentadores da filosofia kantiana se dividem no entendimento de se Kant respondeu à filosofia humiana também na Segunda Analogia, ou se dependia diretamente dos argumentos expostos na *Crítica do Juízo*. Uma discussão desse tema envolve uma série de aprofundamentos. No que tange à filosofia kantiana, questões como a decorrência, ou não, do princípio "das mesmas causas os mesmos efeitos" do que estabelece que "todo evento tem uma causa", por exemplo, merecem um olhar mais detido. Este artigo pretende, contudo, preparar alguns aspectos da filosofia humiana que determinarão as respostas que Kant tenha dado, ou não, aos problemas colocados pela mesma ou, até mesmo, a possibilidade, ou não, de fazermos uma defesa da consistência da filosofia humiana ante a suposta refutação kantiana. Nesse sentido, a bi-implicação entre o problema da causalidade e da indução, entre as definições natural e filosófica de causa, o estatuto do hábito e a diferença entre o

Abstract

In his *Critique of Pure Reason*, in the Second Analogy of Experience, Kant intends to refute Hume's solution for the cause and effect problem. There he claims that the cause and effect relationship is a necessary condition of experience and, thus, an objectively rather than subjectively constituted experience. This is a direct response to what has been characterized as the core of Hume's conclusion, according to which this relationship originates from a simple subjective need. However, the problem raised by Hume also contains another dimension that is usually characterized as the "problem of induction". In this respect, commentators of Kant's philosophy diverge on whether he responded to Hume's philosophy also in the Second Analogy or relied directly on the arguments put forward in the *Critique of Judgment*. A discussion of this topic involves several issues: As far as Kant's philosophy is concerned, issues such as whether the principle "the same effects from the same causes" is a consequence of the principle "every event has a cause" require a closer look. However, this article intends to point out some aspects of Hume's philosophy that may have determined Kant's response to the problems it raised and even to consider the possibility of defending the consistency of Hume's philosophy over against Kant's alleged refutation of it. Thus, it will discuss topics such as the mutual implication between the problems of causality and induction, the natural and philosophical definitions of cause, the status of habit and the difference between habit as such and the particular habits based on it, as well as the presence of a reflection judgment in Hume, in order to more

hábito enquanto tal e os hábitos particulares assentados nele, bem como a presença de um juízo de reflexão em Hume, serão algumas das temáticas a serem discutidas, a fim de que se possa ponderar de forma mais adequada o sentido efetivo da análise humiana acerca da causa e efeito.

Palavras-chave: Causalidade. Imaginação. Entendimento.

adequately ponder about the actual meaning of Hume's analysis of cause and effect.

Keywords: Causality. Imagination. Understanding.

Kant pretende refutar a solução de Hume para o problema da causa e efeito na *Crítica da Razão Pura*, na Segunda Analogia da Experiência, na qual ele afirma que essa relação é uma condição necessária da experiência, portanto um conceito *a priori* do entendimento. Trata-se de uma resposta direta àquilo que foi caracterizado como o centro da conclusão humiana, segundo a qual, na interpretação de muitos, essa relação teria origem numa simples necessidade psicológica da mente. O problema colocado por Hume, entretanto, comporta, ainda, uma outra dimensão, normalmente caracterizada como "o problema da indução". Quanto a esse, os comentadores da filosofia kantiana dividem-se no entendimento de se Kant respondeu à filosofia humiana também na Segunda Analogia ou dependia diretamente dos argumentos expostos na *Crítica do Juízo*.

Vários aspectos envolvem uma resposta a essa questão. Em especial, discute-se a possibilidade de justificar, segundo certas condições, a formação de leis gerais sobre objetos particulares (A causa B) a partir do princípio *todo evento tem uma causa*. De modo geral, o que se sugere é que o estabelecimento de leis necessárias sobre eventos particulares é justificado apenas na *Crítica do Juízo* na análise do juízo teleológico. Nesse caso, a ampliação da observação de uma relação causal entre dois objetos específicos para uma relação entre todos os objetos das mesmas espécies e assim por diante seria produto de um juízo reflexivo, portanto não de um juízo determinante. Do ponto de vista do juízo determinante, seríamos obrigados apenas a reconhecer que os eventos têm causa, em especial para que seja possível diferenciar entre as aparições cuja ordem é indiferente e aquelas que só podem ser concebidas em uma sequência necessária¹.

O que pretendo neste artigo, tendo em vista essa perspectiva da análise kantiana acerca do problema da causalidade e da indução de Hume, bem como a intenção de posteriormente avaliar o alcance e exatidão dessa crítica, pontuar a análise em alguns aspectos da discussão humiana sobre a causa e efeito, os quais talvez nos permitam, futuramente, pensar na possibilidade de se postular novos desafios colocados pela filosofia de Hume à de Kant nesse âmbito. De certa forma, isso faz meu artigo ter apenas a função de ser indicativo de temas a serem aprofundados e não propriamente o aprofundamento de uma questão específica. Porém, essa é uma tarefa fundamental em se tratando de uma análise comparativa entre esses dois filósofos, tendo em vista a necessidade de, antes dessa comparação, compreender o escopo geral da discussão de cada um deles.

Um primeiro ponto a ser destacado é a estratégia humiana de partir do exame da questão

da indução, para depois discutir a origem do princípio de causalidade. Hume distingue dois problemas e mostra em que medida o princípio segundo o qual *todo evento tem uma causa* depende daquele que estabelece que *das mesmas causas seguem-se os mesmos efeitos, e vice-versa*²:

Primeira: por que afirmamos ser *necessário* que tudo que começa a existir tenha uma causa?

Segunda: por que concluímos que tais causas particulares devem necessariamente ter tais efeitos particulares, e qual a natureza da inferência que fazemos de umas para as outras e da *crença* que nela depositamos? (THN, 1. 3. 2, § 14-15).

Convém lembrarmos que, em Hume, toda distinção entre âmbitos do conhecimento, a saber, entre as relações de ideias e as questões de fato, pressupõe que algumas relações não podem ser estabelecidas pela inspeção de ideias, mas sim exigem ainda a experiência. Mas a própria fundamentação do raciocínio sobre a experiência deve ultrapassar a experiência, na medida em que é um juízo e não mera percepção. Hume, assim, está discutindo a origem de todos os juízos nos quais não se pode determinar verdade ou falsidade simplesmente pela relação de ideias e que, por serem juízos, não são determinados pela experiência. Não perceberíamos uma conexão necessária entre objetos. Também não seria na percepção das relações observadas entre suposta causa e suposto efeito – segundo Hume, contiguidade, anterioridade temporal da causa em relação ao efeito e conjunção constante entre os objetos – que fundamentaríamos a ideia de que há um vínculo entre a causa e o efeito.

Nesse sentido, a relação causal não se insere no campo da percepção. Ela é o que para Hume qualifica o juízo propriamente dito. Hume não recusa que poderes causais pudessem existir no objeto e deixa claro o sentido epistemológico da pergunta a que visa responder. Assim, sua discussão é sobre o modo como julgamos e não diretamente quanto à existência ou não de relações causais em um mundo fora da nossa possibilidade de conhecimento. Sua questão diz respeito, mais especificamente, à origem da racionalidade experimental. E Hume mostra que fundar essa racionalidade na razão é, sim, exigir a atuação da razão demonstrativa ou, em seus termos, da razão *a priori*. Como o *Tratado* (THN, 1. 3. 6, § 7) expõe, seria cair em um círculo vicioso pressupor que a regularidade da natureza decorre do raciocínio provável.

Sabemos que o hábito será o elemento intermediário entre a experiência e o futuro ou o estabelecimento de uma regra, do juízo ou da imaginação. E, quanto ao hábito, é interessante percebermos que o mesmo não é originado pela experiência, embora a exija para ser “ativado”. O princípio de causa e efeito é inserido, seja no *Tratado*, seja na *Investigação*, entre os princípios associativos da imaginação. Mas temos que compreender a diferença existente entre dois problemas distintos, quais sejam, o da causa e efeito enquanto um princípio associativo e o pertinente à inferência causal. Que a causalidade seja uma relação natural só significa que, constatada uma relação causal entre objetos, da presença de um seremos levados à inferência da existência de outro. Por que estabelecemos essas relações causais entre os eventos é a questão cuja resposta parte de um entendimento da noção de hábito. O hábito não é um princípio associativo, mas sim uma faculdade que determina a imaginação. Não podemos nos deter

plenamente nesse ponto, mas é necessário ressaltar que hábito e associação podem estar relacionados, mas não são idênticos³. O princípio de causa e efeito enquanto princípio associativo pressupõe o trabalho do hábito, ou seja, é dependente deste e não o contrário.

Dessa forma, cabe ao hábito representar o elemento intermediário entre a conjunção observada e a inferência futura. O hábito atua como um elemento capaz de ser sensível à repetição da conjunção constante e, ao mesmo tempo, é o que permite que chamemos algo de experiência, já que do ponto de vista da razão não há diferença entre uma e milhares de conjunções. Entre os objetos a que se atribui uma relação causal haveria contiguidade espacial, sucessão temporal e conjunção constante. Essa última seria o elemento central, porém também a observação dessa relação não criaria a ideia de conexão necessária exigida para se fundamentar a inferência (e a própria constituição de uma relação natural) em qualidades dos objetos, como vimos. Até aí estaríamos no campo da percepção. O hábito atua no espaço dessa ausência e não representa um simples acostumar-se ou uma simples associação. Seria o hábito a causa da transição necessária entre um objeto e outro na imaginação. Porém, a semelhança entre os vários casos não relaciona, em si mesma, os objetos entre si, até porque a constituição de uma semelhança entre eventos é já produto de uma atividade da mente. Nesse sentido, a semelhança não é uma qualidade dos eventos que possa explicar a determinação para se passar de um objeto a outro. De fato, os eventos podem ser semelhantes (p. ex., são semelhantes os vários eventos seguidos em que a fumaça se segue ao fogo), contudo essa semelhança jamais poderia ser considerada a qualidade existente no objeto da qual se pudesse derivar uma ideia de conexão necessária e a própria justificação da conexão na mente entre esses objetos.

O modo como o hábito é conceituado, no contexto da causa e efeito, evidencia ser este um princípio que não pode atuar sem uma repetição da experiência, porém sem ser constituído por essa repetição. Ele aparece, especialmente na *Investigação*, como uma tendência inata, que envolve uma certa sensibilidade à repetição, porém que, sendo inata, não é formada inteiramente por esta. Há uma dupla possibilidade de abordagem, a saber, a da utilização de *hábito* tanto para qualificar uma ação da mente, quanto para qualificar uma tendência adquirida pela ação repetida. O que a primeira acepção nos revela é que nem sempre devemos entender hábito no sentido de algo com o qual nos acostumamos em virtude da sua repetição. Há uma crucial diferença entre o *meta-hábito* e o *hábito pontual de unir dois objetos*, conforme já destacaram Deleuze (2001, p. 69) e Wolff (1966, p. 126)⁴. O hábito enquanto princípio é totalmente inato, embora o hábito específico de unir, por exemplo, A e B seja diretamente originado pela presença do *meta-hábito* e de uma experiência de conjunção.

Mas o próprio hábito não será suficiente para determinar plenamente uma relação de causa e efeito. Hume estabelece uma diferença entre regras gerais do juízo e regras gerais da imaginação. Nos dois casos, teríamos a participação do hábito enquanto faculdade que determina a imaginação a unir dois objetos específicos, e uma distinção entre regras do juízo e da imaginação só poderá ser dada pelas *regras para se julgar sobre a causa e efeito*, espécie de *metarregras* para a formação de regras gerais do juízo, diferenciando-as das regras gerais da

imaginação. Essas regras gerais são princípios normativos, as três primeiras simplesmente reproduzindo a necessidade de anterioridade da causa sobre o efeito, contiguidade e conjunção constante. A quarta regra geral consiste na afirmação de que a mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito jamais surge senão da mesma causa, da qual se seguiriam a quinta (se diferentes objetos produzem o mesmo efeito, precisam partilhar uma qualidade, que é a causa), a sexta (a diferença de efeitos provenientes de objetos similares deve ser atribuída a alguma diferença nos objetos que as causam), a sétima (da variação de intensidade de um efeito concomitante com variações similares nas causas deve-se inferir que o efeito composto é proporcional ao número de fatores causais operantes) e a oitava regra para se julgar sobre causas e efeitos (se um certo objeto existe durante um tempo sem produzir nenhum efeito, esse objeto não pode ser a única causa daquele efeito).

Hume é claro ao afirmar que é a partir do princípio *das mesmas causas os mesmos efeitos e vice-versa* que passamos a estender a relação de causa e efeito para objetos semelhantes, mesmo sem precisar observar reiteradamente sua repetição constante (ainda que isso não despreze a necessidade de observação inicial de alguma conjunção constante). Assim, por meio dessa regra, a filosofia humiana restitui os efeitos da uniformidade da natureza, até porque ela tem um conteúdo mais extenso que a mera verificação de uma conjunção constante, já que a terceira regra seria suficiente para esse fim. Além disso, ela, de certa forma, restitui também alguns efeitos da ideia de necessidade (ainda que não se confunda com ela, já que a necessidade é mais ampla), posto que explicita que, se algo for considerado causa ou efeito de outro algo, deverá ser de tal forma que produza sempre esse efeito (e não somente às vezes) e que esse efeito seja sempre produto dessa causa. Se da existência da causa não decorre necessariamente a do efeito, a causa estaria determinada de forma errada. Isso significa, ademais, que a ordem dos acontecimentos não é indiferente⁵.

As regras gerais derivariam da natureza do nosso entendimento e da experiência de sua atuação no ato de julgar causalmente:

Essas regras se fundam na natureza do nosso entendimento e na nossa experiência de suas operações nos juízos que formamos sobre os objetos. Por meio delas aprendemos a distinguir as circunstâncias acidentais e as causas eficientes, e quando percebemos que um efeito pode ser produzido sem a concorrência de alguma circunstância particular, concluímos que essa circunstância não fazia parte da causa eficiente, embora frequentemente conjugada a ela. Mas como sua conjunção frequente a faz necessariamente ter algum efeito sobre a imaginação, apesar de sua oposição à conclusão decorrente das regras gerais, a oposição entre esses dois princípios produz uma contrariedade em nossos pensamentos e nos faz atribuir uma inferência ao nosso juízo e outra à nossa imaginação. A regra geral é atribuída ao nosso juízo, por ser mais extensiva e constante. A exceção à imaginação, por ser mais caprichosa e incerta (THN, 1.3.13, § 10).

Elas representam um passo diferente da tendência da natureza humana de formular regras gerais (regras gerais do tipo “todo fogo queima” ou “todo francês é superficial”). Na filosofia humiana, *as regras para se julgar sobre causa e efeito* são um modo de regular as inferências causais. O critério de diferenciação entre regras gerais do juízo e da imaginação é,

sobretudo, o fato de que as regras gerais do juízo conteriam maior extensão e constância que as regras da imaginação, além das inferências atribuídas ao juízo serem mais regulares que as inferências da fantasia. As *metarregras*, portanto, são modos de priorizar a regularidade. São uma aposta na regularidade como núcleo do próprio conceito filosófico/objetivo (ou seja, não psicológico) de causa e efeito.

Na discussão sobre liberdade e necessidade, empreendida no *Tratado* e na *Investigação*, podemos perceber as implicações dessa aposta na ideia de regularidade. Segue-se uma rejeição do acaso, fundada agora não em um raciocínio, mas no hábito, que passa a atuar como princípio, possuindo consequências na regulação da experiência e também da imaginação, evitando, por exemplo, a precipitação nas conclusões:

O vulgo, que toma as coisas conforme sua aparência mais imediata, atribui a incerteza dos eventos a uma incerteza das causas, sugerindo que as últimas falham constantemente na sua influência usual, ainda que não encontrem impedimentos para suas operações. Filósofos, observando que na maior parte da natureza há uma grande variedade de fontes e princípios ocultos, em virtude de sua pequenez e de seu afastamento, acham que é ao menos possível que a contrariedade de eventos não decorra de alguma contingência na causa, mas da operação secreta de causas contrárias. Essa possibilidade é convertida em certeza, quando posteriormente observam, após um exame preciso, que uma contrariedade de efeitos sempre revela uma contrariedade de causas e procede de sua mútua oposição. Um camponês não pode dar melhor razão para a parada de um relógio além de dizer que ele não funciona bem. Mas um artesão facilmente percebe que a força das molas ou pêndulo tem sempre a mesma influência sobre as engrenagens e que se o seu efeito habitual não acontece, pode ser em virtude de um grão de areia, por exemplo, que para todo o movimento. Da observação de várias instâncias paralelas, filósofos formam a máxima de que a conexão entre todas as causas e efeitos é igualmente necessária e que a aparente incerteza em algumas instâncias procede da oposição secreta de causas contrárias (*EHU*. 8, § 13).

Diante de uma aparente indeterminação, o que se deve concluir é o desconhecimento parcial da causa ou das circunstâncias envolvidas e não a inexistência da causa. Postula-se a necessidade de que continuemos procurando as causas, ou seja, que continuemos buscando a regularidade, em detrimento da hipótese do acaso, e que consideremos que *todo evento tem uma causa que atua de modo regular*.

Ainda que Hume reconheça a necessidade de uma passagem na mente, determinada pelo hábito, entre um objeto e outro, como etapa importante da explicação da inferência futura baseada na experiência passada, por outro lado, não eleva essa etapa como o estatuto propriamente dito da ideia de causação. Ou seja, se esse processo é uma etapa do estabelecimento que fazemos via causa e efeito, não significa, por outro lado, a relação causal como um todo. A relação de causa e efeito não pode ser definida como uma passagem arbitrária entre quaisquer dois objetos. É a estabilidade e a regularidade do vínculo entre dois objetos a parte central dessa relação. Em outras palavras, como destaca Wilson (1997, p. 72), a regra *das mesmas causas os mesmos efeitos* deve ser compreendida como o princípio causal propriamente dito.

Como afirma Hume na *Investigação*:

Objetos similares são sempre conjugados com objetos similares. Disso temos experiência. De acordo com essa experiência, então, podemos definir uma causa como um objeto, seguido por outro, tal que todos os objetos similares ao primeiro serão seguidos por objetos similares ao segundo. Em outras palavras, se o primeiro objeto não tivesse ocorrido, o segundo nunca teria existido. A aparição de um causa sempre leva a mente, por uma transição costumeira, à ideia do efeito. Disso também temos experiência. Podemos, então, conforme essa experiência, formular outra definição de causa: um objeto seguido por outro, cuja aparição sempre remete à ideia do outro objeto (EHU. 7, § 29).

Robinson ressalta, em primeiro lugar, que as “definições” natural e filosófica não são equivalentes, sendo possível que certos objetos se enquadrem em uma delas sem se referirem à outra (1966a, p. 130). Também observa que a “definição” enquanto relação natural não é uma definição propriamente dita; é apenas a explicação de que a relação entre causa e efeito é também relação natural (1966a, p. 137). Baier (1991, p. 79-90) observa que as definições filosófica e natural são interdependentes, ou seja, há um duplo sentido e não apenas uma via que qualificaríamos como *naturalização* ou *filosofização* da causa e efeito. Tanto precisaríamos da percepção de regularidades, quanto da transição na mente criada pelo hábito, afirma. E, em contrapartida, segundo ela, poderíamos passar da necessidade psicológica à necessidade normativa, ao estarmos conscientes do processo de constituição de relações causais e atentarmos melhor para as conjunções dadas pela experiência. Ambos sustentam coerentemente que a definição filosófica ganha uma certa independência, podendo interferir no processo descrito na definição natural.

É, afinal, a partir do estabelecimento do que representa *ser causa ou efeito* de um objeto, de um ponto de vista externo aos elementos da definição natural de causa, que pode se instaurar uma regulação das inferências causais. As *regras para se julgar sobre a causa e efeito* ou os critérios para se diferenciar os entendimentos humanos são explicitações dessa definição de causa e efeito. Como também observa acertadamente Wilson (1997, p. 40, 111 e 140), a ideia de correção, por meio de regras, envolve uma atividade da mente, no que se difere da naturalidade da formação das inferências causais, em que há uma certa passividade, traduzida pelo resultado do estímulo dado pela experiência (ainda que, sob um outro ponto de vista, haja uma certa atividade da mente, tendo em vista que o hábito é um princípio inato e não algo configurado totalmente pela experiência). Como Wilson também destaca (p. 140), o sentido de atividade em Hume é muito diferente do de Kant. Mas essa atividade rompe, em um certo sentido, com a naturalidade inicial da causa e efeito, a qual já não é psicológica tendo em vista o estatuto do hábito, mas, se fosse, teria o seu psicologismo limitado pela atividade de regulação. Como ele destaca ainda (p. 109), isso significa também que Hume, como Kant, entende que é necessário que B se siga a A, portanto que A seja causa de B, pois, sem A, B não existiria. Em Hume, para algo ser causa não basta ter uma conjunção constante com o efeito. A diferença em relação a Kant seria a origem da ideia de causa e efeito. Em Hume não haveria incompatibilidade entre a conclusão de que uma causa deve ser necessária para a existência do efeito e o fato de que não estabelecemos esse princípio *a priori*.

Podemos dizer que em Hume há a produção de um juízo regulativo (não determinante como a ação do hábito sobre a imaginação), por meio do voltar-se do juízo sobre si mesmo, o que representa não apenas o estabelecimento de relações filosóficas entre objetos (o que significaria a produção de um raciocínio), mas sim uma análise sobre a natureza do julgar e o estabelecimento das melhores condições para o exercício desse julgar. Não há em Hume o apontamento de qual seja a possível faculdade responsável por essa análise e pela indicação dos melhores requisitos para o exercício do juízo. Ele apenas chama essa atividade de *reflexão*. Mas, ainda que não haja uma faculdade específica indicada por Hume, o leitor não pode perder de vista o fato de que aqui já nos encontramos em uma outra dimensão das atividades da imaginação. Essa dimensão obviamente não é a da associação, nem a da atuação do hábito e, mais propriamente, nem a do puro raciocínio. Trata-se de uma reflexividade que se opõe à naturalidade e que pode, inclusive, determiná-la.

A imaginação se qualifica como a faculdade responsável pela produção de todas as ideias não mnemônicas, de forma que uma análise sobre as ideias que se apresentam à nossa mente (assim como do grau de confiabilidade das mesmas do ponto de vista cognitivo) passa a significar sempre um debate sobre princípios da imaginação. A contrapartida à inserção de todo um conjunto de temas e atividades da mente humana no âmbito das ideias produzidas pela imaginação é uma indistinção inicial entre o que qualificaríamos como faculdades bastante distintas. A reflexividade, enquanto atividade pautada na natureza do julgar, garante a estabilidade da constituição do *entendimento* e a possibilidade de que ele possa ser determinante sobre a imaginação propriamente dita, ainda que o *entendimento*, em certa medida, seja interno à imaginação.

Na filosofia kantiana, a relação de causa e efeito é qualificada como um conceito *a priori* do entendimento. Em Hume, todo o conhecimento sintético, enquanto dependente da relação de causa e efeito, tem origem em um princípio inato que não é *transcendental*, no sentido kantiano. Não há na filosofia humiana a pretensão de encontrar um fundamento para o próprio fundamento, que é a atuação do hábito. Dado o estímulo de uma repetição, o hábito conecta necessariamente dois objetos na mente, estabelecendo um vínculo necessário (causal) entre eles. Não é a repetição que instaura o hábito, embora ela o efetive. A reflexividade direciona o hábito e a imaginação, vale destacar, ao exigir uma depuração da experiência, orientada pelo que significa ser causa e efeito, de um ponto de vista que considera critérios outros além dos apresentados simplesmente pelo hábito e pela imaginação.

Essa "faculdade" responsável pelo "voltar-se do juízo sobre si mesmo" é normativa, tendo em vista que pode e deve, segundo Hume, influenciar as novas inferências e controlar o grau da crença anexa a elas. A imposição inicial das regras não tem um fundamento *a priori*. Não é necessário se autorregular, tendo em vista que é plenamente possível seguir princípios irregulares da imaginação. Trata-se de um juízo reflexivo que pode se tornar determinante, mas que não perde o seu traço inaugural de reflexividade e de escolha.

Como mencionei no início do artigo, os aspectos apontados são importantes para que possamos avaliar a resposta kantiana ao problema de Hume e, de modo mais geral, compreender o estatuto de cada uma dessas filosofias. Quanto à filosofia humiana, o que se pretendeu indicar é o duplo viés da sua análise. Por um lado, o fato de que a aplicação de uma relação causal entre dois objetos é dada pelo hábito, enquanto tendência inata e externa à imaginação, aponta para o fundamento naturalista, e não psicologista, como o ponto de partida da realização de inferências causais. E, por outro lado, embora a transição na mente entre um objeto e outro seja qualificada por Hume como a origem da ideia de reflexão de "conexão necessária", é preciso perceber que a exclusão da hipótese do acaso é dada a partir das *regras para se julgar sobre a causa e efeito*. Isso configura o segundo viés da filosofia humiana, porquanto identificamos que essas regras decorrem da existência de um certo âmbito reflexivo dessa filosofia. O interesse em regular esse processo iniciado pelo hábito é o que gera as *regras gerais da causa e efeito*. Ele parte da tentativa de estender a regularidade e preservar a constância.

Sobretudo o princípio *das mesmas causas os mesmos efeitos e vice-versa* determina uma espécie de consequência que é a postulação de que *todo evento tem uma causa*. Evidentemente não se trata de uma justificação de tal princípio, mas sim de uma aplicação reflexiva do mesmo. Ele não decorre da conjunção constante, ao contrário, orienta a observação de uma conjunção e permite a transposição para a inferência futura, sem a presença da necessidade psicológica. A ideia de que os mesmos eventos advêm das mesmas causas impede que a hipótese do acaso seja a primeira a ser considerada. Diante de uma aparente irregularidade na atuação das causas, o que se requer é que uma nova causa seja procurada, pressupondo-se que *os mesmos efeitos decorrem sempre das mesmas causas*. Assim, na observação de um evento aparentemente sem causa, determina-se que uma causa regular seja buscada e que esse evento seja sempre considerado como efeito necessário de uma causa, sem a qual sua existência não ocorreria.

Do ponto de vista do objetivo deste texto, a saber, a tentativa de tornar mais claro o estatuto da filosofia humiana quanto à causalidade, a fim de se promover um futuro embate com a "resposta" kantiana, a percepção de elementos tais como os indicados no texto, em especial a defesa da existência em Hume de um princípio regulativo tal como *todo evento tem uma causa*, é bastante significativa. Evidentemente, todos os pontos sugeridos aqui mereceriam um aprofundamento. Contudo, esse trabalho inicial de dar pequenas pinceladas em temas que entendemos como cruciais no debate entre Kant e Hume é já um esforço de "organização do terreno". Algumas vezes, as análises quanto à resposta de Kant ao problema da causalidade humiano partem de um ponto de vista um pouco superficial da filosofia de Hume, em especial, de um ponto de vista que desconsidera o tema das *regras para se julgar sobre a causa e efeito* e que compreende o deslocamento da fundamentação da causação para o hábito de modo excessivamente generalista, o que limita algumas possibilidades de diálogo mais profícuo. Assim, mostrar os aspectos que deveriam ser aprofundados na compreensão do problema da causalidade e da indução em Hume, quando se tem em mente a avaliação da resposta kantiana, é já uma posição nem tão superficial quanto se poderia pensar.

Referências

- ALLISON, Henry E. 2008. *Custom and Reason in Hume: A Kantian Reading of the First Book of the Treatise*. Oxford University Press.
- BAIER, A. 1991. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Londres: Harvard University Press.
- BEAUCHAMP; MAPPES. 1995. Is Hume Really a Sceptic about Induction? *In: TWEYMAN, S. 1995b. (Ed.). David Hume: Critical Assessments, Routledge, vol.2. p. 73-90.*
- BECK, Lewis White. 1978. *Essays on Kant and Hume*. New Haven, Yale University Press.
- DELEUZE, G. 2001. *Empirismo e subjetividade*. São Paulo, Editora 34.
- FALKENSTEIN, L. 1997. Naturalism, Normativity, and Scepticism. *Hume Studies*, XXIII(1):29-72.
- FRIEDMAN, M. Causal Laws and the Foundations of Natural Science. *In: GUYER, Paul. The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 161-199.
- GUYER, Paul. *Knowledge, Reason and Taste: Kant's Response to Hume*. Princeton, Princeton University Press, 2008.
- HUME, David. 2000. *Treatise of Human Nature*. Ed. David Fate Norton/ Mary Norton. Oxford, Oxford University Press.
- HUME, David. 1999. *Enquiries concerning Human Understanding*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford, Oxford University Press.
- KANT, I. 1996. *Crítica da Razão Pura. (Os Pensadores)*. São Paulo, Nova Cultural.
- MONTEIRO, J.P. 2003. *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial.
- MONTEIRO, J.P. 1983. Kant, leitor de Hume, ou o bastardo da imaginação. *Discurso*, São Paulo, 14:145-158.
- ROBINSON, J.A. (1966a). Hume's Two Definitions of "Cause". *In: CHAPPELL (ed.) Hume*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, p. 129-147.
- ROBINSON, J.A. (1966b). Hume's Two Definitions of "Cause" Reconsidered. *In: CHAPPELL (ed.) Hume*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, p.162-168.
- WILSON, F. 1997. *Hume's Defense of Causal Inference*. Toronto, University of Toronto Press.
- WOLFF. 1966. Hume's Theory of Mental Activity. *In: CHAPPELL (ed.). Hume*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, p. 99-128.

¹ Alguns autores sustentam que a Segunda Analogia pode apenas garantir a aplicação do princípio *todo evento tem uma causa* e, nesse sentido, responder tão somente a uma parte do "problema humiano". O princípio *das mesmas causas os mesmos efeitos e vice-versa*, nesse sentido, só poderia ser defendido por Kant a partir da discussão sobre o juízo teleológico estabelecida na *Crítica do Juízo*. Podemos citar como representantes dessa posição: Guyer (2008) e Beck (1978). Guyer (2008, p. 129), por exemplo, observa: "Thus neither Kant's general theory of the categories and their schematism nor his argument in the 'Second Analogy' offers a theory of how we come to know particular causal laws or an answer to Hume's problem about the underlying premise of the practice of induction." Em sentido contrário argumenta, por exemplo,

Friedman (1992, p. 170). Segundo esse autor, "o princípio causal universal precisa assegurar também a existência de leis causais particulares ou uniformidades".

² As edições do *Tratado* e da *Investigação* utilizadas aqui são, respectivamente, as de David e Mary Norton e de Tom L. Beauchamp, publicadas pela Oxford University Press. As referências ao *Tratado* serão feitas como *THN*, seguidas de número do livro, da parte, da seção e parágrafo; à *Investigação*, como *EHU*, seguidas de número da seção, da parte e parágrafo.

³ Para um exame mais detido dessa questão, é interessante o artigo *Associação e crença causal em David Hume*, de Monteiro (2003, p. 15-39).

⁴ Nesse sentido, Deleuze (2001, p. 69) afirma: "Salientamos, em segundo lugar, que o hábito é um princípio distinto da experiência, ao mesmo tempo que ele a supõe. Com efeito, aquilo de que contraio o hábito jamais explicará justamente que eu contraio um hábito; por si mesma, uma repetição jamais formará uma progressão." Wolff (1966, p. 126), no mesmo sentido, falando sobre propensões, entre as quais inclui o hábito, observa: "Finally, these propensities and dispositions are all mental principles. Hume at times conceals this important fact by his associationistic language."

⁵ Beck (1978, p. 112-129) argumenta que em Hume a não existência de indiferença da ordem de aparição seria um elemento essencial para a "validade objetiva" da percepção a partir de um outro exemplo. Trata-se da análise humiana sobre a coerência das percepções, enquanto característica essencial para a construção da ideia de existência contínua. Hume aborda o tema na discussão sobre o ceticismo quanto aos sentidos (*THN*, 1. 4. 2) e, de modo geral, oferece o seguinte exemplo: numa primeira experiência, percebe-se que um som é concomitante com o movimento de uma porta, que a chegada de alguém a um andar mais elevado da casa é concomitante com a existência de uma escada ou que uma carta pode ser enviada por alguém distante por meio dos correios e das barcas que trazem a carta; numa segunda experiência, percebe-se apenas a chegada da pessoa ao andar mais elevado da casa, apenas a chegada da carta ou o movimento da porta. Para Hume, nesses casos, as experiências são conflitantes, se não houver a suposição de que alguns objetos (ou percepções) existem mesmo quando não percebidos. Em sua opinião, quando, após se ter constatado no passado uma conexão entre dois objetos, apenas um dos objetos se apresenta aos sentidos novamente, cria-se uma contradição na experiência. Faz-se, por exemplo, que a possibilidade de alguém chegar ao segundo andar não esteja conectada com a existência de uma escada ou algo semelhante, que uma carta possa ser enviada sem a existência dos correios, e assim por diante, fatos contrários às experiências anteriores. Seria para eliminar essa contradição que se suporia a continuidade do objeto que não apareceu aos sentidos, isto é, sua existência contínua, assim como a permanência da conexão. Haveria, assim, também em Hume, na visão de Beck, uma distinção entre eventos objetivos e aparições subjetivas, tal como analisada na Segunda Analogia kantiana.