

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**O OCASIONALISMO DE NICOLAS MALEBRANCHE E A CRÍTICA À  
CAUSALIDADE DE DAVID HUME**

EVANDRO DA ROCHA GOMES

BRASÍLIA

2019

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O OCASIONALISMO DE NICOLAS MALEBRANCHE E A CRÍTICA À  
CAUSALIDADE DE DAVID HUME**

**EVANDRO DA ROCHA GOMES**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Filosofia da Universidade de Brasília para obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Epistemologia, Lógica e Metafísica

Orientador: Prof. Dr. Samuel José Simon

**BRASÍLIA**

**2019**

EVANDRO DA ROCHA GOMES

O OCASIONALISMO DE NICOLAS MALEBRANCHE E A CRÍTICA À  
CAUSALIDADE DE DAVID HUME

Dissertação submetida ao Programa de  
Pós-Graduação *Strictu Sensu* em  
Filosofia da Universidade de Brasília  
para obtenção de título de Mestre em  
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Samuel José Simon

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Samuel José Simon  
Orientador  
Universidade de Brasília

---

Prof. Dr. Tessa Moura Lacerda  
Membro da Banca Examinadora  
Universidade de São Paulo

---

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal  
Membro da Banca Examinadora  
Universidade de Brasília

---

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes  
Suplente  
Universidade de Brasília

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu pai, minha mãe e minha irmã, pelo carinho e incentivo à continuação de meus estudos no mestrado. Ao meu orientador Prof. Dr. Samuel Simon, pelos esclarecimentos, paciência e incentivo preciosos ao longo desses anos. Também ao doutorando Sacha Z. Kontic, ao Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal, ao Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes, ao Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith, à Prof. Dr. Tessa Moura Lacerda e à Prof. Dr. Ericka Marie Itokazu pelas sugestões e observações. Por fim, um agradecimento ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília e à CAPES pelo suporte financeiro imprescindível para a realização desta dissertação.

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo fazer uma análise do ocasionalismo de Nicolas Malebranche e da crítica à causalidade de David Hume para estabelecer se o primeiro teve alguma contribuição para o segundo. Dito isso, a teoria do conhecimento de ambos os filósofos é apresentada de modo a entender qual é o papel da causalidade em cada uma. Em seguida, uma comparação entre as explicações para a causalidade tornará claro o alcance do ocasionalismo de Malebranche na concepção de Hume. As obras que estão sendo levadas em consideração aqui são *An Enquiry Concerning Human Understanding*, *A Treatise of Human Nature* e *De la Recherche de la Vérité*. A primeira e a segunda obras são de Hume, e a última é de Malebranche. Assim como a importância de Malebranche para a concepção de Hume acerca da causalidade, suas diferenças e seus limites também foram apontados.

**Palavras-chaves:** Hume, Malebranche, Causalidade, Ocasionalismo.

## ABSTRACT

This work aims to make an analysis of Nicolas Malebranche's Occasionalism and David Hume's criticism of causality to state whether the former had any contribution to the latter. That being said, the theory of knowledge of both philosophers is presented in order to understand the role of causality in which one. After that, a comparison between the accounts of causality will make it clear the reach of Malebranche's Occasionalism on Hume's view. The works that are being taking into account here are *An Enquiry Concerning Human Understanding*, *A Treatise of Human Nature*, and *De la recherche de la vérité*. The first and the second works are Hume's, and the last one is Malebranche's. As well as the importance of Malebranche for Hume's view concerning causality, their differences and boundaries have been pointed out too.

**Keywords:** Hume, Malebranche, Causality, Occasionalism.

## LISTA DE ABREVIATURAS

THN	HUME, D. <i>A Treatise of Human Nature</i> . SELBY-BIGGE, L. A. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1960.	Citado por livro, parte, seção e página; ou introdução e página; ou apêndice e página.
EHU	HUME, D. <i>An Enquiry concerning Human Understanding</i> . BEAUCHAMP, T. L. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1999.	Citado por seção, parte e página.
RECHERCHE	MALEBRANCHE, N. <i>Oeuvres complètes de Malebranche. Tome I: Recherche de la Vérité. Livres I-III</i> . GOUHIER, H. (dir.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.	Citado por livro, parte (quando houver), capítulo e página; ou prefácio e página.
RECHERCHE	MALEBRANCHE, N. <i>Oeuvres complètes de Malebranche. Tome II: De la Recherche de la Vérité. Livres 4 à 6</i> . GOUHIER, H. (dir.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1962.	Citado por livro, parte (quando houver), capítulo e página.
RECHERCHE	MALEBRANCHE, N. <i>Oeuvres complètes de Malebranche. Tome III: Recherche de la Vérité. Éclaircissements</i> . GOUHIER, H. (dir.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1964.	Citado por esclarecimento ( <i>éclaircissement</i> ) e página.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1: O PAPEL DA CAUSALIDADE PARA NICOLAS MALEBRANCHE.....	19
1.1 Quem foi Nicolas Malebranche?.....	19
1.2 Malebranche e seu tempo.....	20
1.3 A teoria do conhecimento de Malebranche.....	22
1.4 A Visão em Deus e as ideias.....	29
1.5 A importância de Descartes para o sistema de Malebranche.....	44
1.6 O ocasionalismo.....	48
1.6.1 O ocasionalismo e a ciência.....	56
CAPÍTULO 2: O PAPEL DA CAUSALIDADE PARA DAVID HUME.....	66
2.1 Diferenças acerca do <i>Tratado</i> e da <i>Investigação</i> .....	66
2.2 A teoria do conhecimento no <i>Tratado</i> .....	68
2.3 O papel da causalidade no <i>Tratado</i> .....	73
2.3.1 A discussão sobre a causalidade.....	73
2.3.2 As duas definições de <i>causa</i> .....	82
2.4 O papel da causalidade na <i>Investigação</i> .....	89
2.4.1 A discussão acerca da causalidade.....	90
2.4.2 As duas definições de <i>causa</i> .....	96
CAPÍTULO 3: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS ENTRE HUME E MALEBRANCHE.....	106
3.1 O que Hume leu de Malebranche?.....	106
3.2 As críticas de Hume ao ocasionalismo de Malebranche.....	112
3.3 Semelhanças das análises de Malebranche e Hume.....	121
CONCLUSÃO.....	133
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	140

## INTRODUÇÃO

Essa dissertação tem como objetivo estabelecer em que medida o ocasionalismo de Nicolas Malebranche presente na sua obra *De la Recherche de la Vérité* contribuiu para David Hume realizar sua crítica à causalidade, presente nas suas obras *Tratado da natureza humana* e *Investigação acerca do entendimento humano*. Para se entender a importância dessa questão, é preciso antes apresentar brevemente a relevância da noção de causalidade para a história da filosofia, destacando, sobretudo, sua proeminência no século XVII.

A causalidade é tema de estudo da filosofia desde o período clássico. No seu livro dedicado à história dessa noção, John Losee afirma que “Aristóteles inaugurou a discussão acerca da natureza da causalidade”<sup>1</sup> (LOSEE, 2011, p. 3). O termo utilizado por Aristóteles, que traduzimos como causa, é *aitia*<sup>2</sup> (ver HANKINSON, 2009, p. 213). Para Aristóteles, o objeto de investigação, no âmbito da causalidade, são os processos e objetos. O termo *processo* aqui deve ser entendido como a transição pela qual aquilo que é em potência é transformado naquilo que é em ato. Há quatro tipos de *aitias*, sendo que uma análise causal completa especificaria esses quatro tipos. Há quatro causas, então, sendo elas a matéria transformada (causa material), a forma do processo (causa formal), a interação entre o aquilo que transforma e o que é transformado (causa eficiente) e o propósito (*telos*) do processo (causa final)<sup>3</sup>.

Os estoicos, por sua vez, de acordo com Sexto Empírico, possuíam a seguinte concepção: “[...] a causa é aquilo pelo qual o efeito chega a ser uma coisa em ato”<sup>4</sup> (SEXTO EMPÍRICO, 1993, p. 236). Segundo Sexto Empírico (1993, pp. 236-237), eles distinguiram as causas em três tipos, a saber, as suficientes, as concausais e as cooperantes. As causas suficientes são aquelas em que seus efeitos estão essencialmente ligados às causas, no sentido de que o estado do efeito está diretamente relacionado ao estado da causa. Nesse sentido, caso uma causa esteja presente, também estará o efeito; caso a causa seja minimizada, também o será o efeito. Uma causa concausal é aquela que exerce um papel semelhante ao de outra causa para produzir um determinado efeito. O exemplo que Sexto Empírico apresenta para ilustrar um caso de causas concausais é o do arado, onde os bois seriam causas concausais,

<sup>1</sup> No original, em inglês, “Aristotle inaugurated discussion about the nature of causation”.

<sup>2</sup> Hankinson aponta que chamar um objeto de *aitios* de um segundo objeto é o mesmo que dizer que o primeiro objeto é responsável pelo segundo. Ver HANKINSON, 2009, p. 213.

<sup>3</sup> Aqui se trata de uma apresentação bastante simplificada da discussão acerca da natureza da causalidade de Aristóteles. Para uma abordagem mais cuidadosa e abrangente do tema, ver LOSEE, 2011, pp. 3-6 e HANKINSON, 2009, sobretudo as páginas 221-223.

<sup>4</sup> Em espanhol, “[...] la causa es aquello por lo cual el efecto llega a ser una cosa en acto”.

pois ambos são as causas do movimento do instrumento (ver SEXTO EMPÍRICO, 1993, p. 236). Por fim, as causas cooperantes são aquelas cuja influência para produzir um determinado efeito é modesta, no sentido de que elas produzem o efeito apenas na medida em que elas sejam suficientes para tanto. Um exemplo seria o deslocamento de um objeto muito pesado, no qual uma pessoa não seria capaz de movimentá-lo, mas duas pessoas seriam.

A filosofia medieval destaca bastante o papel da causa primeira no que tange a discussão da causalidade. Por causa primeira aqui se refere a uma causa fundamental, a primeira de uma cadeia causal. Vários foram aqueles que se dedicaram ao problema em questão, como Avicena, Duns Scotus e William de Ockham<sup>5</sup>. Porém, para nossos propósitos, dois filósofos merecem destaque: Al-Ghazali e Nicolau de Autrecourt<sup>6</sup>. Al-Ghazali foi um filósofo do século XI que defendeu a doutrina segundo a qual Deus é a causa imediata de todos os eventos<sup>7</sup>. Sendo assim, ele rejeita a necessidade natural. Sua concepção é a de que “[...] nossas observações de causas e efeitos e os hábitos que eles produzem apenas estabelecem a conjunção passada deles, e não uma conexão necessária”<sup>8</sup> (GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 661). No que diz respeito a Nicolau de Autrecourt, é interessante notar que ele nega não apenas um princípio de causa final, mas qualquer princípio de causalidade. No que tange à negação de um princípio de causa final, Beuchot resume o argumento de Autrecourt da seguinte maneira: “a prova oferecida é a de que uma proposição estabelecendo alguma finalidade ou teleologia nas coisas não é redutível ao princípio primeiro, portanto nós não temos um conhecimento infalível da teleologia”<sup>9</sup> (BEUCHOT, 2002, p. 463). Em relação à negação de qualquer princípio causal, Beuchot apresenta a concepção de Autrecourt nos seguintes termos:

Para Autrecourt, qualquer argumento procurando demonstrar a causalidade é falacioso. Se a coisa cuja a existência está sendo inferida é diferente da coisa dada na experiência, “então nós transpomos o âmbito legítimo do princípio de contradição

<sup>5</sup> Para mais informações sobre outros filósofos que trataram da questão da causalidade no período medieval, ver LOSEE, 2011, pp. 7-10.

<sup>6</sup> É interessante notar que Nicolau de Autrecourt é conhecido como “o Hume medieval”. Ver GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 659.

<sup>7</sup> Retornaremos a este ponto ainda na Introdução.

<sup>8</sup> No original, em inglês, “[...] our observations of causes and effects and the habits they produce only establish their past conjunction, and not a necessary connection”. Groarke e Solomon (1991, p. 661) apontam a importância de al-Ghazali por ter influenciado Malebranche, que adotou um ocasionalismo similar.

<sup>9</sup> No original, em inglês, “the proof offered is that any proposition affirming some finality or teleology in things is not reducible to the first principle, therefore we do not have infallible knowledge of teleology”.

ao estabelecer do objeto um predicado pelo qual nada prova que pertença ao objeto necessariamente”<sup>10</sup> (BEUCHOT, 2002, p. 463)<sup>11</sup>.

No que se refere à filosofia moderna, questões acerca da causalidade ocuparam um lugar central. O tópico em questão teve grande destaque no século XVII. O motivo deste destaque é assim explicado por Nadler (2006, p. 112): “em grande medida, isto se devia a um problema específico daquele período: como reconciliar uma emergente visão científica do mundo natural – a física mecanicista – com as tradicionais e ainda convincentes crenças sobre a relação entre Deus e sua criação”<sup>12</sup>. Os filósofos naturais do período sentiam que era preciso identificar as estruturas causais existentes por trás dos fenômenos, sendo que suas explicações precisavam ser estabelecidas em termos de matéria e movimento. Por outro lado, ainda era vigente a noção de um deus todo poderoso responsável por ter criado o mundo, ou melhor, não apenas por criá-lo mas também por mantê-lo existindo. Essas duas concepções farão com que o problema da causalidade se desenvolva tanto no contexto da interação entre os corpos quanto no contexto da interação entre a mente e o corpo, além dos processos mentais, isto é, das relações causais no âmbito das atividades mentais. Esses três contextos provêm de uma mesma pergunta pertinente à época em questão: se Deus, um ser todo poderoso, tem o papel de manter o mundo e todo conteúdo dele existindo, pode-se afirmar que existe eficácia causal nos seres criados por Ele?

A teoria da causalidade que mais se destacou do período em questão foi a de David Hume. Sua conclusão é a de que a crença na relação causal é fundamentalmente derivada do hábito. A observação da repetição de eventos de um determinado tipo seguidos por outros eventos determinados faz com que acreditemos na existência de uma relação causal. Como noções como condicionamento, indução e probabilidade dependem dessa crença, segue-se, segundo o pensamento humiano, que as ciências empíricas não podem exhibir certezas, pois a causalidade, assim como as outras noções mencionadas, encontra-se no fundamento de toda investigação científica, abrindo, assim, espaço para a mudança teórica.

---

<sup>10</sup> No original, em inglês, “for Autrecourt, any argument seeking to demonstrate causality is fallacious. If the thing whose existence is being inferred is different from the thing given in experience, ‘then we transpose the legitimate scope of the principle of contradiction in affirming of the subject a predicate for which nothing proves that it belongs to the subject necessarily’”.

<sup>11</sup> Para mais informações acerca da crítica de Nicolau de Autrecourt do princípio de causalidade, ver BEUCHOT, 2002, pp. 463-464.

<sup>12</sup> No original, em inglês, “In large measure, this was due to a problem specific to the period: how to reconcile an emerging scientific view of the natural world - mechanistic physics - with traditional and still-compelling beliefs about the relationship between God and his creation”.

Deve-se destacar que a crítica de Hume se deve à própria discussão que ocorria em seu tempo. A crítica à causalidade de Hume está relacionada com a noção cartesiana de razão, de onde surge a noção de causalidade.

Com Galileu Galilei, o mundo físico passa a ser concebido como possuindo uma estrutura matemática. Nesse contexto, Descartes procura demonstrar que a matemática e a física não são campos heterogêneos, não no sentido de que não há uma relação entre eles, mas que existe um conjunto de aspectos sobre o mundo sensível que permite reduzi-lo à sua estrutura matemática, tornando a necessidade física idêntica à necessidade matemática. Levando em consideração essa relação entre a matemática e a física, torna-se mais clara a concepção cartesiana de causalidade.

É, portanto, partindo desse caráter homogêneo entre ambas as disciplinas que Descartes eleva sua concepção de causalidade à ideia metódica e reguladora do “equacionamento matemático”. É necessário que haja um conhecimento “certo” e “seguro” que garanta a *ordem* necessária entre as duas ideias, a saber: a ideia de “causa” e a ideia de “efeito”. *Conhecer é ordenar e encadear em nexos contínuos as ideias referentes a todos os objetos, isto é, estabelecer relações necessárias de causa e efeito entre um agente e um paciente* (SILVA, 2006, p. 69, ênfase do autor).

Para Descartes, existem dois atos do nosso entendimento que nos permitem chegar ao conhecimento das coisas: a intuição e a dedução. “Por *intuição* entendo, não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos [...]” (DESCARTES, 2002, p. 7). A dedução é outro modo de conhecimento o qual juntamos à intuição. “[...] Por ela entendemos o que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas com certeza” (DESCARTES, 2002, p. 7).

Na sua obra *Regras para a direção do espírito*, Descartes define conhecimento como conceber distintamente como naturezas simples compõem naturezas complexas. “[...] Toda a ciência humana consiste apenas em ver distintamente como estas naturezas simples concorrem em conjunto para a composição das outras coisas” (DESCARTES 2002, p. 27). Em uma passagem da obra, ao procurar pela natureza de um objeto específico, encontra-se implícita a ideia de causalidade:

[...] Aquele que pensa que nada se pode conhecer na pedra-ímã que não seja composto de certas naturezas simples e conhecidas por si mesmas, não tem

incertezas sobre o que é preciso fazer. Primeiro, reúne cuidadosamente todas as experiências que pode encontrar a propósito desta pedra; depois, esforça-se por daí deduzir qual a mistura de naturezas simples necessária para produzir todos os efeitos que reconheceu por experiência na pedra-ímã. Uma vez achada esta mistura, pode audaciosamente afirmar que compreendeu a verdadeira natureza da pedra-ímã, tanto quanto ela pôde ser descoberta por um homem e com a ajuda das experiências feitas (DESCARTES, 2002, pp. 27-28).

A partir desta passagem, compreende-se que, para Descartes, ao se apreender através da intuição as naturezas simples de um dado objeto, através da dedução poderá ser estabelecido a composição das naturezas simples que revele a natureza do objeto. Segundo Descartes, é através da dedução que podemos “[...] compor as coisas de forma a estarmos seguros da sua verdade” (DESCARTES, 2002, p. 26).

Para Descartes, a união entre duas coisas simples pode ser necessária ou contingente. “[A união] é necessária quando uma coisa está implicada tão intimamente no conceito da outra que não podemos conceber distintamente uma ou outra caso as julgarmos separadas entre si” (DESCARTES, 2002, p. 25). Por sua vez, a união contingente é aquela em que as duas coisas não são ligadas por uma relação de inseparabilidade.

Nas *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, Descartes defende que o espírito humano agrupa três modalidades de ideias: as ideias inatas, adventícias e fictícias (ver DESCARTES, 1999, pp. 69-71). A ideia de causalidade seria uma ideia inata. Segundo o filósofo, a causalidade é um princípio manifesto pela luz natural. “Agora, é em verdade manifesto à luz natural que na causa eficiente e total deve haver pelo menos tanto quanto há em seu efeito. Pois, pergunto, de onde o efeito poderia receber sua realidade senão da causa? E, como esta poderia lhe dar, se não a possuísse também?” (DESCARTES, 1999, p. 75). A causalidade aplica-se tanto ao plano da realidade formal quanto no plano da realidade objetiva (ver DESCARTES, 1999, p. 77). Nesse sentido, infere-se uma relação de correspondência formal entre os conceitos de causa e efeito. “De onde se segue, porém, não ser possível que algo resulte do nada e nem também que o mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade resulte do menos perfeito” (DESCARTES, 1999, pp. 75-77). Deste argumento, Yakira faz a seguinte observação: “é fácil ver que o raciocínio se fundamenta aqui sobre a noção de produção e sobre a convicção de que o nada não pode produzir nada”<sup>13</sup> (YAKIRA, 1994, p. 42).

---

<sup>13</sup> No original, em francês, «il est aisé de voir que le raisonnement se fonde ici sur la notion de production et sur la conviction que le néant ne peut rien produire».

Com a crítica de Hume, o sistema cartesiano sofre sérias dificuldades, considerando que Descartes acredita que existem ideias inatas na mente humana que foram lá colocadas causalmente por Deus. Certamente ele se baseou em algum ou alguns de seus predecessores para desenvolver sua crítica. Se houve um autor que serviu como a fonte principal para David Hume formar seus argumentos concernentes à causalidade, é uma questão difícil de responder. O que se pode afirmar com segurança é que não houve apenas um. Em suas obras, ele menciona vários autores, como Nicolas Malebranche, Isaac Newton<sup>14</sup> e John Locke. Entretanto, há aqueles que, apesar de não serem citados, também abordaram o tema da causalidade, mesmo que indiretamente, em aspectos semelhantes aos de Hume, como é o caso de Joseph Glanvill, Sexto Empírico<sup>15</sup> e Nicolau de Autrecourt<sup>16</sup>. Há muitos autores possíveis e muitos são os aspectos presentes na discussão de Hume acerca da causalidade.

Apesar dessas dificuldades, acreditamos que uma busca pela principal fonte, ou ao menos uma das principais, para a crítica humiana, é possível. É nesse sentido que destacamos Nicolas Malebranche. Em uma carta enviada para seu amigo Michael Ramsay, Hume diz que os argumentos de seu livro *Tratado da natureza humana* seriam mais bem assimilados após a leitura da *Recherche* de Malebranche, dos *Principles* de Berkeley, do *Dictionary* de Bayle e das *Meditações* de Descartes<sup>17</sup>. Por que Malebranche se destaca dentre os demais? Porque, como aponta Nadler (2006, p. 113), antes de Hume ninguém deu mais atenção ao problema da causalidade do que Malebranche. Ele tentou responder as questões sobre o tema levantadas em sua época por meio da doutrina do ocasionalismo.

O que é o ocasionalismo? Nadler define a doutrina da seguinte maneira: “o ocasionalismo é a doutrina de que todas as criaturas, entidades finitas como são, são absolutamente desprovidas de qualquer eficácia causal, e que Deus é o único agente causal”<sup>18</sup> (NADLER, 2006, p. 115). O ocasionalismo tem como escopo a natureza da causalidade no

<sup>14</sup> O caso de Newton é bastante interessante. Monteiro (2009, p. 69) afirma que “a filosofia de Hume se inspira explicitamente no modelo newtoniano” e que ele, “na teoria do conhecimento, utiliza analogias com a física de Newton”. Em outro momento, Monteiro (2009, p. 70) aponta ainda a intenção de Hume de tomar como modelo a ciência newtoniana. Aqui, contudo, não há espaço para tratar desta questão curiosa. Para mais informações sobre esse tema, ver MONTEIRO, 2009, pp. 69-89 e também NOXON, 1973, pp. 27-123.

<sup>15</sup> Groarke e Solomon (1991) enfatizam bastante o caso de Sexto Empírico, sobretudo no que diz respeito ao ceticismo. No entanto, como aponta Plínio Smith (2017, pp. 347-348), é pouco provável que Sexto Empírico tenha sido a fonte principal de sua concepção de ceticismo acadêmico. De fato, segundo Smith (2017, p. 349), as fontes de Hume para o que ele chama de ceticismo acadêmico são, em sua maioria, filósofos franceses do século XVII. Para mais informações sobre o ceticismo acadêmico de Hume em relação ao contexto dos filósofos franceses, ver SMITH, 2017.

<sup>16</sup> Para uma análise das possíveis influências de David Hume para o argumento da causalidade, ver GROARKE; SOLOMON, 1991.

<sup>17</sup> Esse fato é mencionado em vários textos. Entre eles, estão: GOARKE; SOLOMON, 1991, p. 645, FISHER, 2011, p. 528 e NADLER, 2006, p. 133.

<sup>18</sup> No original, em inglês, “occasionalism is the doctrine that all creatures, finite entities that they are, are absolutely devoid of any causal efficacy, and that God is the only true causal agent”.

que tange questões relacionadas aos âmbitos físico e metafísico. Por exemplo, no âmbito físico, há a questão acerca da comunicação de movimento entre duas substâncias, sejam elas de mesma natureza ou diferente; no âmbito metafísico, há a questão da relação entre nós, seres causalmente impotentes segundo a perspectiva ocasionalista, e nossas ideias. Além de Malebranche, outros ocasionalistas de destaque do século XVII são Louis de La Forge, Géraud Cordemoy e Arnold Geulincx<sup>19</sup>. Trata-se de uma doutrina com uma forte ligação com o cartesianismo. Deve-se dizer, porém, que o ocasionalismo, como se pode inferir a partir do que já foi apresentado aqui na Introdução, não era uma doutrina que surgiu primeira e completamente com a obra de Descartes. É possível perceber teses defendidas pelo ocasionalismo em períodos anteriores ao século XVII. Nadler (2006, p. 113) também enfatiza esse aspecto: “ele [o ocasionalismo] tinha suas fontes imediatas na própria metafísica de Descartes em relação à matéria, ao movimento e a Deus, e raízes mais ancestrais na filosofia árabe e latina medievais [...]”<sup>20</sup>.

Bardout (2002, p. 150) constata que é difícil estabelecer, tendo em vista somente os pontos de partida e os argumentos utilizados pelos seus simpatizantes, que o ocasionalismo seja uma doutrina unificada. Não obstante, há teses que, tomadas em conjunto, permitem estabelecê-lo como uma doutrina filosófica, como a negação de causas eficientes na natureza e a interpretação mecanicista para a mesma<sup>21</sup>. Pode-se afirmar que, em grande medida, o ocasionalismo é uma tentativa de resolver algumas dificuldades presentes na obra de Descartes. O problema da relação mente e corpo recebe grande destaque entre os proponentes da doutrina, mas há também outras teses cartesianas que também contribuem para suas investigações, como enumera Bardout:

[...] A afirmação da doutrina da criação contínua e a questão de saber se a conservação divina se estende também aos modos ou às propriedades das substâncias, a distinção física entre movimento e força motriz, a crítica à concepção escolástica de forma substancial, assim como a afirmação da distinção real da mente e do corpo<sup>22</sup> (BARDOUT, 2002, p. 141).

<sup>19</sup> Para mais informações sobre esses autores, ver BARDOUT, 2002, pp. 142-150. Deve-se apontar ainda que esses autores não utilizavam o termo *ocasionalismo* (ver BARDOUT, 2002, p. 140).

<sup>20</sup> No original, em inglês, “it has its immediate sources in Descartes' own metaphysics of matter, motion, and God, and more ancestral roots in medieval Arabic and Latin philosophy [...]”.

<sup>21</sup> Essas não são as únicas teses que permitem estabelecer o ocasionalismo como uma filosofia. As outras teses não mencionadas aqui são apresentadas resumidamente em BARDOUT, 2002, pp. 150-151.

<sup>22</sup> No original, em inglês, “[...] the affirmation of the doctrine of continuous creation and the question of knowing whether divine conservation extends also to the modes or properties of substances, the physical distinction between motion and motive force, the critique of the scholastic conception of substantial form, as well as the affirmation of the real distinction of mind and body”.

Para entender por que os ocasionalistas têm como foco as teses cartesianas, é preciso entender alguns pontos acerca de sua concepção da causalidade. Para tanto, deve-se entender o contexto no qual eles estavam inseridos. Mais especificamente, é preciso ter em mente algumas teses defendidas pelos filósofos aristotélicos contemporâneos a Descartes. Para eles, a noção de *finalidade* desempenha papel importante para a compreensão do funcionamento do mundo. Destaca-se aqui a concepção de *fins* como *causas*. Essa atribuição se limitava aos agentes racionais, enquanto que os agentes irracionais eram concebidos como meios para realização dos fins divinos (ver DES CHENE, 2008, p. 28). Aqui deve-se destacar a noção aristotélica de *ato*. Um ser tem como *fim* a *atualização* de sua natureza, isto é, sua finalidade é se tornar completo ou perfeito. Nesse sentido, essa inclinação à perfeição, essa *atualização*, é compreendida como uma busca por mais ser, isto é, por se tornar pleno. Percebe-se assim uma ação intencional na causalidade dos fins. Há uma vontade por trás da realização de um fim. Sendo assim, é possível compreender o fim como um tipo de causa eficiente, como assim compreendiam alguns filósofos medievais (ver DES CHENE, 2008, p. 29).

Inserido em um ambiente onde essas teses se faziam presentes, não é de se surpreender que Descartes está de acordo com os aristotélicos contemporâneos a ele, em certos aspectos relacionados à causalidade. Dentre esses pontos de convergência, destacamos a defesa dos seguintes pontos: não há ação a distância, não há como o efeito preceder a causa, o mais perfeito não pode vir a existir a partir daquilo que é menos perfeito. No que se refere a este último ponto, infere-se que haja uma ordem de graus de perfeição.

Apesar disso, Descartes traz uma inovação para o estudo da causalidade ao realizar uma divisão entre a noção de causalidade e a de poder, como nota Des Chene (2008, p. 28). Ele nega que haja um *poder* em um corpo para mover outro, embora não negue que um corpo *cause* o movimento de outro. Esta alegação segue-se da concepção cartesiana de causalidade no âmbito da física. Como observa Des Chene (2008, p. 25), para Descartes, toda causalidade é eficiente, sendo que os únicos poderes ativos no mundo são Deus e a mente humana. Deus, sendo a causa primeira, conseqüentemente possui um poder ativo. No caso da mente humana, Descartes defende que a vontade humana também seja um poder ativo. Em relação aos corpos, não há consenso acerca de qual é a postura de Descartes (ver DES CHENE, 2008, p. 28). É possível afirmar, porém, que ele defende que a matéria nada mais é do que extensão. Mais que isso, o corpo é concebido como uma substância e, nesse sentido, a seguinte implicação desponta: “o corpo foi elevado por Descartes e pela maior parte de seus seguidores

ao *status* de substância, ostensivamente igual em perfeição ao da mente”<sup>23</sup> (LENNON, 2008, p. 473).

Essa concepção implicava que os corpos não têm poder ativo, posto que na concepção aristotélica a extensão é completamente inerte. A questão acerca da eficácia das causas segundas passa a ter, então, mais destaque. Nas palavras de Des Chene, “quase todos concordavam que Deus *pode* realizar o ofício de qualquer criatura; mas, então, não é fácil entender por que um poder ativo deveria ser atribuído a algo mais [...]”<sup>24</sup> (DES CHENE, 2008, p. 28, ênfase do autor). Esse raciocínio, por sua vez, leva os cartesianos a concluir que não há nenhum poder nos corpos. Consequentemente, só é possível atribuir a Deus o poder para realizar a causalidade. Considerando esse pano de fundo, Bardout (2002, p. 141) faz a seguinte observação: “ao afirmar [...] que Deus é a causa total de todos os movimentos na natureza e que ele conserva nela uma autonomia causal relativa, Descartes revelou uma questão que deixaria para seus sucessores resolver [...]”<sup>25</sup>. Bardout (2002, p. 141) ainda indica que na obra *Tratado do Homem*, entre outras, Descartes emprega a seguinte expressão: “causas que dão a ocasião”<sup>26</sup>. A partir dessa expressão, poderíamos ser levados a pensar que talvez Descartes fosse um ocasionalista, mas não é esse o caso. Bardout aponta que, nessa expressão, “a palavra ‘ocasião’ se refere principalmente à dissimilaridade de duas séries de modos que são movimentos corpóreos e efeitos espirituais”<sup>27</sup> (BARDOUT, 2002, p. 142). Não obstante, os ocasionalistas interpretarão as consequências dessa alegação como um indício da não existência de uma eficácia real (ver BARDOUT, 2002, p. 142).

Dentre os ocasionalistas, Malebranche se destaca por ter proporcionado à doutrina sistematicidade e concretude, tornando-a, assim, um sistema filosófico completo. Bardout (2002, p. 151) destaca, por exemplo, que, exceto por Geulincx, seus predecessores não levaram em consideração a relação entre a mente e suas ideias. Nadler (2006, p. 113) também destaca esse aspecto da importância de Malebranche para o ocasionalismo:

[...] Foi apenas com Malebranche que o ocasionalismo se tornou um sistema totalmente desenvolvido incorporando uma análise sofisticada da causalidade, uma

<sup>23</sup> No original, em inglês, “body was elevated by Descartes and most of his followers to the status of substance, ostensibly equal in perfection to that of the mind”.

<sup>24</sup> No original, em inglês, “almost everyone agreed that God *can* perform the office of any creature; but then it is not easy to see why active power should be attributed to anything else [...]”.

<sup>25</sup> No original, em inglês, “[...] by affirming that God is the total cause of all motions in nature and that he conserves in it a relative causal autonomy, Descartes opened up a question that he would leave to his successors to resolve [...]”.

<sup>26</sup> Em inglês, “causes that give occasion”.

<sup>27</sup> No original, em inglês, “the word ‘occasion’ refers mainly to the dissimilarity of the two series of modes that are corporeal movements and spiritual effects”.

teologia filosófica detalhada e uma solução positiva aos vários problemas metafísicos, físicos e teológicos acerca da causalidade natural<sup>28</sup>. (NADLER, 2006, p. 113).

Tanto no *Tratado* quanto na *Investigação* Hume demonstra ter alguma familiaridade com a filosofia de Malebranche, sendo que, sem dúvida, ele deve ter se beneficiado com a leitura da obra do cartesiano. Segundo Nadler (2006, p. 133), “não há lugar onde isso fique mais aparente do que na questão da causalidade [...]. De fato, não é exagero dizer que Malebranche preparou o terreno para o trabalho de Hume sobre as conexões necessárias”<sup>29</sup>.

A partir dessas declarações de Nadler e da carta enviada a Michael Ramsay, pressupomos que Hume, quando compunha sua análise da causalidade no *Tratado*, tinha as considerações de Malebranche neste tópico em seus pensamentos. Assumindo postura semelhante, Charles J. McCracken afirma que “Hume não apenas manteve a *Search* [isto é, a *De la recherche de la vérité* de Malebranche] em mente enquanto escrevia sobre a causalidade, mas que ele até mesmo a mantinha aberta para consultar enquanto escrevia”<sup>30</sup> (MACCRACKEN, 1983, p. 257 apud GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 659).

Desse modo, uma leitura cuidadosa desta obra de Malebranche pode beneficiar-nos bastante, ao ponto de podermos descobrir como Hume chegou à sua crítica à causalidade e, assim, ajudar a entender e, talvez, responder questões contemporâneas sobre esse tema de tamanho destaque na história da filosofia. Considerando, então, o objetivo desta dissertação, este trabalho apresenta a seguinte divisão.

O capítulo 1 tem como objetivo fazer uma exposição brevíssima de quem foi Malebranche e como ele se relaciona com a filosofia de seu tempo, assim como qual foi sua contribuição para a mesma. Faz-se uma análise de sua teoria do conhecimento, destacando sua doutrina da “Visão em Deus”, procurando apontar as características cartesianas dela, assim como as características divergentes nesse sentido. Por fim, é abordada sua análise da causalidade, isto é, o ocasionalismo, separando uma breve seção onde se discute a relação dela com a ciência.

---

<sup>28</sup> No original, em inglês, “[...] it was not until Malebranche that occasionalism became a full-blown system incorporating a sophisticated analysis of causation, a detailed philosophical theology, and a positive solution to the various metaphysical, physical, and theological problems surrounding natural causality”.

<sup>29</sup> No original, em inglês, “nowhere is this more apparent than in the matter of causation. Hume's discussion of causation is perhaps the most important and influential in the history of philosophy [...]. It is, in fact, no exaggeration to say that Malebranche prepared the ground for Hume's work on necessary connections”.

<sup>30</sup> No original, em inglês, “Hume not only kept the *Search* in mind as he wrote on causality, but that he even had it open for consultation while writing”.

O capítulo 2 se limitará à teoria do conhecimento, sobretudo no *Tratado*, e à análise da causalidade de David Hume. Uma breve comparação entre as obras *Tratado da natureza humana* e *Investigação sobre o entendimento humano* também será efetuada. Dedicam-se também duas seções à análise das definições do termo *causa* presentes em ambas as obras.

No capítulo 3, enfim, apresentam-se as evidências de que Hume teve contato com a obra de Malebranche, a *Recherche*. Apresentam-se, além disso, as críticas de Hume ao ocasionalismo de Malebranche e comparam-se as análises dos dois autores acerca da causalidade, apontando os pontos semelhantes e aspectos da análise de Hume que estão presentes ou ausentes na de Malebranche.

Na Conclusão, faz-se um levantamento geral do que foi discutido nos capítulos, de modo a tentar responder à pergunta central da dissertação: em que medida pode-se dizer que o ocasionalismo de Malebranche presente na *Recherche* contribuiu para a crítica à causalidade de David Hume?

# CAPÍTULO 1

## O PAPEL DA CAUSALIDADE PARA NICOLAS MALEBRANCHE

### 1.1 Quem foi Nicolas Malebranche?

Nicolas Malebranche foi um padre católico francês. Ele publicou várias obras sobre metafísica, teologia e ética, mas também possuía um interesse considerável pelas ciências, publicando obras sobre óptica, leis do movimento e natureza das cores. Ele nasceu em 1638 e faleceu em 1715. Nasceu com uma malformação na coluna e pulmões debilitados. Devido a esses empecilhos, precisou de um tutor particular que o educasse em casa até os 16 anos. Alcançada essa idade, tornou-se estudante no *Collège de La Marche*, seguindo em seguida para Sorbonne, para estudar teologia. Segundo Schmaltz (2002, p. 152), “sua educação o deixou com um desgosto pela tradição escolástica ligada às obras de Aristóteles, e em 1660 decidiu deixar as universidades e entrar para o Oratório, uma congregação religiosa [...]”<sup>31</sup>.

Em 1664, Malebranche torna-se padre e teve contato com a obra *L’homme* de Descartes, que lhe causou grande entusiasmo. Nessa obra, Descartes tenta explicar a fisiologia do corpo humano através de uma perspectiva mecanicista. Lennon argumenta que “[...] a fisiologia mecânica [...] teria tombado as bases para a teoria escolástica da matéria e da forma nas quais Malebranche tinha sido exclusivamente treinado até então”<sup>32</sup> (MALEBRANCHE, 1997, p. ix). Schmaltz nota que “[...] pode-se especular que ele [Malebranche] teria descoberto nesse texto um modo de investigar o mundo natural sem depender de uma ortodoxia aristotélica estagnada”<sup>33</sup> (SCHMALTZ, 2002, p. 152). Em todo caso, Malebranche dedicou-se desde então ao estudo do método cartesiano, assim como suas implicações para a matemática e para a filosofia natural.

Seus estudos o levaram a publicar, em 1674 e 1675, sua obra *De la recherche de la vérité*, sendo que em 1678 é publicada a terceira edição, que contém os *Éclaircissements*, que nada mais são do que respostas às objeções apresentadas à *Recherche*. Além desta, as outras obras de Malebranche são as seguintes: *Conversations chrétiennes*; *Traité de la nature et de la grâce*; *Méditations chrétiennes et métaphysiques*; *Traité de morale*; *Entretiens sur la*

<sup>31</sup> No original, em inglês, “his education left him with a distaste for a traditional scholasticism tied to the works of Aristotle, and in 1660 he decided to leave the universities and to enter the Oratory, a religious congregation [...]”.

<sup>32</sup> No original, em inglês, “[...] mechanical physiology [...] would have upset the basis for the scholastic theories of matter and form in which Malebranche had until then exclusively been trained”.

<sup>33</sup> No original, em inglês, “[...] one can speculate that he had discovered in this text a way to investigate the natural world without relying on a stagnant Aristotelian orthodoxy”.

*métaphysique et la religion; Lois de la communication des mouvements; De l'amour de Dieu com Trois lettres à Lamy; Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois, sur l'existence et la nature de Dieu; e Réflexions sur la prémotion physique*<sup>34</sup>.

## 1.2 Malebranche e seu tempo

Segundo Lennon, “o século dezessete era a *belle époque* do método”<sup>35</sup> (LENNON, 2006, p. 8). Com o avanço científico durante esse período, um grande otimismo despontou no campo da epistemologia. Entre os racionalistas havia um sentimento de que não apenas tudo era conhecível, mas que também logo seria conhecido. Os empiristas, por sua vez, acreditavam que os limites do conhecimento humano seriam descobertos em breve. Notória era a ruptura com os autores precedentes. Considerando os dados que estavam sendo alcançados, os filósofos modernos acreditavam que estavam percorrendo o caminho certo, sendo que o faziam sistematicamente. Fez-se presente, assim, uma preocupação em relação à descoberta e articulação do método<sup>36</sup>.

Lennon argumenta que (2006, p. 9), “o método tinha há muito sido visto como parte da lógica<sup>37</sup>, tipicamente ocupando a quarta parte dos livros de lógica, após as partes sobre o conceito, o juízo e a inferência”<sup>38</sup>. Lennon ainda aponta que “o método era, de modo geral, concebido como um meio para se adquirir conhecimento”<sup>39</sup> (LENNON, 2006, p. 10). Na busca para se obter conhecimento é preciso partir de algo que já é conhecido. Esse algo conhecido, que nos guiará ao algo desconhecido, deve de alguma forma apontar para alguma direção. De modo a tornar este raciocínio mais claro, consideremos um exemplo ilustrativo. Imaginemos que há uma frase cuja última palavra está ausente. Precisamos das palavras já presentes na frase incompleta para descobrir qual é a palavra ausente. Tendo encontrado essa palavra, inserimo-la na frase para, então, entender o que ela significa. Em outras palavras, esse processo de busca de conhecimento possui duas etapas: partir do que é conhecido ao que é desconhecido e o percurso inverso. O método era entendido como contendo tal dinâmica, ou

<sup>34</sup> Para mais informações sobre a vida e obra de Malebranche, ver MALEBRANCHE, 1997, pp. vii-xxv e SCHMALTZ, 2002, pp. 152-155.

<sup>35</sup> No original, em inglês, “the seventeenth century was the *belle époque* of method”.

<sup>36</sup> Deve-se, entretanto, observar que havia vários pensadores que se opuseram a Descartes nesse período, como os calvinistas. A descrição do período descrito neste parágrafo foi extraída de LENNON, 2006, p. 8.

<sup>37</sup> Descartes, em certa medida, desprezava a lógica tradicional, de modo que tratou a questão do método de maneira diferente. Ver LENNON, 2006, p. 9.

<sup>38</sup> No original, em inglês, “method had long been viewed as part of logic, typically occupying the fourth part of logic books, after parts on concept, judgment, and inference”.

<sup>39</sup> No original, em inglês, “method was generally conceived of as a means to gain knowledge”.

seja, tentar encontrar algo ausente para em seguida posicioná-lo em seu lugar apropriado (ver LENNON, 2006, p. 10).

Essa concepção do método era bastante presente durante o século XVII. Lennon declara que “praticamente todos os que tinham interesse filosófico no século dezessete, que tinham alguma coisa a dizer sobre o método, adotaram alguma versão da dinâmica binária”<sup>40</sup> (LENNON, 2006, p. 11)<sup>41</sup>. Malebranche se afasta dessa dinâmica de duas etapas. “Para Malebranche [...] a aparente peça perdida que procuramos está sempre presente a nós e precisa apenas ser vista mais claramente para que seja vista como tal”<sup>42</sup> (LENNON, 2006, p. 14).

Em todo caso, Malebranche estava inserido nesse ambiente de busca pelo método. É nesse contexto que ele escreve sua obra *De la recherche de la vérité*. A finalidade desta obra é apontar quais são as fontes do erro humano, ou seja, o que nos faz errar, no intuito de apresentar um método que nos permita evitar os erros e encontrar a verdade. A obra é dividida em seis livros. Os cinco primeiros livros apontam por que os sentidos, a imaginação, o entendimento puro, as inclinações e as paixões são considerados fontes para errar. O sexto livro apresenta o método para evitar os erros e encontrar a verdade.

O objetivo deste último livro é tentar tornar a mente o mais perfeita que ela possa naturalmente ser capaz, ao fornecer a ajuda necessária para torná-la mais ampla em seu alcance e mais atenta, e ao prescrever as regras que ela deve observar, na busca pela verdade, para nunca se enganar, e para aprender com o tempo tudo aquilo que se possa saber<sup>43</sup> (RECHERCHE, VI, I, i, p. 158).

Analisemos alguns dos elementos da obra de Malebranche que justifiquem sua crença de que os sentidos, a imaginação etc. são fontes de erro, para em seguida entendermos como ela está relacionada com sua análise da causalidade.

<sup>40</sup> No original, em inglês, “virtually everyone of philosophical interest in the seventeenth century who had anything at all to say about method adopted some version of the binary dynamic”.

<sup>41</sup> Para algumas evidências a este respeito, ver LENNON, 2006, pp. 10-14.

<sup>42</sup> No original, em inglês, “for Malebranche [...] the apparently missing piece that we seek is Always present to us and needs only to be seen more clearly in order to be seen as such”.

<sup>43</sup> No original, em francês, «le dessein de ce dernier livre est d’essayer de rendre à l’esprit toute la perfection dont il est naturellement capable, en lui fournissant les secours nécessaires pour devenir plus attentif et plus étendu, et en lui prescrivant les règles qu’il faut observer, dans la recherche de la vérité, pour ne se tromper jamais, et pour apprendre avec le temps tout ce que l’on peut savoir».

### 1.3 A teoria do conhecimento de Malebranche

Segundo Lennon (2008, p. 468), “por causa de Descartes, o desenvolvimento da filosofia desde seu tempo tem sido conduzido por questões, em última análise, relacionadas à teoria do conhecimento”<sup>44</sup>. Malebranche se enquadra nessa descrição, sendo que sua teoria do conhecimento tem um componente teológico marcante. Na sua concepção, a mente humana está localizada entre Deus e a criação material d’Ele. Nesse sentido, a alma estaria unida tanto a Deus quanto ao corpo.

É verdade que a alma está unida ao corpo e que ela é naturalmente a *forma*; mas é verdade também que ela está unida a Deus de uma maneira bem mais próxima e essencial. Essa relação que ela tem com seu corpo pode acabar, mas a relação que ela tem com Deus é tão essencial que é impossível de conceber que Deus pudesse criar uma mente sem essa relação<sup>45</sup> (RECHERCHE, Préface, p. 10, ênfase do autor).

Cada uma dessas uniões nos afeta de maneira diferenciada. Através da união da mente com Deus, a mente é elevada, ao passo que a união dela com o corpo é em grande medida prejudicial ao homem, considerando que esta união é a principal causa de nossos erros. Então, reforçar a união da mente com Deus a tornaria mais forte. Esta união já foi mais forte, segundo Malebranche. Ela veio a enfraquecer com o primeiro pecado do homem.

O primeiro pecado do homem enfraqueceu tanto a união de nossa mente com Deus, que pode ser sentida apenas por aqueles cujo coração é purificado, e cuja mente é iluminada; pois esta união parece imaginária a todos aqueles que seguem cegamente os juízos dos sentidos e os impulsos das paixões<sup>46</sup> (RECHERCHE, Préface, p. 11).

O primeiro pecado também surtiu efeito em relação à união da mente com o corpo. Ele a fortaleceu, de modo que passamos a acreditar que a alma e o corpo são a mesma substância. Esse fortalecimento, porém, não eliminou a ligação que existe entre a alma e Deus. Malebranche inclusive aponta que a alma é informada sobre as desordens de nossas sensações

<sup>44</sup> No original, em inglês, “because of Descartes, the development of philosophy since his time has been driven by questions ultimately related to theory of knowledge”.

<sup>45</sup> No original, em francês, «il est vrai qu’elle est unie au corps, & qu’elle en est naturellement la *forme*; mais il est vrai aussi qu’elle est unie à Dieu d’une manière bien plus étroite, & bien plus essentielle. Ce rapport qu’elle a à son corps pourroit n’être pas; mais le rapport qu’elle a à Dieu, est si essentiel, qu’il est impossible de concevoir que Dieu puisse créer un esprit sans ce rapport».

<sup>46</sup> No original, em francês, «le péché du premier homme a tellement affoibli l’union de notre esprit avec Dieu, qu’elle ne se fait sentir qu’à ceux dont le coeur est purifié, & l’esprit éclairé; car cette union paroît imaginaire à tous ceux qui suivent aveuglément les jugemens des sens, & les mouvemens des passions».

que recebemos através do corpo. Isso seria um indício de que a nossa união com Deus não pode ser desfeita.

É verdade que nossa união com Deus diminui e enfraquece na medida em que aquela que nós temos com as coisas sensíveis aumenta e se fortifica; mas é impossível que essa união se rompa inteiramente sem que nosso ser seja destruído. Pois enquanto aqueles mergulhados no vício e intoxicados pelos prazeres são insensíveis à verdade, eles não deixam de estar unidos a ela. Ela não os abandona, são eles que a abandonam<sup>47</sup> (RECHERCHE, Préface, p. 15).

Nesse sentido, Malebranche defende que há dois tipos de visão: uma oriunda do corpo e outra oriunda da mente. A primeira distrai a segunda, de modo que, quando nos é apresentada uma certa verdade, a alma não consegue captá-la enquanto está sendo utilizada a visão oriunda do corpo. Ele defende, inclusive, que para se descobrir a verdade é preciso que a mente esteja atenta, pois essa atenção nada mais é do que uma “conversão” a Deus (ver RECHERCHE, Préface, p. 17). A partir dessas observações, infere-se que, no que diz respeito à busca pela verdade, os nossos sentidos, nossa imaginação e nossas paixões não possuem utilidade alguma.

A obra de Malebranche, a *Recherche*, pretende analisar as relações que a mente tem tanto com o corpo quanto com Deus. Ao fazê-lo, ele tem como intuito demonstrar que nossos erros são frutos da união da mente com o corpo. Para entender o porquê dessa alegação, é preciso entender os motivos do filósofo para distinguir a mente do corpo. Na seguinte passagem é explícita sua crença nessa distinção.

Eu assumo desde o início que se pode distinguir a alma do corpo pelos atributos positivos e pelas propriedades que essas duas substâncias admitem. O corpo é apenas extensão em altura, largura e profundidade, e todas as suas propriedades consistem apenas em repouso e movimento, e em uma infinidade de figuras diferentes. [...] A alma, ao contrário, é aquele eu que pensa, que sente, que quer; é a substância na qual são encontradas todas as modificações das quais eu tenho um

---

<sup>47</sup> No original, em francês, «il est vrai que notre union avec Dieu diminuë & s’assoiblit, à mesure que celle que nous avons avec les choses sensibles augmente & se fortifie; mais il est impossible que cette union se rompe entièrement, sans que notre être soit détruit. Car encore que ceux qui sont plongez dans le vice, & enyvrez des plaisirs, soient insensibles à la verité, ils ne laissent pas d’y être unis. Elle ne les abandonne pas, ce sont eux qu’il abandonnent».

sentimento interior, e que podem subsistir apenas na alma que as sente<sup>48</sup> (RECHERCHE, I, x, pp. 122-123).

A natureza da matéria é constituída, então, apenas de extensão<sup>49</sup>. O raciocínio de Malebranche nessa passagem implica que qualidades que não são redutíveis aos modos da extensão não pertencem à matéria, devendo existir, portanto, na alma ou mente<sup>50</sup>. Como é a mente que percebe essas qualidades, segue-se que ela deve ser distinguível do corpo. Malebranche defende que nossa crença de que essas qualidades sensíveis existem nos corpos é fruto do mau uso que fazemos dos nossos juízos<sup>51</sup>. Nós evitamos esse erro através da ideia<sup>52</sup> de matéria, que nos revela qual é a natureza dos corpos.

E quanto à mente? No que ela consistiria? Malebranche defende que a essência da mente consiste somente em pensamento (ver RECHERCHE, III, i, i, p. 172). Ela recebe inclinações, sendo responsável por perceber tanto aquilo que está nela quanto aquilo que está fora dela. Ela percebe aquilo que está nela através das modificações que ocorrem nela, como é o caso das sensações<sup>53</sup>. Pode-se fazer ainda uma distinção entre dois tipos de percepção: as percepções puras e as percepções sensíveis. As primeiras produzem uma impressão na alma, ao passo que as segundas a penetram de maneira “maios ou menos vívida”. Como exemplos de impressões mais ou menos vívidas, Malebranche cita, entre outros, a impressão proporcionada por odores e por sabores (ver RECHERCHE, I, i, p. 42).

As sensações são confusas a tal ponto que nos levam a não perceber claramente a natureza da alma. Jolley (2006, p.47) aponta que, na concepção de Malebranche, “[...] conhecer a natureza de algo necessariamente envolve a habilidade de descobrir suas relações com as outras coisas do mesmo tipo”<sup>54</sup>. Nesse sentido, pode-se dizer que a natureza dos

<sup>48</sup> No original, em francês, «je suppose d’abord qu’on sçache bien distinguer l’ame du corps par les attributs positifs & par les propriétez qui conviennent à ces deux substances. Le corps n’est que l’étenduë en longueur, largeur & profondeur: Et toutes ses propriétez ne consistent que dans le repos & le mouvement, & dans une infinité de figures différentes. [...] L’ame au contraire c’est ce moi qui pense, qui sent, qui veut: c’est la substance où se trouvent toutes les modifications dont j’ai sentiment intérieur, & qui ne peuvent subsister que dans l’ame qui les sent».

<sup>49</sup> Malebranche se detém mais à noção de que a essência da matéria é extensão em RECHERCHE, III, ii, viii, pp. 459-467.

<sup>50</sup> Malebranche não é explícito quanto a essa identidade entre mente e alma, mas podemos inferi-la a partir de vários momentos no decorrer da obra.

<sup>51</sup> Malebranche define *juízo* como a percepção de uma relação entre duas coisas (ver RECHERCHE, I, ii, p. 50, ênfase do autor).

<sup>52</sup> Retornaremos à noção de *ideia* mais adiante.

<sup>53</sup> Jolley (2006, p. 34) observa que Malebranche advoga a tese de que somente as sensações são propriedades intrínsecas à mente. Jolley (2006, pp. 41-42) observa também que sensação e percepção são distintas. Enquanto a percepção envolve a relação da mente com as ideias, a sensação é um estado não-relacional da alma.

<sup>54</sup> No original, em inglês, “[...] knowing the nature of a thing necessarily involves the ability to discover its relation with other things of the same kind”.

corpos é mais acessível do que a da mente. As modificações que ocorrem em nossa alma, por exemplo, só podem ser discernidas ao se perceber que as qualidades sensíveis não estão contidas na ideia de matéria. Nós só sabemos da natureza de nossa alma através de um sentimento interior, a saber, através da consciência<sup>55</sup>.

[...] Como eu estou certo de que ninguém tem conhecimento de sua alma a não ser pelo pensamento, ou pelo sentimento interior de tudo o que se passa na sua mente, estou convencido também de que se alguém desejar inquirir acerca da natureza da alma, deve-se consultar apenas esse sentimento interior [...] <sup>56</sup> (RECHERCHE, III, i, i, p. 389).

Levando em consideração que temos a ideia de matéria (extensão) e que o pensamento não está contido nela, deduz-se que a alma é distinta do corpo. Schmalz também observa que “[...] Malebranche declarou que a ausência de um acesso a uma ideia clara da alma é evidente a partir do fato de que não temos conhecimento do pensamento que corresponde ao nosso conhecimento das características matemáticas dos corpos”<sup>57</sup> (SCHMALTZ, 2002, p. 160). Estabelecer quais são as relações entre as sensações é diferente de estabelecer quais são as relações entre figuras geométricas, como aponta Jolley (2006, p. 47). Deve-se dizer, porém, que o critério de Malebranche para estabelecer que temos uma ideia clara da alma é diferente do critério para se poder dizer que temos uma ideia clara do corpo. Como argumenta Jolley (2006, pp 47-48), “[...] ter uma ideia clara da alma seria ter algo como um conhecimento intuitivo daquelas propriedades que derivam de sua essência”<sup>58</sup>.

Malebranche considera a mente como uma substância indivisível, porém ela pode ser concebida como sendo composta de duas faculdades principais, a saber, o entendimento e a vontade. O entendimento é a “[...] faculdade passiva da alma pela qual ela recebe todas as diferentes modificações das quais ela é capaz”<sup>59</sup> (RECHERCHE, I, i, p. 43). Essa faculdade é

<sup>55</sup> Voltaremos a esse ponto do conhecimento através da consciência na próxima seção.

<sup>56</sup> No original, em inglês, «[...] comme je suis sûr que personne n’a de connoissance de son ame que par la pensée, ou par le sentiment intérieur de tout ce qui se passe dans son esprit; je suis assuré aussi, que si quelqu’un veut raisonner sur la nature de l’ame, il ne doit consulter que ce sentiment intérieur [...]».

<sup>57</sup> No original, em inglês, “[...] Malebranche claimed that our lack of access to a clear idea of the soul is evident from the fact that we do not have knowledge of thought that matches our knowledge of the mathematical features of bodies”.

<sup>58</sup> No original, em inglês, “[...] to have a clear idea of the soul would be to have something like an intuitive knowledge of those properties that derive from its essence”.

<sup>59</sup> No original, em francês, «[...] faculté passive de l’ame, par laquelle elle reçoit toutes les différentes modifications dont elle est capable».

capaz de receber as modificações de três modos distintos<sup>60</sup>, a saber, pelo entendimento puro<sup>61</sup>, pela imaginação e pelos sentidos. O entendimento puro é “[...] a faculdade que a mente tem de conhecer os objetos de fora, sem formar imagens corporais no cérebro para representá-los”<sup>62</sup> (RECHERCHE, III, i, i, p. 381). Essa é a faculdade cuja função é perceber as relações entre as ideias e noções abstratas. Por exemplo, é através do entendimento puro que percebemos a noção de um ser perfeito, assim como a de extensão.

No que diz respeito à diferença entre as faculdades da imaginação e dos sentidos, pode-se dizer que elas se distinguem pelo tipo de processo que ocorre no corpo, isto é, se se trata de um processo que ocorre de fora para dentro do corpo ou que se limita apenas ao interior dele. Pela imaginação formamos imagens de objetos materiais quando estão ausentes. Pelos sentidos percebemos objetos sensíveis. Malebranche concebe nossos órgãos sensitivos como sendo compostos de fibras cujas terminações se encontram na parte externa do corpo, que por sua vez percorrem um caminho que leva ao cérebro (ver RECHERCHE, II, i, i, p. 191). Essas fibras podem ser agitadas, seja a partir das terminações no cérebro, seja a partir das terminações na parte externa do corpo. É essa agitação que permitirá dizer se há um objeto presente ou não. Quando a agitação tem origem na terminação que está em contato com o exterior de nosso corpo, a alma julga que o que está sendo sentido está fora dele, isto é, ela julga que há um objeto presente. Se apenas as fibras internas são agitadas, então a alma julga que o *objeto* está na parte interna do corpo, dentro do cérebro, por assim dizer, ou seja, ela infere que o objeto está ausente, que ele é fruto apenas da imaginação. Neste caso, a impressão que percebemos se dá pelo fluir dos espíritos animais<sup>63</sup>. Malebranche ainda observa que “os sentidos e a imaginação são fontes segundas e inexauríveis de extravios e de ilusões, mas a mente agindo por si mesma não está tão sujeita a errar”<sup>64</sup> (RECHERCHE, III, I, i, p. 379).

<sup>60</sup> Malebranche aponta que esses três modos pelos quais a alma percebe não a afetam igualmente. Ver RECHERCHE, I, xviii, pp. 176-180.

<sup>61</sup> Para mais informações sobre a distinção entre os *entendimentos*, ver JOLLEY, 2006, p. 32.

<sup>62</sup> No original, em francês, «[...] la faculté qu’a l’esprit de connoître les objets de dehors, sans qu’il s’en forme des images corporelles dans le cerveau pour les représenter».

<sup>63</sup> Espíritos animais, para Malebranche, são partes do sangue refinadas e agitadas pela fermentação e pelo movimento dos músculos que constituem o coração. Esses espíritos são conduzidos através das artérias ao cérebro. Ver RECHERCHE, II, i, ii, p. 196. Para mais informações sobre as três faculdades pelas quais a alma percebe, ver RECHERCHE, I, iv, pp. 66-68. Para mais informações sobre como Malebranche concebe a distinção entre os sentidos e a imaginação, ver RECHERCHE, II, i, i, pp. 191-193.

<sup>64</sup> No original, em inglês, «les sens & l’imagination sont des sources fécondes & inépuisables d’égaremens & d’illusions, mais l’esprit agissant par lui-même n’est pas si sujet à l’erreur».

A vontade, por outro lado, é a faculdade “[...] de receber várias *inclinações*, ou de desejar diferentes coisas”<sup>65</sup> (RECHERCHE, I, i, p. 41, ênfase do autor). O que são inclinações? Malebranche chama de *inclinações* aquelas atividades mentais que nos direcionam a algum bem, a algo agradável. Logo, pode-se dizer que a vontade é aquilo que nos impulsiona em direção a um determinado bem. Malebranche acredita que Deus seja responsável por todas as nossas inclinações naturais. A vontade não é autônoma, sendo necessário que o entendimento represente algo para poder guiá-la. A sensação e a imaginação modificam a mente, sendo a vontade responsável por direcioná-la. Deve-se destacar que a vontade não é essencial à mente. “[...] Querer é uma propriedade que sempre a acompanha [a mente], seja unida ou separada do corpo, mas que não é essencial a ela [...]”<sup>66</sup> (RECHERCHE, III, I, i, p. 383). Destacamos também que tanto a vontade quanto o entendimento são faculdades passivas, porém em dois sentidos diferentes. A vontade é capaz de ordenar com que o entendimento lhe represente algo, de modo que possa julgar aquilo que está sendo representado. Nesse sentido, seu papel é ativo.

Tendo em vista essa questão, é possível afirmar que somos livres, dado que Deus é a causa de nossas inclinações naturais? Malebranche defende que sim. Para ele, nós temos liberdade, sendo que ele a entende como uma força que permite que direcionemos nossas inclinações a algum objeto (ver RECHERCHE, I, i, p. 46). Em outras palavras, nossa liberdade é um consentimento a uma inclinação para um determinado bem, sendo possível suspender esse consentimento, de modo a ter outros objetos como foco de nosso desejo. Malebranche alega que essa liberdade é proporcionada por Deus, sendo que é graças a ela que há a possibilidade de não errar, ou seja, é o mau uso que fazemos dela que nos leva ao erro (ver RECHERCHE, I, iv, p. 65). Partindo do pressuposto de que nossos juízos são resultado do consentimento da vontade em relação a uma percepção do entendimento, infere-se que o modo como percebemos os objetos são ocasiões que podem nos levar ao erro, pois podem nos levar a um consentimento precipitado.

A questão decorrente desta concepção é a seguinte: como podemos nos certificar de que um juízo é verdadeiro, isto é, como podemos diferenciar a verdade de um bem qualquer? Malebranche aponta que a diferença está na relação conosco. Um bem qualquer nos toca de alguma forma, no sentido de que há alguma concordância entre este bem e nós. A verdade, porém, limita-se à relação entre coisas (ver RECHERCHE, I, ii, pp. 52-53). Malebranche

<sup>65</sup> No original, em francês, «[...] de recevoir plusieurs *inclinations*, ou de vouloir différentes choses».

<sup>66</sup> No original, em francês, «[...] vouloir est une propriété qui l’accompagne [l’ame] toujours, soit qu’il soit uni à un corps, ou qu’il en soit séparé, laquelle cependant ne lui est pas essentielle [...]».

observa ainda que a verdade dificilmente é encontrada. Para tanto, é preciso que haja evidência, ou seja, é preciso que haja uma percepção clara e distinta de todos os constituintes e relações do objeto que fundamentam o juízo<sup>67</sup> (ver RECHERCHE, I, ii, pp. 54-55).

Malebranche acredita que os sentidos e as paixões são as principais fontes de nossos erros, em decorrência do Pecado Original. Entretanto, Malebranche destaca que:

[...] Os sentidos e as paixões não nasceram do pecado, mas apenas esse poder que eles têm de tyrannizar os pecadores, e este poder não é tanto uma desordem por parte dos sentidos quanto por parte da mente e da vontade dos homens, que, tendo perdido o poder que tinham sobre seus corpos, e não mais estando tão unidos a Deus, não mais recebem d'Ele aquela luz e aquela força por meio das quais eles tinham conservado sua liberdade e sua felicidade<sup>68</sup> (RECHERCHE, I, v, pp. 75-76).

Apesar de não receberem mais aquela iluminação, nossos sentidos ainda cumprem sua função. Eles permitem que preservemos nossos corpos ao nos informar se aquilo que é exterior está ou não nos prejudicando. Malebranche aponta que esta é a razão pela qual Deus uniu nossa alma ao nosso corpo (ver RECHERCHE, I, x, p. 128). Sendo assim, os sentidos em si não são os responsáveis pelos nossos erros. Antes, o que nos leva a errar é o mau uso que fazemos da nossa liberdade, isto é, nossos juízos precipitados efetuados pela nossa vontade.

Está clara, então, a concepção de Malebranche acerca daquilo que a alma percebe internamente, ou seja, daquilo que é capaz de modificá-la: suas sensações, paixões e imaginação. Essa, porém, não é a única forma pela qual a alma percebe. Como ele próprio salienta, “todas as coisas que a alma percebe são de dois tipos: ou elas estão na alma, ou elas estão fora da alma”<sup>69</sup> (RECHERCHE, III, ii, i, p. 415). Aquilo que está fora da alma só pode ser percebido através de ideias. Sua concepção do que seja uma *ideia* é apresentada na seguinte passagem: “[...] pela palavra *ideia*, eu entendo aqui nada mais do que o objeto imediato, ou o objeto mais próximo da mente, quando ela percebe alguma coisa, isto é, aquilo

<sup>67</sup> Para Malebranche, há dois tipos de verdades: as necessárias e as contingentes. As necessárias são imutáveis, como é o caso das verdades matemáticas; todas as outras são verdades contingentes, como é o caso da gramática (ver RECHERCHE, I, iii, p. 63).

<sup>68</sup> No original, em francês, «[...] les sens et les passions ne tirent point leur naissance du péché, mais seulement cette puissance qu'ils ont de tyranniser des pécheurs: & cette puissance n'est pas tant un desordre du côté des sens, que de celui de l'esprit & de la volonté des hommes, qui ayant perdu le pouvoir qu'ils avoient sur leur corps, & n'étant plus si étroitement unis à Dieu, ne reçoivent plus de lui cette lumière & cette force, par laquelle ils conservoient leur liberté & leur bonheur».

<sup>69</sup> No original, em francês, «toutes les choses que l'ame aperçoit sont de deux sortes, ou elles sont dans l'ame, ou elles sont hors de l'ame».

que toca e modifica a mente com a percepção que ela tem de um objeto”<sup>70</sup> (RECHERCHE, III, ii, i, p. 414, ênfase do autor). Infere-se, assim, que a ideia é um fator indispensável para a percepção de um objeto. “[...] Afim da mente perceber algum objeto, é absolutamente necessário que a ideia deste objeto esteja realmente presente para ela [...]”<sup>71</sup> (RECHERCHE, III, ii, i, p. 414). Deve-se destacar que as ideias não são puramente inteligíveis. Apenas Deus é uma substância puramente inteligível (ver RECHERCHE, III, ii, i, p. 416).

Considerando que o que está fora da alma só pode ser percebido através de ideias, como os objetos materiais podem ser percebidos por nós, posto que essencialmente eles nada mais são do que extensão? Malebranche lida com esse problema aparente a partir de sua doutrina que entre os comentadores ficou conhecida como *Visão em Deus*. Em breves palavras, essa doutrina estabelece que temos ideias dos objetos materiais a partir das ideias em Deus. Como a mente possui essencialmente uma relação com Deus, é através dessa relação que a mente é capaz de perceber as ideias dos objetos. Vale a pena nos determos mais nela, pois a doutrina salienta nossa dependência em relação a Deus, assim como está relacionada com a análise da causalidade do filósofo francês.

#### 1.4 A Visão em Deus e as ideias

A doutrina da Visão em Deus é o meio pelo qual Malebranche explica como nós podemos perceber aquilo que é material. A motivação para essa doutrina é explicada por Nolan (2016) da seguinte maneira:

A Visão em Deus nos coloca em contato imediato com Deus em nossa experiência diária do mundo e em algumas das nossas reflexões e pensamentos mais privados. Como sua outra doutrina aliada, o ‘Ocasionalismo’ ou a explicação de que Deus é a única causa genuína, a Visão em Deus é também enraizada na convicção de Malebranche de que nós dependemos completamente de Deus de todas as maneiras<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> No original, em francês, «[...] par ce mot *idée*, je n’entends ici autre chose, que ce qui est l’objet immédiat, ou le plus proche de l’esprit, quand il apperçoit quelque chose, c’est-à-dire ce qui touche & modifie l’esprit de la perception qu’il a d’un objet».

<sup>71</sup> No original, em francês, «[...] afin que l’esprit apperçoive quelque objet, il est absolument nécessaire que l’idée de cet objet lui soit actuellement présente [...]».

<sup>72</sup> No original, em inglês, “Vision in God places us in immediate contact with God in our everyday experience of the world and in some of our most private thoughts and musings. Like his other signature doctrine, ‘Occasionalism’ or the view that God is the only genuine cause, Vision in God is also rooted in Malebranche’s conviction that we utterly depend on God in every way”.

Deve-se destacar que a doutrina em questão não deve ser entendida como a de que nós vemos a essência de Deus, ou que a visão que temos é a mesma de Deus, considerando que temos um conhecimento imperfeito d'Ele (ver RECHERCHE, *Éclaircissement* 10, p. 156). A doutrina defende que nós vemos os corpos através das ideias em Deus. Não se deve entender também que os objetos estejam em Deus, pois não há seres particulares n'Ele, tendo em vista Sua natureza simples e geral, que não conseguimos compreender (ver RECHERCHE, III, ii, vi, p. 439).

Como podemos ver objetos materiais em Deus? Essa questão está relacionada com sua teoria das ideias. Deve-se ter em mente que, para Malebranche, só é possível ver ideias em Deus (RECHERCHE, III, ii, vii, p. 450). Na seção anterior apontou-se que a alma pode perceber tanto aquilo que está nela como fora dela, mas ela o faz de maneiras distintas. Nós não precisamos de ideias para ver aquilo que está na alma; para o que está fora da alma, por outro lado, precisamos, posto que o que está fora não possui uma união “íntima” com ela (ver RECHERCHE, III, ii, i, p. 415). Dado essa reivindicação, conclui-se que aquilo que é material não pode ser visto diretamente, isto é, só podemos ver um determinado objeto caso tenhamos uma ideia dele. Essa justificativa tem como fundamento a diferença entre a natureza da alma e a natureza daquilo que é material. Como aquilo que é material é extenso, e a alma não o é, não é possível que haja uma união necessária entre eles, não sendo possível haver percepção por parte da alma (RECHERCHE, III, ii, i, p. 417). Não se deve pensar, porém, que para toda ideia há algo externo que ela representa, porque há ideias que não representam coisas que realmente existam. Malebranche cita como exemplo o caso de uma montanha dourada (ver RECHERCHE, III, ii, i, p. 414).

Tendo em vista essas considerações, Malebranche analisará cinco maneiras possíveis pelas quais podemos ver os objetos externos, sendo que ele alega que apenas uma delas é a verdadeira. A quinta alternativa corresponde à doutrina da Visão em Deus. As alternativas são as seguintes:

[...] [(a)] As ideias que temos dos corpos e de todos os outros objetos que nós não percebemos por eles mesmos vêm desses mesmos corpos ou desses objetos; ou bem que [(b)] nossa alma tem o poder de produzir essas ideias; ou que [(c)] Deus as produziu ao criar a alma ou que as produz todas as vezes que se pensa em algum objeto; ou que [(d)] a alma tem nela mesma todas as perfeições que ela vê nos corpos; ou, enfim, [(e)] que ela está unida a um ser totalmente perfeito e que contém,

de modo geral, todas as perfeições inteligíveis, ou todas as ideias dos seres criados<sup>73</sup> (RECHERCHE, III, ii, i, p. 417).

Percebe-se que se trata de um argumento por eliminação. Malebranche analisará essas alternativas, cada uma, do capítulo 2 até o capítulo 6, na segunda parte do Livro III (ver RECHERCHE, III, ii, ii-vi, pp. 418-447). Schmaltz aponta que as cinco alternativas podem ser divididas em três grupos. Nós podemos ver os objetos materiais: (1) através de “espécies”<sup>74</sup>, ou imagens, distintas de nossa alma, sendo que as três primeiras alternativas pertenceriam a este grupo; (2) através de nossa alma, sendo a quarta alternativa a única representante deste grupo; e (3) através de um ser perfeito, ou seja, a doutrina da Visão em Deus (ver SCHMALTZ, 2006, pp. 70-71).

No que diz respeito ao primeiro grupo, Malebranche apresenta quatro argumentos para defender que os objetos materiais não transmitem espécies semelhantes a eles. O primeiro argumento estabelece que os corpos materiais só são capazes de transmitir espécies de sua própria natureza. Considerando a impenetrabilidade deles, as espécies devem ser de natureza semelhante, isto é, não são espirituais, o que torna impossível apreendê-las, fazendo apenas com que se choquem umas contra as outras. O segundo argumento se baseia nas nossas diferentes percepções de um mesmo objeto tendo em vista as diferentes distâncias as quais ele está de nós. Nós não conseguimos ver o que faz com que as espécies aumentem ou diminuam. O terceiro argumento aponta que um objeto não precisa produzir espécies semelhantes a ele para podermos vê-lo. O quarto argumento, por sua vez, alega que “[...] não se pode conceber como um corpo que não diminui sensivelmente poderia continuamente emitir espécies em todas as direções, ou como ele poderia constantemente preencher os grandes espaços ao seu redor com elas, e isso com uma velocidade inconcebível”<sup>75</sup> (RECHERCHE, III, ii, ii, p. 420).

De modo a defender que a alma não é capaz de produzir suas próprias ideias, Malebranche alega que as ideias são seres reais e espirituais. Sendo assim, segundo Malebranche, nós não seríamos capazes de produzi-las, pois seria o mesmo que criar algo a partir do nada. Agora, no que tange a noção de que as ideias são criadas conosco,

<sup>73</sup> No original, em inglês, «[...] [(a)] les idées que nous avons des corps, & de tous les autres objets que nous n’apercevons point par eux-mêmes, viennent de ces mêmes corps, ou de ces objets: ou bien que [(b)] nôtre ame ait la puissance de produire ces idées: ou que [(c)] Dieu les ait produites avec elle en la créant, ou qu’il les produise toutes les fois qu’on pense à quelque objet: ou que [(d)] l’ame ait en elle-même toutes les perfections qu’elle voit dans ces corps: ou enfin [(e)] qu’elle soit unie avec un être tout parfait, & qui renferme généralement toutes les perfections intelligibles, ou toutes les idées des êtres créés».

<sup>74</sup> Malebranche utiliza este termo fazendo referência aos peripatéticos (ver RECHERCHE, III, ii, ii, p. 418).

<sup>75</sup> Em inglês, “it is inconceivable how a body that does not sensibly diminish could continually emit species in all directions, or how it could continually fill the vast spaces around it with them – and all this with inconceivable speed”.

Malebranche defende que não é possível termos todas as ideias necessárias para perceber os objetos. De fato, ele argumenta que mesmo se fosse possível, seria impossível, por outro lado, escolhermos uma ideia para representá-la a nós mesmos. Além disso, mesmo no caso onde Deus produz em nós as ideias a cada momento que precisamos delas, precisaríamos ter todas as ideias presentes à mente em cada um desses momentos, porque a todo o momento podemos pensar em qualquer coisa e, para pensar em algo, temos que ter a ideia deste algo. Logo, conclui-se que nenhuma das alternativas do primeiro grupo pode ser a correta.

Resta, então, a quarta e a quinta alternativas. Como já foi apresentado, a quarta alternativa é a de que a alma tem em si mesma todas as perfeições que ela vê nos corpos. Como já foi apontado em outro momento, Malebranche defende que alma pode ver certas coisas nela mesma, como é o caso das sensações e das paixões.

É certo que a alma vê nela mesma, e sem ideias, todas as sensações e todas as paixões que a afetam no momento [...] porque todas as sensações e todas as paixões da alma não representam nada que esteja fora dela, que se assemelham a elas, e são senão modificações das quais uma mente é capaz<sup>76</sup> (RECHERCHE, III, ii, v, p. 433).

No que tange às ideias, o mesmo não ocorre. De modo a explicar por que não, Malebranche faz uma comparação com Deus. Admitido que apenas Deus existia antes do mundo ser criado, Ele deveria ter, então, as ideias para produzi-lo. Essas ideias, segundo Malebranche, não são diferentes d'Ele, ou seja, elas estão n'Ele. Nesse sentido, todas as criaturas estão em Deus, mas estão espiritualmente (ver RECHERCHE, III, ii, v, pp. 434-435). Além disso, dado que as criaturas dependem da vontade d'Ele para existir e que Deus conhece perfeitamente Sua vontade, Ele deve ver não apenas a existência mas também a essência delas. Para Malebranche, as ideias são as essências das coisas. Em outras palavras, todas as criaturas estão em Deus, o que acarreta Sua visão deles. Dito isso, conclui-se que por sermos seres finitos, e portanto não sendo capazes de ter todos os seres externos contidos em nós, nem termos suas ideias, não podemos vê-los por meio de nossa própria alma.

Elimina-se, assim, as quatro primeiras alternativas, sobrando apenas a última. Considerando o raciocínio empregado para eliminar a quarta alternativa, infere-se que os objetos externos só podem ser vistos através de um ser que possui as ideias de uma infinidade

---

<sup>76</sup> No original, em inglês, «il est certain que l'ame voit dans elle-même & sans idées, toutes les sensations & toutes les passions dont elle est actuellement touchée [...] parce que toutes les sensations & toutes les passions de l'ame ne representent rien qui soit hors d'elle, qui leur ressemble, & que ce ne sont que des modifications dont un esprit est capable».

de seres, isto é, Deus. Assim chega-se à conclusão de que a Visão em Deus é a única opção correta.

[...] É absolutamente necessário que Deus tenha n'Ele mesmo as ideias de todos os seres que Ele criou, posto que de outra forma Ele não poderia tê-los produzido, e que assim Ele vê todos esses seres ao considerar as perfeições que Ele contém com as quais eles têm relação. Deve-se saber ainda que Deus está muito intimamente unido às nossas almas pela Sua presença, de tal modo que se pode dizer que Ele é o lugar das mentes, assim como os espaços são, em certo sentido, o lugar dos corpos. Considerando essas duas coisas, é certo que a mente pode ver aquilo que há em Deus que representa os seres criados, posto que isso é muito espiritual, muito inteligível e muito presente à mente. Assim, a mente pode ver em Deus as obras de Deus, dado que Deus bem quer revelar a ela o que há n'Ele que as representa<sup>77</sup> (RECHERCHE, III, ii, vi, p. 437).

No que diz respeito à validade do argumento por eliminação de Malebranche, deve-se ter em vista o comentário de Nolan<sup>78</sup>: “para que tal argumento seja bem sucedido, é preciso se certificar que a enumeração seja completa – que ela exaure todas as teorias *possíveis*. Malebranche claramente acredita que ele satisfaz este quesito, apesar de críticos de John Locke em diante alegarem que ele não satisfaz”<sup>79</sup> (NOLAN, 2016, ênfase do autor). Caso consentirmos com o argumento de Malebranche, é fácil percebermos nossa completa dependência em relação a Deus. Sem Deus, não podemos ver, nem conhecer, pois isso só é possível pelo consentimento d'Ele. É nesse sentido que Malebranche afirma que Deus é “a luz da mente e o pai das luzes” (ver RECHERCHE, III, ii, vi, p. 440).

Deve-se deixar claro que a Visão em Deus não é a única forma de se perceber os vários objetos do conhecimento. Malebranche defende que nossas formas de percepção são quatro. A percepção ocorre através das coisas mesmas, através das ideias, através da consciência e através da conjectura (ver RECHERCHE, III, ii, vii, p. 448). No que diz

<sup>77</sup> No original, em francês, «[...] il est absolument nécessaire que Dieu ait en lui-même les idées de tous les êtres qu'il a créés, puisqu'autrement il n'aurait pas pû les produire, & qu'ainsi il voit tous ces êtres en considérant les perfections qu'il renferme ausquelles ils ont rapport. Il faut de plus sçavoir que Dieu est tres-étroitement uni à nos ames par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps. Ces deux choses étans supposées, il est certain que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui represente les êtres créés, puisque cela est tres-spirituel, tres-intelligible, & tres-present à l'esprit. Ainsi l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a dans lui qui les represente».

<sup>78</sup> Nolan apresenta o comentário no segundo parágrafo da quarta seção de seu artigo.

<sup>79</sup> No original, em inglês, “for such an argument to succeed, one must ensure that the enumeration is complete — that it exhausts all *possible* theories. Malebranche clearly thinks that he satisfies this requirement, though critics from John Locke onwards have complained that it does not”.

respeito ao primeiro modo de se perceber, Malebranche explica-a da seguinte forma: “conhece-se as coisas por elas mesmas e sem ideias quando elas são inteligíveis por elas mesmas, isto é, quando elas podem atuar sobre a mente e desse modo se revelam a ela”<sup>80</sup> (RECHERCHE, III, ii, vii, p. 448). O segundo modo nada mais é do que a Visão em Deus. O terceiro modo de se perceber as coisas seria pela consciência. Esse modo de se perceber as coisas é inferior à Visão em Deus. Pela consciência podemos conhecer a nossa alma e suas modificações, ou seja, pensamentos, paixões, sensações etc. Apesar disso, não podemos conhecer a natureza dessas modificações, dado que o nosso sentimento interior é confuso por ser uma modificação da própria alma. Segue-se, então, o motivo do nosso conhecimento acerca de nossa alma ser imperfeito (ver RECHERCHE, III, ii, vii, p. 451, ênfase do autor). Nolan observa<sup>81</sup> que esse aspecto negativo complementa a teoria da Visão em Deus ao enfatizar nossa dependência em relação a Deus. “A mente humana é tão ulteriormente desprovida de recursos cognitivos, e assim completamente dependente de Deus, que ela não consegue sequer conhecer sua própria natureza”<sup>82</sup> (NOLAN, 2016). Todavia, apesar desse conhecimento pela consciência ser imperfeito, não se segue que ele seja falso (ver RECHERCHE, III, ii, vii, p. 453). O último modo de se perceber as coisas se dá pela conjectura. As mentes de outras pessoas são seu objeto de percepção. Esse modo de percepção é ainda mais inferior do que o da consciência, porque as mentes dos outros não são acessíveis a nós de maneira imediata, como é o caso da nossa própria. Sendo assim, a conjectura é o único meio para nós inferirmos que os outros tenham mentes, que estão sujeitos às mesmas sensações e paixões que nós mesmos. É evidente, portanto, que o conhecimento que resulta da conjectura não é de todo confiável.

Há outro aspecto interessante a se notar na defesa da Visão em Deus na *Recherche*. Malebranche não se limita ao argumento por eliminação para defender a doutrina. Após eliminar as outras quatro alternativas, ele apresenta ainda outros argumentos no intuito de dar mais suporte à doutrina. Os argumentos focam na natureza divina e na relação entre Deus e sua criação, isto é, entre um ser de natureza infinita e os seres de natureza finita.

São cinco os argumentos apresentados pelo filósofo, mas antes ele faz duas considerações a favor da Visão em Deus. A primeira é a de que deve haver ideias de todas as criaturas em Deus, sendo que é essa a razão que O torna capaz de criar; a segunda é a de que,

---

<sup>80</sup> No original, em francês, «on connoît les choses par elles-mêmes & sans idées, lorsqu'elles sont intelligibles par elles-mêmes, c'est-à-dire, lorsqu'elles peuvent agir sur l'esprit, & par-là se découvrir à lui».

<sup>81</sup> O autor faz essa observação no penúltimo parágrafo da seção 1 de seu artigo.

<sup>82</sup> No original, em inglês, “the human mind is so utterly devoid of cognitive resources, and thus so completely dependent on God, that it cannot even know its own nature”.

graças à nossa completa dependência em relação a Deus, nossas mentes possuem uma união íntima com Deus, de modo que Ele se faz sempre presente. Essas duas considerações já tinham sido apresentadas nos argumentos anteriores. Elas são apresentadas com o objetivo de mostrar que apenas a Visão em Deus está conforme a razão e aponta para a dependência que as mentes têm em relação a Deus (ver RECHERCHE, III, ii, vi, p. 437). Ele reforçará essas considerações nos seguintes cinco argumentos.

O primeiro argumento destaca como Deus cria as coisas. Segundo Malebranche, Deus cria sempre da maneira mais simples.

[...] Deus nunca faz de maneira muito complicada o que pode ser feito de maneira muito simples e fácil, pois Deus nunca faz nada inutilmente e sem razão. O que marca Sua sabedoria e Seu poder não é fazer pequenas coisas através de grandes meios; isso é contrário à razão e indica uma inteligência limitada. Ao contrário, é fazer grandes coisas através de meios muito simples e muito fáceis<sup>83</sup> (RECHERCHE, II, ii, vi, p. 438).

A simplicidade de Deus limita-o a agir da maneira mais simples. Isso não quer dizer que ele não poderia agir de outra maneira, mas apenas que é mais simples as pessoas verem o conjunto de todas as ideias em Deus do que Ele criar esse conjunto em cada pessoa. Sendo assim, como Deus sempre age da maneira mais simples, a Visão em Deus se mostra coerente com a natureza d'Ele.

O segundo argumento enfatiza nossa dependência em relação a Deus de todas as maneiras possíveis. A nossa dependência em relação ao aspecto ontológico já é abordado por Malebranche através de seu ocasionalismo. A Visão em Deus, por sua vez, aponta para nossa dependência no que diz respeito ao âmbito cognitivo. É através da sabedoria de Deus que podemos ver as ideias dos objetos materiais. Então, se não tivéssemos acesso à Sua sabedoria, seríamos cognitivamente impotentes. A Visão em Deus é a única alternativa que aponta para esse aspecto de nossa dependência em relação a Deus, o que a torna mais apropriada do que as demais.

Ainda considerando nossa capacidade cognitiva, o terceiro argumento diz respeito ao modo pelo qual se percebe algo. Na concepção de Malebranche, esse é o processo: “é certo, e

---

<sup>83</sup> No original, em francês, «[...] Dieu ne fait jamais par des voyes tres-difficiles, ce qui se peut faire par des voyes tres-simples & tres-faciles: Car Dieu ne fait rien inutilement & sans raison. Ce qui marque sa sagesse & sa puissance n'est pas de faire des petites choses par de grands moyens; cela est contre la raison, & marque une intelligence bornée. Mais au contraire, c'est de faire de grandes choses par des moyens tres-simples & tres-faciles».

todo mundo sabe disso pela experiência, que quando nós queremos pensar em alguma coisa particular, nós de início examinamos todos os seres e em seguida nós nos aplicamos à consideração do objeto que desejamos pensar”<sup>84</sup> (RECHERCHE, III, ii, vi, p. 440). Segundo a concepção de Malebranche, portanto, ao pensar em um objeto particular, antes nós precisamos pensar em uma infinidade de coisas. Por se tratar de uma infinidade, ela deve estar em Deus, porque Ele é infinito ou, como já foi apontado em outro momento, todos os seres em um ser. Portanto, para podermos “examinar todos os seres”, precisamos ter acesso a Deus, isto é, precisamos estar unidos a Ele, o que acarreta, na concepção de Malebranche, a Visão em Deus.

O quarto argumento está relacionado com a hierarquia daquilo que existe. Malebranche acredita haver um esquema cosmológico das coisas, sendo que Deus se encontra no topo dele. Nesse esquema, a mente estaria entre Deus e a criação material, como já foi apontado anteriormente. Essas são as únicas substâncias que existem. Malebranche defende que, para algo exercer alguma ação sobre a mente, é preciso que esse algo seja superior a ela no âmbito dessa hierarquia (ver RECHERCHE, III, ii, vi, p. 442). Além disso, Malebranche defende que as ideias são eficazes<sup>85</sup>, porque elas atuam sobre a mente, iluminando-a (ver RECHERCHE, III, ii, vi, p. 442). A partir dessas duas concepções, segue-se que somente Deus atua sobre nós e que as ideias, na medida em que são eficazes, pertencem à substância d’Ele, o que está de acordo com a Visão em Deus.

Por fim, Malebranche considera a finalidade por trás dos atos de Deus para defender a Visão em Deus. Segundo o filósofo, “[...] não é possível que Deus tenha outro fim especial para Suas ações do que Ele mesmo [...] Deus fez todas as coisas para Si”<sup>86</sup> (RECHERCHE, III, ii, vi, p. 442). Disso implica-se que o universo, isto é, as obras de Deus de alguma forma são direcionadas a Ele. Segue-se também que a luz que Ele joga sobre nós, que nos proporciona o conhecimento das perfeições d’Ele, deve nos revelar algo d’Ele. Em outras palavras, em alguma medida deve ser possível vê-Lo (ver RECHERCHE, III, ii, vi, pp. 442-443). A visão em Deus satisfaz esses requisitos, dado que ela defende que vemos as ideias em Deus, sendo que elas são idênticas à substância d’Ele.

---

<sup>84</sup> No original, em francês, «il est constant, & tout le monde le sçait par expérience, que lors que nous voulons penser à quelque chose en particulier, nous jettons d’abord la vûë sur tous les êtres, & nous nous appliquons ensuite à la consideration de l’objet auquel nous souhaitons de penser».

<sup>85</sup> Retornaremos a este ponto no final desta seção. Por ora, observamos que a questão das ideias eficazes é uma adição tardia. Segundo Schmaltz (2006, p. 78), André Robinet estabeleceu que a introdução da teoria ocorreu em 1695, porém já havia algumas antecipações acerca da eficácia das ideias em obras anteriores. Para uma discussão mais detida sobre essas antecipações, ver SCHMALTZ, 2006, pp. 78-79.

<sup>86</sup> No original, em francês, «[...] il n’est pas possible que Dieu ait d’autre fin principale de ses actions que lui même [...] Dieu n’ait fait toutes choses pour lui».

Na terceira edição da *Recherche*, de 1678, na qual os *Éclaircissements* foram publicados conjuntamente, Malebranche apresenta outro argumento em defesa da Visão em Deus no *Éclaircissement* 10, tendo em vista não a inadequação de outras teorias para explicar a origem das ideias, mas a própria natureza das ideias. Ele defenderá que as ideias são necessárias e imutáveis (ver RECHERCHE, *Éclaircissement* 10, p. 136). Schmaltz (2002, p. 157) observa que “[...] ele [Malebranche] enfatizou um argumento implicado explicitamente da posição agostiniana de que nosso conhecimento das verdades externas deriva de um tipo de ‘iluminação’ divina”<sup>87</sup>. Seu argumento é o de que, dado que as ideias são necessárias e imutáveis, elas devem existir em uma Razão imutável e necessária. Com isso ele pretende demonstrar que as ideias derivam de algo distinto de nossa própria mente, como bem observa Schmaltz (2002, p. 157).

Um aspecto importante que Malebranche enfatiza é o da finitude da razão humana comparada com a Razão imutável e necessária. Consideremos a seguinte passagem:

Eu estou certo de que as ideias das coisas são imutáveis, e que as verdades e as leis eternas são necessárias: é impossível que elas não sejam tais como são. Ora, eu não vejo nada em mim de imutável nem de necessário [...] não pode haver mentes que vejam as verdades e as leis diferentes daquelas que eu vejo [...]. Deve ser concluído, então, que a razão que todas as mentes consultam é uma Razão imutável e necessária<sup>88</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement* 10, p. 130).

Após essa passagem, Malebranche defende que a mente do homem é finita (ou limitada) ao passo que a Razão que todos os homens consultam é infinita. Para defender essa concepção, ele aponta para alguns exemplos onde a mente concebe uma infinidade de coisas. Ele aponta que não há um fim para as ideias de figuras para mente, ou seja, que sempre haverá novas ideias para serem descobertas (ver RECHERCHE, *Éclaircissement* 10, p. 130). Além disso, ele ainda destaca que a Razão soberana que os homens consultam deve ser infinita, posto que não é possível exauri-la (ver RECHERCHE, *Éclaircissement* 10, p. 131).

Schmaltz (2006, p. 72) aponta que alguns comentadores defendem que Malebranche não adotou essa concepção do número infinito de ideias na *Recherche*, isto é, que essa posição

<sup>87</sup> No original, em inglês, “[...] he emphasized the argument that draws explicitly on the Augustinian position that our knowledge of eternal truths derives from a kind of divine ‘illumination’”.

<sup>88</sup> No original, em francês, «je suis certain que les idées des choses sont immuables, & que les vérités & les loix éternelles sont nécessaires: il est impossible qu’elles ne soient pas telles qu’elles sont. Or je ne vois rien en moi d’immuable ni de nécessaire [...] il ne peut y avoir d’esprits qui voyent des vérités & des loix différentes de celles que je vois [...]. Il faut donc conclure que la raison que tous les esprits consultent, est une Raison immuable & nécessaire».

só foi assumida no *Éclaircissement* 10. Porém, ele observa que na *Recherche* já há uma antecipação dessa concepção quando Malebranche declara que “[...] a mente conhece várias verdades abstratas e gerais apenas através da presença d’Ele, que pode iluminar a mente por uma infinidade de maneiras diferentes”<sup>89</sup> (RECHERCHE, III, ii, vi, p. 441). Schmaltz (2006, p. 72) ainda ressalta que as observações presentes no *Éclaircissement* 10 reforçam a declaração, já presente na primeira edição da *Recherche*, de que “um simples pedaço de cera é, portanto, capaz de um número infinito, ou antes, de um número infinitamente infinito de diferentes modificações [...]”<sup>90</sup> (ver RECHERCHE, III, i, i, p. 384).

No *Éclaircissement* 10, Malebranche estabelece que há uma única extensão infinita inteligível em Deus, sendo que é através dela que vemos os corpos (ver RECHERCHE, *Éclaircissement* 10, p. 152). Ele destaca o caráter único da extensão inteligível por meio da seguinte declaração:

[...] Quando eu disse que nós vemos diferentes corpos através do conhecimento que temos das perfeições de Deus que os representam, eu não quis dizer precisamente que há em Deus certas ideias particulares que representam cada corpo em particular, e que nós vemos uma tal ideia quando nós vemos um tal corpo [...]”<sup>91</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement* 10, p. 154).

A noção de “extensão inteligível” é inserida para distinguir a ideia de extensão da extensão real, sendo a primeira inteligível e a segunda ininteligível, como observa Nolan<sup>92</sup>. Além disso, é a partir dessa noção que Malebranche defenderá que:

[...] Como a mente consegue perceber uma parte dessa extensão inteligível que Deus contém, é certo que ela pode perceber em Deus todas as figuras; pois toda extensão inteligível finita é necessariamente uma figura inteligível, dado que a figura nada

<sup>89</sup> No original, em francês, «[...] l’esprit connoît plusieurs vérites abstraites & générales, que par la présence de celui [Dieu] qui peut éclairer l’esprit en une infinité de façons différentes».

<sup>90</sup> No original, em francês, «[...] un simple morceau de cire est donc capable d’un nombre infini ou plutôt d’un nombre infiniment infini de différentes modifications [...]».

<sup>91</sup> No original, em francês, «[...] lorsque j’ai dit que nous voyons les differens corps, par la connoissance que nous avons des perfections de Dieu qui les représentent, je n’ai pas prétendu précisément, qu’il eût en Dieu certaines idées particulieres, qui représentassent chaque corps en particulier; & que nous vissions une telle idée, lorsque nous voyons un tel corps [...]».

<sup>92</sup> Essa observação ocorre no primeiro parágrafo da seção 2 de seu artigo. Na mesma passagem, Nolan alega ainda que a extensão inteligível é o que se convencionou chamar de qualidades primárias no século XVII.

mais é do que o delineamento da extensão<sup>93</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement* 10, p. 152).

De modo a defender a noção de extensão inteligível, Malebranche aponta que a ideia que temos de espaço – e assim também, implicitamente, a ideia de extensão – é inexaurível, o que implica que mente percebe o infinito (ver RECHERCHE, *Éclaircissement* 10, p. 130). Já foi apontado em outro momento a importância da nossa união com Deus para compreendermos a natureza dos corpos. Levando esse aspecto em consideração, podemos inferir que o fato de se perceber o infinito na extensão se deve à nossa união com Deus, que permite que tenhamos acesso à Sua extensão inteligível.

Poder-se-ia perguntar por que a alma não pode conter os corpos. Essa questão é respondida por Schmalz (2006, p. 75) da seguinte maneira: “nossa alma não pode conter formalmente os corpos, porque, para tanto, ela deve ser divisível da mesma maneira que os corpos”<sup>94</sup>. Considerando a extensão inteligível, esse argumento não descartaria a alternativa de Deus conter os corpos, dado que é nesta extensão que estão os arquétipos dos corpos. Deve-se ressaltar que a natureza da extensão inteligível é contrastante em relação à natureza do espírito criado. A primeira é infinita, eterna, necessária e inesgotável, ao passo que a segunda é temporal, finita, contingente e limitada.

As ideias estão em Deus. As sensações, tais como odores, sons, prazer etc., são modificações das mentes finitas. Enquanto as ideias são representacionais, as sensações não o são. No *Éclaircissement* 10, Malebranche defende que a percepção sensitiva possui elementos tanto das ideias quanto das sensações. Considerando que percebemos a extensão sensível através da extensão inteligível, como a segunda é convertida na primeira? Segundo Malebranche, a percepção sensitiva se dá por um processo pelo qual a mente, a partir das sensações, particulariza uma parte determinada da extensão inteligível, que é abstrata e geral, fazendo com que essa parte se torne sensível, que, por sua vez, possibilita que vejamos objetos sensíveis e particulares. Nas palavras dele, “[...] vê-se ou sente-se dado corpo quando sua ideia, isto é, quando tal figura da extensão inteligível e geral se torna sensível e particular pela cor ou por alguma outra percepção sensível pela qual sua ideia afeta a alma e que a alma

---

<sup>93</sup> No original, em francês, «[...] comme l’esprit peut appercevoir une partie de cette étenduë intelligible que Dieu renferme, il est certain qu’il peut appercevoir en Dieu toutes les figures; car toute étenduë intelligible finie, est necessairement une figure intelligible, puisque la figure n’est que le terme de l’étenduë».

<sup>94</sup> No original, em inglês, “our soul cannot formally contain bodies, because in order to do so, it must be divisible in the same way as the bodies”.

atribuí a ela [...]”<sup>95</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement* 10, p. 152)<sup>96</sup>. Há um problema nessa concepção de Malebranche, a saber, se a alma é passiva, como ela particulariza a extensão inteligível? Ele não aborda essa questão.

Ao tornar o âmbito da Visão em Deus mais abrangente de modo a incluir as sensações, Malebranche parece entrar em conflito com a doutrina, dado que ela está restringida à união entre nossa alma e Deus. Schmaltz (2006, p. 79) defende, porém, que Malebranche tinha bons motivos para fazer isso (SCHMALTZ, 2006, p. 79). Considerando que Malebranche estabeleceu que apenas Deus pode nos iluminar, a partir da representação das coisas para nós (ver RECHERCHE, III, ii, vi, p. 447), a concepção de que as sensações podem nos levar à verdade acarreta a conclusão de que as sensações, de um jeito ou de outro, derivam das ideias divinas. Disso se infere que mesmo as experiências derivadas da união da alma com o corpo precisariam ser explicadas pela Visão em Deus. Nesse sentido, Schmaltz aponta que, nessa última passagem aqui citada do *Éclaircissement* 10, Malebranche está inferindo que uma ideia é sensível no sentido de que ela produz sensação em nós, apesar de sua natureza ser intelectual. Poder-se-ia criticar essa alegação com base no fato de Malebranche defender que as características sensíveis de nossas percepções pertencerem à nossa alma, inferindo-se, assim, que as ideias não seriam responsáveis por produzir sensações em nós. No entanto, a alegação não estaria em desacordo se entendêssemos que as sensações proporcionam uma conexão com a ideia pura<sup>97</sup>, que por sua vez permite que entendamos a natureza da extensão (ver SCHMALTZ, 2006, p. 80).

Deve-se apontar também outro papel importante das sensações. Elas possibilitam que possamos inferir a existência dos corpos. Não se deve entender que a extensão em Deus nos revela a existência deles, porque a partir dessa extensão só podemos descobrir qual é a essência deles. Antes, as sensações proporcionam uma inclinação em nós para acreditar que há um objeto no mundo correspondente àquela percepção. “[...] Nossas sensações [...] podem, não obstante, representar a existência dos seres ou, antes, fazer-nos julgar que eles existam”<sup>98</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement* 10, p. 142).

Apesar das sensações muito nos inclinarem a acreditar na existência dos corpos, não podemos considerá-las como provas conclusivas da existência deles, considerando que

<sup>95</sup> No original, em francês, «[...] on voit ou l'on sent tel corps, lorsque son idée, c'est à dire, lorsque telle figure d'étenduë intelligible & générale devient sensible & particulière par la couleur, ou par quelqu'autre perception sensible dont son idée affecte l'ame, & que l'ame y attache [...]».

<sup>96</sup> Schmaltz (2006, pp. 79-80) observa que essa passagem de que uma figura composta de extensão inteligível e geral torna-se sensível e particular aparece na edição de 1700.

<sup>97</sup> A ideia é pura no sentido de que ela está para além daquilo que é sentido.

<sup>98</sup> No original, em francês, «[...] nos sensations [...] peuvent néanmoins représenter l'existence des êtres, ou plutôt nous faire juger qu'ils existent».

frequentemente os sentidos nos enganam. Como Malebranche enfatiza no *Éclaircissement 6*, “[...] o que os sentidos reportam nunca é inteiramente verdadeiro, e frequentemente é totalmente falso [...]”<sup>99</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement 6*, p. 55). Os sentidos fazem com que tenhamos uma propensão a acreditar que as qualidades sensíveis estão nos corpos, mesmo sendo Deus quem atua sobre nossas sensações.

Pois Deus, ao excitar em nós nossas sensações pela presença dos objetos através de uma ação que nada tem de sensível e que nós não percebemos, nós imaginamos que nós recebemos do objeto não somente a ideia que representa sua essência, mas também o sentimento que nos faz julgar que ele existe [...] <sup>100</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement 10*, pp. 142-143).

Se os sentidos nos enganam dessa maneira, nada garante que ao menos às vezes eles nos enganem acerca da existência dos corpos. Deve-se levar em consideração, porém, a concepção de Malebranche de que:

[...] A mente conhece os objetos apenas de duas maneiras: por iluminação e por um sentimento. Ela vê as coisas por *iluminação* quando ela tem uma *ideia clara* deles [...]. Ela vê as coisas por *sentimento* quando ela não encontra nela mesma uma ideia clara dessas coisas para consultá-la [...] <sup>101</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement 10*, pp. 141-142, ênfase do autor).

Logo após essa passagem, Malebranche faz o seguinte acréscimo: “é através de uma ideia confusa ou através do sentimento que ela [a mente] julga a existência das criaturas e que conhece a sua própria”<sup>102</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement 10*, p. 142). Sendo assim, apesar de haver a possibilidade de nossos sentidos nos enganarem, eles garantem a existência da própria mente. Eles não proporcionam uma ideia clara dos objetos, mas isso não implica que eles não estejam ali. O fato de não termos uma ideia clara deles se deve aos objetos particulares não provirem de ideias particulares. Antes, suas ideias são particularizações da

<sup>99</sup> No original, em francês, «[...] le rapport des sens n'est jamais entièrement véritable, & souvent même il est faux en toute maniere [...]».

<sup>100</sup> No original, em francês, «car Dieu, excitant en nous nos sensations à la presence des objets par une action qui n'a rien de sensible, & que nous n'apercevons pas, nous nous imaginons recevoir de l'objet non seulement l'idée qui represente son essence, mais encore le sentiment qui nous fait juger de son existence [...]».

<sup>101</sup> No original, em francês, «[...] l'esprit ne connoît les objets qu'en deux manieres: par lumiere & par sentiment. Il voit les choses par *lumiere*, lorsqu'il en a une *idée claire* [...]. Il voit les choses par *sentiment*, lorsqu'il ne trouve point en lui-même d'idée claire de ces choses pour la consulter [...]».

<sup>102</sup> No original, em francês, «c'est par une idée confuse ou par sentiment, qu'il [l'esprit] juge de l'existence des créatures, & qu'il connoît la sienne propre».

extensão encontrada em Deus. Portanto, as sensações nos certificam de que há corpos, pois eles nos afetam de alguma forma, mas essa representação que temos deles pode ser imprecisa.

Um último aspecto a ser ressaltado acerca das ideias é o notório papel que elas desempenham para a doutrina da Visão em Deus, tendo em vista a alegação de que elas são eficazes. Considerando que nossa mente está unida a Deus, podemos inferir que estamos sempre em contato imediato com Ele. Essa união permite que direcionemos nossa atenção à ideia de extensão inteligível ou que possamos percebê-la através de nossas sensações.

Nolan (2016) destaca<sup>103</sup> que “a teoria de que as ideias são eficazes se torna a posição madura de Malebranche, e, para marcar esse desenvolvimento, mudanças são feitas nas últimas edições da *Search* e de outros escritos”<sup>104</sup>. Nas primeiras versões da *Recherche*, Malebranche posicionava as ideias somente no âmbito intelectual da percepção, apenas depois ele defendeu que as ideias também eram responsáveis por causar nossas sensações. Nolan (2016) aponta<sup>105</sup> que, em um primeiro momento, o filósofo tinha receio de defender que as ideias causassem sensações em nós, pois temia que assim atribuísse qualidades sensíveis a Deus. Não obstante, ao revisar a doutrina, ele percebeu que podia afirmar que as ideias eram tanto sensíveis quanto inteligíveis, tendo em vista que elas afetam a mente de diferentes maneiras. Nesse sentido, a doutrina da Visão em Deus tem um caráter unificador. Isso fica claro pela seguinte explicação de Schmaltz:

[...] Assim como a teoria das ideias eficazes o permite dizer que essas ideias são sensíveis no sentido de que elas causam sensações em nós, assim ela também o permite defender que elas são inteligíveis no sentido de que elas produzem nossas percepções puras. No final, então, a alegação de que vemos as ideias em Deus se torna para Malebranche a alegação de que nossa alma tem modificações intelectuais e sensórias que direta ou indiretamente proporcionam um entendimento da verdade em virtude da relação causal delas com as ideias divinas<sup>106</sup> (SCHMALTZ, 2006, pp. 80-81).

<sup>103</sup> Essa observação encontra-se no penúltimo parágrafo da seção 5 de seu artigo.

<sup>104</sup> No original, em inglês, “the theory that ideas are efficacious becomes Malebranche's mature position, and to mark this development changes are made to later editions of the *Search* and to other writings”.

<sup>105</sup> Nolan apresenta esse ponto no último parágrafo da seção 5 de seu artigo.

<sup>106</sup> No original, em inglês, “[...] just as the theory of efficacious ideas allows him to say that these ideas are sensible in the sense that they cause sensations in us, so it allows him to hold that they are intelligible in the sense that they produce our pure perceptions. In the end, then, the claim that we see ideas in God becomes for Malebranche the claim that our soul has intellectual and sensory modifications that directly or indirectly yield an understanding of the truth in virtue of their causal relation to divine ideas”.

Deve-se destacar ainda que a alegação de que as ideias são eficazes facilita percebermos qual é a relação entre a Visão em Deus e o ocasionalismo, a doutrina de Malebranche segundo a qual Deus é a única causa genuína. Nolan (2016) observa<sup>107</sup> que a doutrina da Visão em Deus pode ser concebida como um corolário do ocasionalismo. Deus cria as mentes e os corpos, além de produzir suas diversas mudanças. No caso específico da mente, as modificações realizadas por Deus são efetuadas através das ideias.

Um último aspecto que se deve enfatizar acerca da doutrina da Visão em Deus de Malebranche é o rastro, por assim dizer, de Descartes, dado sua alegação de que percebemos a natureza dos corpos através da ideia de extensão. Pode-se, é claro, perceber também uma “inspiração” agostiniana<sup>108</sup>. Nas palavras de Schmaltz:

O próprio Malebranche indicou consistentemente que a inspiração primária para sua posição de que as ideias são distintas de nossas percepções foi a teoria da iluminação divina de Agostinho. Ele notou, em particular, que a identificação agostiniana das ideias com “arquetipos” dos objetos na mente divina dá suporte à sua alegação de que nada em nós pode servir para representar os objetos materiais<sup>109</sup> (SCHMALTZ, 2006, p. 60).

Apesar disso, a inspiração agostiniana não é de grande relevância para este trabalho. A inspiração cartesiana, por outro lado, demonstra-se atraente, dado que tanto Malebranche quanto Hume são herdeiros de Descartes ao menos no que diz respeito à teoria das ideias. Dito isso, uma breve comparação entre os pontos concordantes e discordantes entre Malebranche e Descartes pode proporcionar respostas, ou ao menos esclarecimentos, para a relação entre o filósofo escocês e os franceses. Sendo assim, antes de analisar a teoria da causalidade de Malebranche, isto é, o ocasionalismo, que é um ponto central para cumprir com o objetivo deste trabalho, façamos a sugerida comparação dos filósofos franceses.

<sup>107</sup> Essa observação é realizada no penúltimo parágrafo da seção 5 de seu artigo.

<sup>108</sup> Nolan (2016), na primeira seção de seu artigo, aponta que a concepção de Malebranche de Deus como um ser geral é em grande medida tomada de Tomás de Aquino. Então, caso Nolan esteja correto, podemos assumir que, além de uma inspiração cartesiana e agostiniana, Malebranche tem uma inspiração tomista.

<sup>109</sup> No original, em inglês, “Malebranche himself indicated consistently that the primary inspiration for this position was the theory of divine illumination in Augustine. He noted in particular that the Augustinian identification of ideas with ‘archetypes’ of objects in the divine mind supports his own claim that nothing in us can serve to represent material objects”.

## 1.5 A importância de Descartes para o sistema de Malebranche

É notória a presença de pontos defendidos por Descartes no sistema de Malebranche. De fato, seu débito para com Descartes é explícito. Há momentos em que Malebranche reconhece a contribuição deste filósofo, mesmo não fazendo referência direta a ele. Isso é perceptível em uma passagem do prefácio da *Recherche* na qual ele faz uma crítica a Agostinho. Ao final desta, ele faz a seguinte observação: “de modo que se pode dizer com certa convicção que só tem sido conhecido com clareza suficiente a diferença entre a mente e o corpo há alguns anos”<sup>110</sup> (RECHERCHE, Préface, p. 20).

Trata-se de uma referência a Descartes e sua tese do dualismo mente-corpo. Descartes defendia que a natureza da matéria consiste apenas em extensão, sendo que isso nos é revelado pela ideia de matéria. Como bem explica Schmaltz (2002, p. 158), “essa ideia dita que qualidades sensíveis que não são redutíveis a modos de extensão [...] não podem existir externas à mente. Mas como essas qualidades existem na mente, e em particular na percepção da mente das qualidades, a própria mente deve ser distinta do corpo”<sup>111</sup>. Malebranche também é adepto da tese do dualismo mente-corpo, defendendo também, como já ficou evidente nas seções anteriores, que a matéria nada mais é do que extensão. Ele enfatiza que a extensão não é um modo de ser.

Se, então, a extensão fosse o modo de um ser, não se poderia conceber a extensão sem esse ser do qual a extensão seria um modo. Entretanto, pode-se facilmente concebê-la por si mesma. Portanto, ela não é o modo de ser algum, e consequentemente é ela mesma um ser. Assim, ela é a essência da matéria, dado que a matéria é só um ser e não um composto de vários seres [...] <sup>112</sup> (RECHERCHE, III, ii, viii, p. 462).

A noção de extensão como sendo a essência da matéria é central para todo sistema de Malebranche. Já foi apontado que ele pretende estabelecer um método para evitar que erremos. Nesse aspecto, Descartes defendia que nossas crenças sobre a natureza dos corpos

<sup>110</sup> No original, em francês, «de sorte qu'on peut dire avec quelque assurance, qu'on n'a point assez clairement connu la différence de l'esprit & du corps, que depuis quelques années».

<sup>111</sup> No original, em inglês, “this idea dictates that sensible qualities that are not reducible to modes of extension [...] cannot exist external to mind. But since these qualities exist in the mind, and in particular in the mind's perception of the qualities, the mind itself must be distinguished from body”.

<sup>112</sup> No original, em francês, «si donc l'étenduë étoit la manière d'un être, on ne pourroit concevoir l'étenduë sans cet être, dont l'étenduë seroit la manière. Cependant on la conçoit fort facilement toute seule. Donc elle n'est point la manière d'aucun être: Et par conséquent elle est elle même un être. Ainsi elle fait l'essence de la matière, puisque la matière n'est qu'un être, & non pas un composé de plusieurs êtres [...]».

não estariam equivocadas caso atentássemos para as percepções claras e distintas do intelecto. Seguindo uma linha de raciocínio semelhante, Malebranche defende que podemos evitar errar ao nos atentarmos ao que a ideia de matéria nos revela sobre a natureza dos corpos, ou seja, a ideia de extensão.

Malebranche ainda alega que a ideia de extensão só pode representar o que ele chama de “relações de distância”, isto é, movimento e figura, aquilo que está contido na extensão (ver RECHERCHE, I, x, p. 123). Segundo essa concepção, então, não se pode atribuir qualidades sensíveis que percebemos nos corpos a eles próprios. A crença de que as qualidades sensíveis existem nos corpos, na concepção de Malebranche, é resultado do mau uso que fazemos de nossos juízos. Como já foi estabelecido em outro momento, Malebranche acredita que as sensações têm a função de nos informar sobre aquilo que nos beneficia e nos prejudica. Schmaltz (2002, p. 159) sugere que Malebranche esteja seguindo uma alegação de Descartes presente na sexta Meditação, a saber, que o propósito das sensações é nos informar daquilo que é benéfico ou danoso para o que compõe o homem.

Deve-se destacar também que Malebranche defende que as sensações são modificações da alma, mas isso não é conhecido imediatamente pelos homens, isto é, por “percepções simples” (ver RECHERCHE, I, xii, pp. 139-140). Disso se segue que a razão tem o papel de distinguir as propriedades dos corpos das sensações proporcionadas pelas qualidades sensíveis. Schmaltz (2006, p. 66) defende que essa reinvidicação está associada com a alegação de Descartes presente na Segunda Meditação acerca da percepção dos corpos: “[...] os próprios corpos são percebidos não propriamente pelos sentidos ou pela faculdade de imaginar, mas, pelo intelecto somente [...]” (DESCARTES, 1999, p. 57)<sup>113</sup>. Descartes chega a essa conclusão após expor o célebre argumento da cera<sup>114</sup>.

Mesmo na própria doutrina da Visão em Deus percebe-se considerações cartesianas. Por exemplo, percebe-se na concepção de que a ideia de extensão revela a natureza dos corpos, mas não se eles de fato existem<sup>115</sup>. Ele menciona Descartes ao defender essa concepção.

Mas apesar de o Senhor Descartes ter dado as mais fortes provas que apenas a razão pode fornecer para a existência dos corpos, e apesar de ser evidente que Deus não é nenhum enganador e que se pode dizer que Ele estaria efetivamente a nos enganar se

<sup>113</sup> Nolan (2016), no último parágrafo da seção 3 de seu artigo, observa que a questão de se Descartes realmente assumia tal posição não é unânime.

<sup>114</sup> Malebranche em diversas passagens utiliza a cera como exemplo em seus argumentos.

<sup>115</sup> Schmaltz (2002, p. 159) aponta que essa concepção não era explícita na primeira edição da *Recherche*.

nós enganássemos a nós mesmos ao fazer o uso que nós devemos de nossa mente e das outras faculdades das quais Ele é o autor, ainda assim pode-se dizer que a existência da matéria ainda não está perfeitamente demonstrada, digo, com rigor geométrico<sup>116</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement* 6, p. 60)<sup>117</sup>.

A crença na existência dos corpos, Malebranche concluirá, é uma questão de fé, dado que não há evidência suficiente para se ter certeza sobre a existência de algo além de Deus e de nossa mente (RECHERCHE, *Éclaircissement* 6, p. 62). Outro ponto em que se percebe um traço de Descartes na doutrina da Visão em Deus está na concepção de que nós percebemos a natureza da alma através da consciência<sup>118</sup>.

Portanto, é claro o impacto que a obra de Descartes teve sobre Malebranche. Contudo, há pontos em que Malebranche discorda de Descartes. No que diz respeito à Visão em Deus, Walsh faz a seguinte observação: “bem ciente das críticas niveladas contra a teoria das ideias inatas de Descartes e sua conexão inexplicável e não fundamentada com o mundo externo, Malebranche rejeitou a teoria de Descartes em favor de uma teoria dual da percepção”<sup>119</sup> (WALSH, 2017, p. 186). A Visão em Deus se fundamenta na tese de que as verdades eternas são fundamentadas nas características da essência de Deus. Mais especificamente, é na sabedoria de Deus que as verdades são encontradas (ver RECHERCHE, *Éclaircissement* 10, p. 133). Descartes, por sua vez, defende que essas verdades são fruto do livre-arbítrio de Deus; uma postura que Malebranche critica.

Certamente, se as verdades e as leis eternas dependessem de Deus, se elas tivessem sido estabelecidas por uma volição livre do Criador, em poucas palavras, se a Razão que consultamos não fosse necessária e independente, parece-me evidente que não haveria mais ciência verdadeira [...] <sup>120</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement* 10, p. 132).

---

<sup>116</sup> No original, em francês, «mais quoique M. Descartes ait donné les preuves les plus fortes, que la raison toute seule puisse fournir pour l'existence des corps; quoiqu'il soit évident que Dieu n'est point trompeur, & qu'on puisse dire qu'il nous tromperoit effectivement, si nous nous trompions nous-mêmes, en faisant l'usage que nous devons faire de notre esprit, & des autres facultez dont il est l'Auteur. Cependant on peut dire que l'existence de la matière n'est point encore parfaitement démontrée, je l'entends en rigueur géométrique».

<sup>117</sup> É importante destacar que Descartes considerava conclusiva a prova da existência dos corpos; Malebranche, por sua vez, não acredita que esse fosse o caso.

<sup>118</sup> Schmaltz (2002, p. 159) observa que essa tese já estava presente explicitamente na primeira edição da *Recherche*.

<sup>119</sup> No original, em inglês, “well aware of the criticisms leveled against Descartes’s theory of innate ideas and their unexplained and thus ungrounded connection to the external world, Malebranche rejected Descartes’s theory in favor of a dual theory of perception”.

<sup>120</sup> No original, em francês, «certainement si les vérités & les loix éternelles dépendoient de Dieu, si elles avoient été établies par une volonté libre du Créateur, en un mot si la Raison que nous consultons n'étoit pas nécessaire & indepenante: il me paroît évident qu'il n'y auroit plus de science véritable [...]».

A distinção entre o corpo e a alma é outro ponto no qual Malebranche se distancia de Descartes. Ambos concordam que eles são distintos, mas o fazem por meios diferentes. Enquanto Descartes infere a distinção partindo da natureza do pensamento, Malebranche parte da ideia de matéria. Malebranche defende que nós não temos uma ideia clara da alma. A natureza da matéria, por outro lado, é bem conhecida por nós. Sabemos que a essência da matéria consiste em extensão, como já foi apontado anteriormente. Portanto, enquanto que para Descartes conhecemos mais a natureza da mente do que a natureza da matéria, Malebranche estabelece que conhecemos mais a natureza da matéria do que a da alma.

Malebranche critica Descartes – e os “cartesianos” – por defender que temos uma ideia clara da alma (ver RECHERCHE, *Éclaircissement* 11, p. 166). Ele afirma que, apesar de declarar que conhecemos melhor a alma do que o corpo, parte-se da noção de que a matéria é extensão, o que é contraditório, dado que a natureza da matéria é conhecida ao ponto de podermos dizer o que ela contém ou não, ao contrário da natureza da alma.

Mas quando o Senhor Descartes, ou os cartesianos com quem estou falando, asseguram que se conhece melhor a alma do que o corpo, eles entendem por corpo apenas extensão. Como, então, eles podem defender que se conhece mais claramente a natureza da alma do que se conhece a do corpo, dado que a ideia do corpo ou de extensão é tão clara que todo mundo concorda acerca do que ela contém e acerca daquilo que ela exclui, e que aquela da alma é tão confusa que os próprio cartesianos disputam todos os dias se as modificações da cor pertencem a ela?<sup>121</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement* 11, p. 167).

Mais que isso, Malebranche e Descartes têm concepções diferentes acerca da natureza das ideias. Como bem nota Nolan (2016)<sup>122</sup>, as ideias são “ítems mentais finitos”, ou seja, são modos da alma, e criadas, na concepção de Descartes. Malebranche assume outra posição. Considerando que as ideias estão em Deus, e que são “co-eternas e co-substanciais” a Ele (ver RECHERCHE, *Éclaircissement* 10, p. 131), segue-se que elas possuem as mesma características que Ele. Sendo assim, tomemos a seguinte passagem:

<sup>121</sup> No original, em francês, «mais lorsque M. Descartes, ou les Cartésiens à qui je parle, assurent que l'on connoît mieux l'ame que les corps, ils n'entendent par les corps que l'étenduë. Comment donc peuvent-ils soutenir, que l'on connoît plus clairement la nature de l'ame que l'on ne connoît celle du corps; puisque l'idée du corps ou de l'étenduë est si claire, que tout le monde convient de ce qu'elle renferme, & de ce qu'elle exclut; & que celle de l'ame est si confuse, que les Cartésiens mêmes disputent tous les jours, si les modifications de couleur lui appartiennent».

<sup>122</sup> Essa observação é apresentada no quinto parágrafo da seção 3 de seu artigo.

[...] Se é verdade que a Razão da qual todos os homens participam é universal, se é verdade que ela é infinita, se é verdade que ela é imutável e necessária, é certo que ela não é diferente da própria razão de Deus, pois só há o ser universal e infinito que contém nele mesmo uma razão universal e infinita<sup>123</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement* 10, p. 131).

Portanto, as ideias, para Malebranche, são universais, infinitas, necessárias e imutáveis. Fica claro que o raciocínio de Malebranche difere do de Descartes. Como observa Schmaltz (2006, p. 63), do fato de Deus ser perfeito, ou seja, de conter perfeições, infere-se que Ele deve ter arquétipos que representam essas perfeições, sendo esses arquétipos as ideias. Percebe-se que os dois filósofos possuem duas concepções distintas e que não podem ser reconciliadas, considerando sobretudo a concepção de Descartes de que as ideias são modos da alma. Para Malebranche, as modalidades, ao contrário das ideias, são mutáveis, particulares e contingentes (RECHERCHE, IV, ix, p. 61).

Apesar dessas diferenças, não se pode negar o fato de que Malebranche encontra suporte para o seu sistema na obra de Descartes. Como já foi dito em outro momento, também percebe-se resquícios da obra de Agostinho, sobretudo na doutrina da Visão em Deus. Essas semelhanças estão presentes também em outras obras de Malebranche<sup>124</sup>, porém, para cumprir com o objetivo do presente trabalho, a exposição acima é suficiente<sup>125</sup>. Sem mais delongas, voltemo-nos agora à análise da teoria da causalidade de Malebranche, o ocasionalismo.

## 1.6 O ocasionalismo

Como já foi estabelecido na Introdução, o ocasionalismo é a doutrina segundo a qual Deus é o único agente causal verdadeiro, enquanto que as relações de causalidade que acreditamos existir, seja entre os objetos, seja entre os seres vivos, nada mais são do que ocasiões para Deus exercer seu poder para que a causalidade seja efetivada. Nesse sentido, todos os fenômenos ocorrem apenas porque há a intervenção de Deus. Em outras palavras, toda interação entre uma mente e um corpo, entre os corpos ou nos próprios processos

<sup>123</sup> No original, em francês, «[...] s'il est vrai que la Raison à laquelle tous les hommes participent est universelle; s'il est vrai qu'elle est infinie; s'il est vrai qu'elle est immuable & nécessaire: il est certain que elle n'est point différente de celle de Dieu même: car il n'y a que l'être universel et infini, qui renferme en soi-même une raison universelle & infinie».

<sup>124</sup> Nosso escopo se limita a analisar o sistema de Malebranche na *Recherche*. Um empreendimento de apontar os resquícios de Agostinho e de Descartes nas outras obras do autor será realizado em outro trabalho futuro.

<sup>125</sup> Para mais informações acerca de semelhanças e discordâncias entre os sistemas de Descartes e de Malebranche, assim como de Agostinho, sobretudo no que diz respeito à Visão em Deus, ver a seção 3 em NOLAN, 2016; SCHMALTZ, 2006, pp. 61-68 e SCHMALTZ, 2002, pp. 158-160.

mentais só é efetivada com a intervenção de Deus. Essa intervenção se delimitaria a seguir certas regras, ou leis<sup>126</sup>, que foram estabelecidas por Ele mesmo. O único motivo para Deus não seguir essas regras seria para realizar milagres.

Um dos elementos que são levados em consideração em uma análise filosófica da causalidade é a necessidade. Esse elemento é central no sistema de Malebranche. Segundo o próprio autor, “[uma] causa verdadeira é aquela em que a mente percebe uma conexão necessária entre ela e seu efeito [...]”<sup>127</sup> (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 203). Partindo dessa definição, Malebranche estabelece que apenas Deus seria uma causa verdadeira. Nas palavras de Malebranche: “ora, a mente só percebe uma conexão necessária apenas entre a vontade de um ser infinitamente perfeito e seus efeitos. Há, então, somente Deus que seja causa verdadeira e que tenha verdadeiramente o poder de mover os corpos”<sup>128</sup> (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 203). Ao tentar demonstrar que apenas Deus é uma causa verdadeira, ele aponta que, para quaisquer dois eventos ou objetos finitos, obter-se-ia uma conexão causal entre eles apenas se estivessem necessariamente conectados. Se houvesse tal conexão necessária, porém, não seria possível conceber o primeiro objeto ou evento ocorrendo sem o segundo, o que não é o caso, pois sempre podemos conceber isso. Sendo assim, não há conexão necessária entre os dois objetos ou eventos finitos, logo, seguindo a definição de Malebranche, não há conexão causal genuína. No caso de Deus, por outro lado, ocorre o contrário. É inconcebível que Deus queira que algo ocorra e esse algo não ocorrer<sup>129</sup>.

Mas quando se pensa na ideia de Deus, isto é, em um ser infinitamente perfeito e, conseqüentemente, todo poderoso, sabe-se que há uma tal conexão entre Sua vontade e o movimento de todos os corpos, que é impossível conceber que Ele queira que um corpo se mova e que este corpo não seja movido<sup>130</sup> (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 201).

A partir da leitura dessas passagens, podemos pressupor que Malebranche está tentando atribuir um caráter lógico à necessidade causal. Entre os séculos XI e XVII, segundo

<sup>126</sup> A questão das leis será abordada na próxima seção.

<sup>127</sup> No original, em francês, «cause veritable est une cause entre laquelle & son effet l’esprit aperçoit une liaison nécessaire [...]».

<sup>128</sup> No original, em francês, «or il n’y a que l’être infiniment parfait entre la vonlonté duquel & les effets l’esprit apperçoit une liaison nécessaire. Il n’y a donc que Dieu qui soit véritable cause et qui ait véritablement la puissance de mouvoir les corps».

<sup>129</sup> Nadler (2006, p. 114) lembra que essa concepção da necessidade causal já tinha sido proposta por alguns aristotélicos medievais, como Avicena, e antiaristotélicos, como Al-Ghazali.

<sup>130</sup> No original, em francês, «mais lorsqu’on pense à l’idée de Dieu; c’est à dire d’un être infiniment parfait et par conséquent tout-puissant, on connaît qu’il y a une telle liaison entre sa vonlonté et le mouvement de tous les corps, qu’il est impossible de concevoir q’il veuille qu’un corps soit mù et que ce corps ne le soit pas».

Nadler (2006, p. 114), “[...] havia uma tendência filosófica dominante de distinguir a necessidade causal ou natural – baseada nas operações de causas reais eficientes – da necessidade lógica”<sup>131</sup>. Em outras palavras, havia uma distinção entre a necessidade de caráter não lógico, que encontramos, por exemplo, em leis da natureza, e a necessidade lógica. Essa distinção, porém, não era universal. Como exemplifica Fisher (2011, p. 543), Spinoza não fez uma distinção entre a necessidade causal e a lógica. Em todo caso, é cabível perguntar por que Malebranche aparentemente igualou essas duas noções de necessidade.

Para entender por que ele adota essa postura, deve-se entender qual é a diferença entre o aspecto lógico e o aspecto metafísico da causalidade. O aspecto lógico da causalidade estabelece a existência de uma conexão necessária entre eventos ou objetos da relação em questão; o aspecto metafísico, por sua vez, envolve a noção de poder ou força, no sentido de que um evento X causa o evento Y porque encontra-se na natureza de X o poder ou a força para produzir Y. Malebranche é adepto da dicotomia mente-corpo cartesiana.

Eu assumo desde o início que se pode distinguir a alma do corpo pelos atributos positivos e pelas propriedades que essas duas substâncias admitem. O corpo é apenas extensão em altura, largura e profundidade, e todas as suas propriedades consistem apenas em repouso e movimento, e em uma infinidade de figuras diferentes. [...] A alma, ao contrário, é aquele eu que pensa, que sente, que quer; é a substância na qual são encontradas todas as modificações das quais eu tenho um sentimento interior, e que podem subsistir apenas na alma que as sente<sup>132</sup> (RECHERCHE, I, x, pp. 122-123).

A natureza da matéria é constituída, como já foi apontado, apenas de extensão. Ora, a extensão é uma propriedade passiva<sup>133</sup>, logo os corpos não poderiam possuir eficácia causal, porque a força ou poder, ao contrário da extensão, é uma propriedade ativa. No que diz respeito à ideia de poder, Malebranche faz a seguinte observação: “se viermos, em seguida, a considerar atentamente a ideia que se tem de causa ou de poder de agir, não se pode duvidar

<sup>131</sup> Em inglês, “[...] there was a clear and dominant philosophical tendency to distinguish causal or natural necessity - grounded in the operations of real efficient causes - from logical necessity”.

<sup>132</sup> No original, em francês, «je suppose d’abord qu’on sçache bien distinguer l’ame du corps par les attributs positifs & par les propriétés qui conviennent à ces deux substances. Le corps n’est que l’étenduë en longueur, largeur & profondeur: Et toutes ses propriétés ne consistent que dans le repos & le mouvement, & dans une infinité de figures différentes. [...] L’ame au contraire c’est ce moi qui pense, qui sent, qui veut: c’est la substance où se trouvent toutes les modifications dont j’ai sentiment intérieur, & qui ne peuvent subsister que dans l’ame qui les sent».

<sup>133</sup> Malebranche não faz essa alegação explicitamente, mas a inferimos a partir de certas passagens no decorrer da obra, como: “[...] a matéria é totalmente sem ação: ela não tem força nenhuma para parar seu movimento, nem para o determinar e o desviar mais para um lado do que para outro” (RECHERCHE, I, i, p. 46, tradução nossa).

de que essa ideia representa algo divino. Pois a ideia de um poder soberano é a ideia da divindade soberana [...] a ideia de um poder ou de uma causa verdadeira”<sup>134</sup> (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 198). Logo, a razão pela qual Deus é a causa de cada evento está relacionada com a essência d’Ele, pois só Ele pode *causar*, só Ele tem o *poder* de agir.

Deve-se apontar que o ocasionalismo de Malebranche não tem como objetivo exatamente compreender qual é a natureza das relações causais em si mesmas, mas sim saber se as substâncias possuem algum tipo de poder que permita gerar efeitos. O capítulo da *Recherche* onde ele mais se detém acerca da noção de causalidade tem como título: “do erro mais perigoso da filosofia dos antigos” (ver RECHERCHE, VI, II, iii, p. 198). Nesse capítulo ele visa mostrar como a noção de forma substancial, que a escolástica cria inspirada pela noção aristotélica de natureza, dá um poder, que deveria ser atribuído apenas a Deus, para todas as criaturas. Na concepção dele, atribuir poder aos corpos seria uma espécie de paganismo.

A princípio, o ocasionalismo possui uma tese negativa: não há ser finito que seja uma causa genuína. Como já foi apontado, essa tese de Malebranche é inferida de sua definição de causa verdadeira: “[uma] causa verdadeira é aquela em que a mente percebe uma conexão necessária entre ela e seu efeito [...]”<sup>135</sup> (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 203). Também já foi apontada sua alegação de que esse tipo de conexão não poderia ser encontrado nos próprios objetos ou eventos na natureza. Em um determinado momento, ele cita o caso onde um evento mental é seguido pelo seu correspondente evento físico, sendo que não se encontraria conexão necessária entre eles.

Assim, considerando que a ideia que temos de todos os corpos nos faz saber que eles não podem se mover, deve-se concluir que são as mentes que os movem. Mas quando se examina a ideia que se tem de todas as mentes finitas, não se vê conexão necessária alguma entre a vontade delas e movimento de qualquer que seja o corpo. Vê-se, ao contrário, que não há conexão e que não pode haver. Deve-se, portanto, concluir também [...] que não há nenhuma mente criada que possa mover qualquer corpo que seja como causa verdadeira ou principal [...]”<sup>136</sup> (RECHERCHE, VI, II, iii, pp. 200-201).

<sup>134</sup> No original, em francês, «que si l’on vient ensuite, à considérer attentivement l’idée que l’on a de cause ou de puissance d’agir on ne peut douter que cette idée ne représente quelque chose de divin. Car l’idée d’une puissance souveraine est l’idée de la souveraine divinité [...] l’idée d’une puissance ou d’une cause véritable».

<sup>135</sup> No original, em francês, «cause véritable est une cause entre laquelle & son effet l’esprit aperçoit une liaison nécessaire [...]».

<sup>136</sup> No original, em francês, «ainsi, puisque l’idée que nous avons de tous les corps, nous fait connaître qu’ils ne se peuvent remuer, il faut conclure que ce sont les esprits que les remuent. Mais quand on examine l’idée que l’on a de tous les esprits finis, on ne voit point de liaison nécessaire entre leur volonté et le mouvement de

O argumento de Malebranche enfatiza a ausência de onipotência na nossa vontade, que é finita, dado que somos seres finitos. Um ser que não é onipotente, por definição, caso queira X, não se segue logicamente que X ocorrerá. Portanto, não há conexão necessária e, conseqüentemente, nenhuma conexão causal, porque é sempre possível conceber<sup>137</sup> que um ser finito queira X e X não ocorrer.

Assim como nossa concepção é incapaz de encontrar uma conexão necessária, os sentidos também falham nesse quesito. Malebranche aponta para os casos onde vemos objetos conjugados várias vezes, de modo que acreditamos que o primeiro objeto é a causa do segundo. Ele acredita que é um erro essa conclusão, sendo que só é possível alegar que não sabemos qual é a causa verdadeira. “Mas a causa do erro deles é que os homens nunca deixam de julgar que uma coisa é a causa de algum efeito quando um e o outro estão conjugados, dado que a causa verdadeira desse efeito é desconhecida para eles”<sup>138</sup> (RECHERCHE, III, II, iii, p. 426). Pode-se entender aqui que Malebranche está inferindo que nesses casos só podemos estabelecer sequências de eventos, apesar de tal alegação não ser explícita.

Malebranche ainda observa que não faz sentido os corpos ou as mentes serem causas genuínas, dado que a vontade de Deus já é totalmente eficaz. Sendo assim, atribuir poder causal às criaturas seria conflitioso com a noção de que “Deus [...] age sempre pelas vias mais simples [...]”<sup>139</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 215). Essa alegação de que qualquer contribuição causal por parte dos seres finitos é supérflua, pois a vontade de Deus já é totalmente eficaz, é clara na seguinte passagem do *Éclaircissement* 15:

[...] Deus não cria os seres para torná-los as forças motrizes das mentes pelas mesmas razões que Ele não cria os seres para torná-los a força motriz dos corpos. Sendo as volições de Deus eficazes por si mesmas, é suficiente que Ele queira de

---

quelque corps que ce soit; On voit au contraire qu'il n'y en a point et qu'il n'y en peut avoir. On doit donc aussi conclure [...] qu'il n'y a aucun esprit créé qui puisse remuer quelque corps que ce soit comme cause véritable ou principale [...].»

<sup>137</sup> Ott observa que a noção de que a *concepção acarreta possibilidade* era aceita tanto por cartesianos quanto por escolásticos. “Deus deve, pelo menos, conservar o mundo e todas as suas substâncias a cada momento da existência delas em um ato que é apenas conceitualmente distinto de seu ato inicial de criação” (OTT, 2009, p. 87, tradução nossa).

<sup>138</sup> No original, em francês, «mais la cause de leur erreur, est que les homes ne manquent jamais de juger qu'une chose est cause de quelque effet, quand l'un & l'autre sont joints ensemble, supposé que la véritable cause de cet effet leur soit inconnüe».

<sup>139</sup> No original, em francês, «Dieu [...] agit toujours par les voies les plus simples [...]».

modo a tornar, e é inútil multiplicar os seres sem necessidade<sup>140</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 241).

Outras considerações apontam para outros problemas para a tese que Malebranche está atacando. Uma delas é exposta por Ott: “se um corpo tivesse um poder para se mover em uma certa direção, ele teria que ser capaz de pensar naquela direção e ter algum objetivo em mente ao tentar chegar lá”<sup>141</sup> (OTT, 2009, p. 91). Poder-se-ia pensar que os próprios objetos seriam os responsáveis pela ordem do mundo, considerando que eles seriam responsáveis por sua própria eficácia causal. Essa hipótese é problemática, segundo a concepção de Malebranche, porque além de terem que possuir poder para, por exemplo, se moverem, os corpos também precisariam de pensamento, posto que as leis da natureza seguem o princípio racional da simplicidade. Nesse sentido, a natureza não seria tão ordenada quanto se fosse ordenada por um ser divino. Se os seres finitos fossem capazes de realizar causas eficazes, o mundo seria caótico.

[...] Apenas Ele [Deus] através da eficácia de Suas volições e através da extensão infinita de Seu conhecimento pode produzir e regular as comunicações infinitamente infinitas dos movimentos que ocorrem a cada instante e conservam no universo todas as belezas que notamos nele<sup>142</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 215).

Nadler enfatiza outro problema em relação à tese à qual Malebranche se opõe. “Malebranche ainda notou que mesmo se uma substância corpórea tivesse força motriz, aquela força teria que ser uma modificação pertencente a ela. Além disso, a metafísica cartesiana<sup>143</sup> impede que modificações sejam transferidas de uma substância a outra”<sup>144</sup> (NADLER, 2006, p. 120). A força motriz, sendo inerente aos corpos, seria um modo da substância deles. Portanto, não seria possível um corpo causar movimento em outro, porque

<sup>140</sup> No original, em francês, «[...] Dieu ne crée point des êtres pour en faire les forces mouvantes des esprits, par les mêmes raisons qu’il ne crée point d’êtres pour en faire la force mouvante des corps. Les volontez de Dieu étant efficaces par elles mêmes, il suffit qu’il veuille, pour faire, & il est inutile de multiplier les êtres sans nécessité».

<sup>141</sup> No original, em inglês, “if a body had a power to move in a certain direction, it would have to be able to think of that direction, and have some goal in mind by trying to get there”.

<sup>142</sup> No original, em francês, «[...] il n’y a que lui [Dieu] qui par l’efficace de ses volontez, & par l’étenduë infinie de ses connoissances, puisse faire & regler les communications infiniment infinies des mouvemens, lesquelles se font à chaque instant, & conservent dans l’univers toutes les beautez qu’on y remarque».

<sup>143</sup> Nadler (2006, p. 119) aponta que Malebranche depende da metafísica de Descartes.

<sup>144</sup> No original, em inglês, “Malebranche went on to note that even if a bodily substance did have motive force, that force would have to be a modification belonging to it. Also, Cartesian metaphysics<sup>144</sup> precludes modifications being transferred from one substance to another”.

modos não podem ser transferidos de uma substância para outra<sup>145</sup>. Malebranche não apresenta esse argumento na *Recherche*, mas sim em outras obras. No entanto, está claro na *Recherche* que Malebranche não acredita que haja força inerente aos corpos ou à alma: “[...] a ideia que temos de todos os corpos nos faz saber que eles não podem se mover [...]”<sup>146</sup> (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 200).

Ainda no que diz respeito a uma condição epistêmica para a causalidade, há outro argumento de Malebranche contra a causalidade natural. Este argumento estabelece que, para algo ser qualificado como a causa de um efeito, esse algo precisa saber como causar o efeito. Malebranche não afirma em nenhum momento este princípio, mas ele parece utilizá-lo ao negar a eficácia das mentes e dos corpos. O argumento da negação de conexão necessária permite que Malebranche estabeleça a ineficácia das mentes finitas, mas ele também apela para nossa ignorância como outro motivo para tanto. No caso da mente, por exemplo, em uma longa passagem na *Recherche*, Malebranche expõe o exemplo do movimento do braço para demonstrar a complexidade por trás deste processo<sup>147</sup>. De acordo com sua concepção, se nós realmente fôssemos os responsáveis pelo movimento de nossos braços, saberíamos guiar os espíritos animais através dos músculos a fim de executar o movimento desejado. Nesse sentido, como Malebranche exemplifica na passagem em questão, nem mesmo um anatomista teria todo o conhecimento necessário para executar esse movimento.

Diferente do caso do argumento da negação de conexão necessária, poderíamos dizer que aqui o problema não é a ausência de onipotência, mas a ausência de onisciência, ou ao menos um conhecimento bastante minucioso acerca das operações do corpo. Como observa Ott (2009, p. 98, ênfase do autor), “[...] uma volição eficaz deve ser direcionada ao seu efeito imediato [...]”<sup>148</sup>. No caso em questão, o efeito imediato partiria do cérebro, algo do qual não sabemos a princípio. Mais que isso, na concepção de Malebranche, a causa e o efeito ligam-se

<sup>145</sup> Esse argumento de Malebranche, de que uma causa natural não tem eficácia causal, não recebe tanta ênfase na *Recherche*. Ele devota mais atenção ao argumento nas obras *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* e *Méditations chrétiennes et métaphysiques*. Como o objetivo deste trabalho tem como foco apenas a *Recherche*, optamos por não analisar essas outras duas obras.

<sup>146</sup> No original, em francês, «[...] l’idée que nous avons de tous les corps nous fait connaître qu’ils ne se peuvent remuer [...]».

<sup>147</sup> A passagem em questão é a seguinte: «car comment pourrions-nous remuer notre bras? Pour le remuer il faut avoir des esprits animaux, les envoyer par de certains nerfs vers de certains muscles pour les enfler et les racourcir, car c’est ainsi que le bras qui y est attaché se remue [...]. Et nous voyons que les hommes qui ne savent pas seulement s’ils ont des esprits, des nerfs et des muscles remuent leur bras, et le remuent même avec plus d’adresse & de facilité que ceux qui savent le mieux l’anatomie. C’est donc que les hommes veulent remuer leur bras et qu’il n’y a que Dieu qui le puisse et qui le sache remuer. Si un homme ne peut pas renverser une tour, du moins sait-il ce qu’il faut faire pour la renverser; mais il n’y a point d’homme qui sache seulement ce qu’il faut faire pour remuer un de ses doigts par le moyen des esprits animaux. Comment donc les hommes pourraient-ils remuer leurs bras?» (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 202). O exemplo do braço reaparece no *Éclaircissement* 15.

<sup>148</sup> No original, em inglês, “[...] an efficacious volition must be directed at its immediate effect [...]”.

por algo que tenha alguma intencionalidade. Em um primeiro momento, poderíamos pensar que a mente proveria essa intencionalidade no caso do movimento do braço, porém isso requereria que a mente conhecesse as regras por trás da união entre a mente e o corpo, o que não é o caso. Isso leva Malebranche a concluir que a mente não pode ser a causa dos movimentos do corpo. “[...] Se há uma sequência causal genuína, ela deve ser governada por leis, e essas leis requerem um legislador. Não é suficiente minha vontade meramente ‘obedecer’ essas leis no sentido atenuado de agir de acordo com elas”<sup>149</sup> (OTT, 2009, p. 100). Atribuir tal poder causal a nós seria, nesse sentido, quase que nos alegar um poder divino. Como justifica Malebranche, “[...] a alma é uma causa particular e não pode saber exatamente o tamanho e a agitação de um número infinito de pequenos corpos que se chocam quando os espíritos se espalham nos músculos [...]”<sup>150</sup> (RECHERCHE, Éclaircissement 15, p. 228).

Considerando, então, que todos os seres e objetos finitos não possuem um poder causal genuíno, restou a Malebranche defender a tese segundo a qual Deus é o único agente causal genuíno. Deus é o único criador do mundo e daquilo que este contém, além de ser a causa da conservação dos corpos. Sendo assim, segue-se que apenas Deus pode ser a causa dos movimentos deles. Em outras palavras, o movimento de um corpo é fruto do ato divino. Um corpo em movimento é, na verdade, um corpo sendo transportado por este ato. O mesmo se aplica às mentes. Presumivelmente, por Deus ser responsável por manter os corpos e as mentes existindo, Deus também é a causa dos estados das mentes. Deus, então, é responsável pelas nossas sensações e percepções.

Deve-se destacar que Malebranche considera toda ação causal como um tipo de produção. A ação causal produz um novo modo, isto é, um novo estado de ser. O ocasionalismo defende que os seres finitos são conservados por Deus através da criação contínua. Nesse sentido, Deus estaria a todo momento criando os seres finitos. Isso implica que o poder de causar, ou seja, de dar novas modalidades aos seres finitos, pertence apenas ao ser que os cria e que os mantém. Portanto, a ação pela qual Deus recria alguma coisa é a mesma ação pela qual Deus dá modalidades àquela coisa. Segue-se, então, que toda causalidade é, no fundo, criação<sup>151</sup>.

<sup>149</sup> No original, em inglês, “[...] if there is a genuine causal sequence, it must be governed by laws, and these laws require a lawgiver. It is not enough for my will merely to ‘obey’ these laws in the attenuated sense of acting in accordance to them”.

<sup>150</sup> No original, em francês, «[...] l’ame étant une cause particulière, & qui ne peut sçavoir exactement la grosseur ni l’agitation d’un nombre infini de petits corps qui se choquent, lorsque les esprits se répandent dans les muscles [...]».

<sup>151</sup> É intrigante como esse raciocínio se assemelha à passagem nas *Meditações* de Descartes, na qual, ao tratar sobre o que causa sua existência, ele afirma que “[...] não se trata aqui da causa apenas que me produziu outrora mas, também e principalmente, da que me conserva no tempo presente” (DESCARTES, 1999, p. 95).

Tendo em vista essa concepção do ocasionalismo, poder-se-ia perguntar qual papel a ciência, ou filosofia natural, desempenha, dado que Deus é a causa de tudo. As explicações proporcionadas pela ciência ainda seriam importantes?

### 1.6.1 O ocasionalismo e a ciência

Um aspecto importante para se entender como Malebranche concilia o ocasionalismo com o papel da filosofia natural é o fato de o filósofo francês ser um mecanicista. Ao negar poderes aos corpos, Malebranche é levado à concepção de que as leis da natureza não poderiam partir dos próprios corpos. Em outras palavras, as leis da natureza não poderiam provir dos elementos que a constituem, por assim dizer. Poderíamos, portanto, afirmar que há leis da natureza segundo essa concepção? Sim, é preciso que haja, afinal já foi apontado que Deus age segundo certas leis que Ele escolheu. Além disso, apesar de defender que não há poderes na matéria, em um dado momento Malebranche afirma que “há alguns filósofos que declaram que causas secundárias agem através de sua matéria, figura e movimento, e eles estão corretos em certo sentido [...]”<sup>152</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 205). Parece que Malebranche está se contradizendo aqui. Entretanto, veremos que apesar de Deus ser a causa genuína de tudo, Malebranche acredita que as explicações mecanicistas ainda têm sua importância.

No que tange à explicação científica, Malebranche acredita que o papel que as causas secundárias desempenham é essencial. “É certo que é através do movimento dos corpos visíveis ou invisíveis que todas as coisas se produzem [...]”<sup>153</sup> (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 201). Como já foi dito, a natureza é regida por Deus, que age de acordo com certas leis escolhidas por Ele. Essas leis especificam como os corpos, por exemplo, são movimentados ou são levados ao repouso. Em última análise, Deus causa tanto o movimento de um corpo quanto o repouso do mesmo. O repouso de um corpo nada mais é do que ele continuar a existir graças à intervenção divina. Um corpo em movimento, por outro lado, é fruto não somente de Deus manter sua existência, mas também de Ele fazê-lo se movimentar.

[...] Eu não tenho prova certa de que Deus deseje, através de uma vontade positiva, que corpos permaneçam em repouso; e parece ser suficiente que Deus deseje que

<sup>152</sup> No original, em francês, «il y a des Philosophes qui assurent que les causes secondes agissent par leur matière, leur figure & leur mouvement, & ceux-ci ont raison en un sens [...]».

<sup>153</sup> No original, em francês, «il est constant que c'est par le mouvement des corps visibles ou invisibles que toutes choses se produisent [...]».

haja a matéria, afim de que não somente ela exista, mas também afim de que ela exista em repouso. Tal não é o caso com o movimento, porque a ideia de uma matéria em movimento inclui certamente dois poderes (ou eficácias) aos quais ela está relacionada, a saber, o que a criou e mais aquele que a agitou. Mas a ideia de uma matéria em repouso inclui apenas a ideia do poder que a criou, sem que seja necessário outro poder para colocá-la em repouso [...]. Portanto, tem que haver em Deus uma vontade positiva de colocar uma bola em movimento ou de fazer com que uma bola tenha uma tal força para se mover, e é suficiente que Ele pare de querer que ela esteja em movimento afim de ela não se mover mais, isto é, afim de que ela esteja em repouso<sup>154</sup> (RECHERCHE, VI, II, ix, pp. 279-281).

É evidente que Deus é a causa eficiente do movimento de um dado corpo, mas é possível apresentar outra explicação além desta. O movimento de um braço só é possível por causa da vontade de Deus, mas considerando que diversas vezes ao longo da vida de uma pessoa será executado esse movimento, e o processo pelo qual ele é realizado será sempre o mesmo, pode-se estabelecer uma explicação mecanicista deste processo sem recorrer a Deus. Em vez de dizer que o movimento do braço foi causado pela vontade de Deus, pode-se apontar todo o processo que se dá desde o cérebro, passando pelos músculos até o movimento do membro propriamente dito. Assim, na medida em que se pode falar de uma explicação completa de um dado fenômeno natural, ela apontaria tanto para a causa eficiente do fenômeno, ou seja, Deus, como também para os processos, isto é, as ocasiões onde aquela causa eficiente foi exercida. O papel explicativo das causas ocasionais torna-se, assim, mais claro. Na medida em que as causas ocasionais determinam, segundo as leis da natureza, a ação da eficácia divina, elas servem como princípio explicativo dos fenômenos particulares.

Dado o comprometimento de Malebranche com a eficácia das leis, a concepção das leis da natureza apresenta um problema, segundo Ott (2009, p. 106). Essa alegação de Ott está relacionada com a seguinte passagem:

Todas as forças da natureza são, portanto, nada mais que a vontade de Deus (sempre eficaz). Deus criou o mundo porque Ele o desejou: *Dixit, & facta sunt*; e Ele move

<sup>154</sup> No original, em francês, «[...] je n'ai point de preuve certaine que Dieu veuille, par une volonté positive, que les corps demeurent en repos; & il semble qu'il suffit que Dieu veuille qu'il y ait de la matière, afin que non seulement elle existe, mais aussi afin qu'elle existe en repos. Il n'en est pas de même du mouvement, parce que l'idée d'une matière mue renferme certainement deux puissances (ou efficaces) auxquelles elle a rapport, savoir, celle qui l'a créée et de plus celle qu'il a agitée. Mais l'idée d'une matière en repos ne renferme que l'idée de la puissance qui l'a créée, sans qu'il soit nécessaire d'une autre puissance pour la mettre en repos [...]. Il faut donc en Dieu une volonté positive pour mettre une boule en mouvement, ou pour faire qu'une boule ait une telle force pour se mouvoir, et il suffit qu'il cesse de vouloir qu'elle soit mue afin qu'elle ne remue plus, c'est-à-dire, afin qu'elle soit en repos».

todas as coisas, e assim produz todos os efeitos que vemos acontecer, porque Ele também desejou certas leis segundo as quais os movimentos se comunicam com o encontro dos corpos; e porque essas leis são eficazes, elas agem, e os corpos não podem agir. Não há, então, forças, poderes ou causas verdadeiras no mundo material e sensível [...] <sup>155</sup> (RECHERCHE, VI. ii, iii, p. 201).

Segundo a interpretação de Ott, por um lado, Malebranche trata as leis da natureza como sendo eficazes, isto é, causalmente ativas; por outro lado, em outra passagem, ele alega que Deus é a única causa verdadeira, o que nos leva a inferir que as leis não são causas genuínas, mas ocasionais. Sendo assim, somos levados a compreender as leis da natureza da seguinte forma: Deus, ao considerar um determinado caso onde há uma causa, considera as leis que Ele desejou e, através de uma nova volição, produz o efeito que sucederá a causa. Entende-se, então, que as leis são condicionadas pelo que Deus deseja. Uma lei específica que X causa Y, então *se* X, Deus desejará Y. Segundo essa concepção, as próprias leis não seriam causas reais, elas não seriam necessariamente conectadas a nenhum evento particular.

Todavia, há momentos em que Malebranche sugere que as leis do movimento são volições particulares de Deus, ou seja, Deus analisará cada caso especificamente, e não toda vez em que ocorrer X, logo se seguirá Y. Nesse sentido, sempre que Deus desejar um dado efeito, uma lei da natureza é estabelecida.

Na segunda concepção, as leis são tomadas como sendo causalmente eficazes, pois nelas encontramos uma conexão necessária. Dado que as leis são compreendidas como a vontade de Deus sendo realizada particularmente em cada caso específico de causalidade, é necessário que haja uma conexão. Cada lei seria uma volição de Deus, e toda volição de Deus é necessariamente eficaz, considerando Sua onipotência. Assim entendido, o conteúdo dos objetos ou eventos que são a causa e o efeito não tornam a relação causal eficaz, mas sim a volição por trás da relação. Ott (2009, p. 108) sugere que essa segunda análise deve ser a que Malebranche tem em mente quando faz a seguinte declaração: “[...] a natureza permanece tal como ela é, isto é, as leis da comunicação de movimento subsistem como sendo sempre as

---

<sup>155</sup> No original, em francês, «toutes les forces de la nature ne sont donc que la volonté de Dieu (toujours efficace). Dieu a créé le monde parce qu’il l’a voulu: *Dixit, et facta sunt*; et il remue toutes choses et produit ainsi tous les effets que nous voyons arriver, parce qu’il a voulu aussi certaines lois selon lesquelles les mouvements se communiquent à la rencontre des corps; et parce que ces lois sont efficaces, elles agissent, et les corps ne peuvent agir. Il n’y a donc point de forces, de puissances, de causes véritables dans le monde matériel & sensible [...]».

mesmas; é uma contradição que o fogo não queime ou separe as partes de certos corpos”<sup>156</sup> (RECHERCHE, Éclaircissement 15, p. 212).

Essa exposição nos leva a inferir que Malebranche oferece duas análises de leis da natureza. Por um lado, as leis têm um caráter condicional, sendo que assim elas só podem ser compreendidas como não sendo eficazes; por outro lado, as leis são concebidas como volições de Deus para cada caso específico de causalidade, sendo que assim elas são concebidas como sendo eficazes.

Ott, apesar de oferecer uma interpretação interessante, parece estar equivocado. Seu equívoco está na aparente confusão que ele faz em relação à noção de causa ocasional e à de leis da natureza. Uma lei da natureza é o que determina que um efeito determinado se siga de uma dada causa ocasional. Por exemplo, quando um determinado corpo se choca com outro, as leis da natureza determinam de modo eficaz que a vontade divina movimente o segundo corpo em uma determinada velocidade e direção. Em outras palavras, as leis da natureza determinam que choque é causa ocasional do movimento.

[...] Ele [Deus] desejou positivamente o encontro ou o choque dos corpos, não porque Ele se agrada ao lutar contra si mesmo, mas porque Ele tem o projeto de se servir desse choque dos corpos, como de uma ocasião para estabelecer a lei geral da comunicação de movimento, pela qual Ele determina que se deve produzir uma infinidade de efeitos admiráveis<sup>157</sup> (RECHERCHE, Éclaircissement 15, p. 217).

Além disso, Deus não tem volições particulares, na concepção de Malebranche. Ele é explícito em relação a isso: “[...] Ele [Deus] não deve agir como as causas particulares, que têm volições particulares para tudo o que elas fazem [...]”<sup>158</sup> (RECHERCHE, Éclaircissement 15, p. 222). O que institui as leis da natureza é uma vontade geral. Para continuar com nosso exemplo, sempre que os corpos se chocarem, a vontade divina vai se determinar do mesmo modo. Os únicos casos em que se poderia falar de volições particulares de Deus seriam os casos de milagres, que são exceções às leis da natureza<sup>159</sup>.

<sup>156</sup> No original, em francês, «[...] la nature demeurant telle qu’elle est, c’est à dire, que les loix de la communication des mouvemens subsistant toûjours les mêmes; il y a contradiction que le feu ne brûle pas, ou ne sépare pas les parties de certains corps».

<sup>157</sup> No original, em francês, «[...] il a voulu positivement la reencontre ou le choc des corps; non parce qu’il se plaît à combattre contre lui-même, mais parce qu’il avoit dessein de se servir de ce choc des corps, comme d’une occasion pour établir la loy générale de la communication des mouvemens, par laquelle il prévoyoit qu’il se devoit produire une infinité d’effets admirables».

<sup>158</sup> No original, em francês, «[...] il [Dieu] ne doit pas agir comme les causes particulières, qui ont des volontez particulières pour tout ce qu’elles font [...]».

<sup>159</sup> Devo essas observações acerca da interpretação de Ott a Sacha Kontic.

Apesar disso, a interpretação de Ott ainda traz considerações intrigantes acerca de outra característica de Deus. Se sua interpretação estivesse correta, mesmo ambas as análises estando relacionadas com a onipotência de Deus, Ott (2009, p. 109) acredita que seria outro aspecto da essência de Deus que uniria as duas análises. Esse aspecto é a onisciência. Se levarmos em consideração esse aspecto, perceberemos que não há diferença para Deus desejar que se X acontecer, logo Y acontecerá, e desejar que uma causa particular terá um efeito particular. Em ambos os casos os efeitos já estão determinados, eles são necessários, pois eles estão presentes para Deus. Em ambos os casos a lei nada mais é do que a volição de Deus. Seguindo a interpretação de Ott, podemos dizer que, do ponto de vista de Deus, as leis são eficazes em ambos os casos.

Em todo caso, mesmo a interpretação de Ott estando equivocada, uma questão ainda se mantém. Aparentemente, há duas respostas que podem ser apresentadas caso se pretenda explicar um determinado fenômeno. Tomando mais uma vez o exemplo utilizado acima: um corpo se choca com outro e o segundo se movimenta. Podemos afirmar tanto que isso ocorre por causa de Deus quanto que isso ocorre pelas leis da natureza? Em outras palavras, ambas as respostas estariam corretas? Para Malebranche, a resposta é sim. Mas por que, então, fazer essa distinção? Porque uma resposta será mais adequada do que a outra dependendo da questão que se pretenda responder.

Caso se deseje apresentar uma explicação científica de um determinado evento, seria insatisfatório dizermos, por exemplo, que o movimento do braço é realizado pela vontade divina. Apesar de na concepção de Malebranche esta resposta não estar errada, ele concorda que uma explicação só será satisfatória se for apontado as etapas desse processo complexo. Para colocarmos nos termos apresentados por Ott, o modelo condicional, ou seja, a exposição dos vários condicionais que juntos explicariam o fenômeno em questão, seria mais adequado para uma explicação científica.

Há duas explicações que podem ser oferecidas: a explicação segundo as leis da natureza e a explicação segundo a Razão. Enquanto a primeira envolve a experiência, a segunda se deve unicamente à Ordem. Considerando que todos os seres estão em Deus, então existe uma ordem que é imutável e necessária. Malebranche defende que essa ordem tem a força de uma lei (ver RECHERCHE, *Éclaircissement* 10, pp. 138-139).

Se é, então, verdade que Deus, que é o Ser universal, contém n'Ele mesmo todos os seres de uma maneira inteligível, e que todos esses seres inteligíveis que têm em Deus uma existência necessária não são em todo sentido igualmente perfeitos, é

evidente que haverá entre eles uma ordem imutável e necessária, e que assim como há as verdades eternas e necessárias, por haver relações de grandeza entre os seres inteligíveis, deve haver também uma ordem imutável e necessária, por haver relações de perfeição entre os mesmos seres<sup>160</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement* 10, pp. 137-138).

Em outras palavras, trata-se do ordenamento a partir da Razão Universal, ou seja, Deus. Poderíamos ser levados a nos perguntar, então, se uma explicação precisaria necessariamente incluir Deus para ser considerada correta. Malebranche defende que não. Pelo contrário, o filósofo defende que a explicação de um evento finito particular não deve apelar para Deus. De fato, ele assume que seria até ridículo fazê-lo<sup>161</sup>.

Eu garanto que não se deve recorrer a Deus ou à causa universal quando se busca a razão dos efeitos particulares. Pois seria ridículo se se dissesse, por exemplo, que é Deus que seca as ruas ou que congela a água dos rios. Deve-se dizer que o ar seca a terra porque ele agita e levanta com ele a água que umedece a terra, e que o ar ou a matéria sutil congela o rio no inverno porque nessa estação ele deixa de comunicar movimento suficiente às partes das quais a água é composta para torná-la fluida<sup>162</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 213).

Conclui-se, assim, que o trabalho dos filósofos naturais se mantém inalterado, segundo a concepção de Malebranche. Apesar de Deus efetivar a causalidade entre os objetos e os eventos, o filósofo natural não precisa inseri-Lo em suas explicações acerca do mundo. O papel de Deus nas explicações é subentendido.

É evidente o compromisso de Malebranche com o mecanicismo. Não obstante, explicações que apontem apenas para os mecanismos responsáveis por realizar um dado

---

<sup>160</sup> No original, em francês, «s'il est donc vrai que Dieu qui est l'Être universel, renferme en lui-même tous les êtres d'une manière intelligible, & que tous ces êtres intelligibles qui ont en Dieu une existence nécessaire, ne soient pas en tout sens également parfaits; il est evidente qu'il y aura entr'eux un ordre immuable & nécessaire; & que de même qu'il y a des veritez éternelles & nécessaires, à cause qu'il a des rapports de grandeur entre les êtres intelligibles, il doit y avoir aussi un ordre immuable et nécessaire, à cause des rapports de perfection qui sont entre les mêmes êtres».

<sup>161</sup> Não se deve pensar, porém, que inserir Deus na explicação científica seria, da perspectiva científica, errado. Seria apenas desnecessário.

<sup>162</sup> No original, em francês, «j'avouë qu'il ne faut pas recourir à Dieu ou à la cause universelle, lors qu'on demande la raison des effets particuliers. Car on se rendroit ridicule, si l'on disoit, par exemple, que c'est Dieu que sèche les chemins, ou qui glace l'eau des rivières. Il faut dire que l'air sèche la terre, parce qu'il agite & qu'il enlève avec lui l'eau qui la trempe; & que l'air ou la matière subtile glace la rivière en hyver, parce qu'en ce temps elle cesse de communiquer assez de mouvement aux parties dont l'eau est composée pour la rendre fluide».

processo não são suficientes para certos casos. Detlefsen observa bem essa questão na seguinte passagem:

Malebranche está comprometido com o mecanicismo, tanto a forma que sugere que o mundo e suas partes devem ser pensados como máquinas, quanto a forma que sugere que todos os fenômenos resultam de partes sub-visíveis da matéria interagindo e colidindo de acordo com a lei do movimento [...] <sup>163</sup> (DETLEFSEN, 2014, p. 152).

Seu comprometimento com essas duas concepções é claro em uma longa passagem onde ele ataca a concepção de que as partes de um corpo vivo são independentes uma da outra. Ao fazer uma comparação entre um ser vivo e uma máquina, percebe-se o comprometimento de Malebranche com a primeira forma de mecanicismo apontado por Detlefsen, enquanto que através de sua alegação de que as leis de comunicação de movimento não são suficientes para explicar a formação dos animais e das plantas percebemos seu compromisso com a outra forma de mecanicismo. A passagem em questão é a seguinte:

[...] Há uma grande diferença entre a formação dos corpos vivos e organizados e dos vórtices dos quais o universo é composto <sup>164</sup>. Um corpo organizado contém uma infinidade de partes que dependem mutuamente uma da outra em relação a fins particulares, e que devem estar todas realmente formadas para poder funcionar todas juntas. Pois não é preciso imaginar, como Aristóteles, que o coração é o primeiro a viver e o último a morrer. O coração não pode bater sem a influência dos espíritos animais, nem podem eles serem espalhados através do coração sem os nervos e os nervos originarem no cérebro, do qual eles recebem os espíritos. Mais que isso, o coração não pode bater e bombear o sangue através das artérias se elas já não estiverem completas, assim como as veias que o fazem retornar a ele. Em suma, está claro que uma máquina só pode funcionar quando ela está completa, e que logo o coração não pode viver sozinho [...]. Seria errado, então, julgar explicar a partir das leis simples e gerais das comunicações dos movimentos a formação dos animais e das plantas e de suas partes, uma após a outra; pois elas estão ligadas diferentemente uma à outra em virtude de diferentes fins e de diferentes usos nas diferentes

<sup>163</sup> No original, em inglês, “Malebranche is committed to mechanism, both the form that suggests that the world and its parts are to be thought of as machines, and the form that suggests that all phenomena are the result of sub-visible parts of matter interacting and colliding in accordance with lawful motion [...]”.

<sup>164</sup> Essa passagem parece sugerir que Malebranche é adepto da explicação cartesiana para a causalidade no âmbito das distâncias astronômicas. Para mais informações sobre a teoria dos vórtices de Descartes, assim como para sua teoria da causalidade de forma geral, ver YAKIRA, 1994, pp. 26-43.

espécies. Mas tal não é o caso com a formação dos vórtices; eles nascem naturalmente de leis gerais [...]»<sup>165</sup> (RECHERCHE, VI. ii, iv, pp. 221-222).

Mais importante do que observar as duas formas de mecanicismo é observar que Malebranche defende que leis gerais – as leis de comunicação de movimento neste caso – não são suficientes para explicar certas formações. Como está claro na passagem citada, o mecanicismo pode explicar a formação dos vórtices, mas não a formação dos seres vivos. O que a explicaria, então? Qual é a diferença entre um ser vivo e um objeto qualquer que faz com que eles tenham diferentes formas de organização?

Quando Malebranche defende que as partes dependem mutuamente uma da outra de modo a funcionar como um todo, ele tem em mente o funcionamento da totalidade que constitui um ser vivo. Esse funcionamento se dá por duas vias. Por um lado, o todo se mantém como tal devido ao bom funcionamento das partes; por sua vez, as partes funcionam desde que haja a preservação do todo.

Podemos inferir a partir disso que os seres vivos seriam formações distintas dos outros seres por causa dessa característica única. Seres não-vivos apenas precisam ser preservados – as leis de comunicação do movimento são suficientes para eles nesse sentido –, ao passo que os seres vivos precisam de algo mais para funcionar. Logo, apenas o mecanicismo não seria suficiente para explicar por que os seres vivos são como tais; seria necessário acrescentar Deus à explicação. Nós, seres vivos, dependemos da existência d’Ele para continuarmos vivos, porque as leis da natureza não seriam suficientes para explicar essa relação mútua entre o todo e as partes. Não basta alegarmos que somos uma espécie de máquina, cujo funcionamento se dá apenas pelos mecanismos inerentes dela. Algo mais é necessário. Detlefsen apresenta um exemplo que dá suporte a esse raciocínio:

O que fazemos quando estamos montando um relógio é juntar partes em um todo em funcionamento no qual as partes mantêm seu caráter original. Os corpos vivos não

---

<sup>165</sup> No original, em francês, «[...] il y a bien de la différence entre la formation des corps vivants et organisés, et celle des tourbillons dont l’univers est composé. Un corps organisé contient une infinité de parties que dépendent mutuellement les unes des autres par rapport à des fins particulières, et qui doivent être toutes actuellement formées pour pouvoir jouer toutes ensemble. Car il ne faut pas s’imaginer, comme Aristote, que le coeur est le premier vivant et le dernier mourant. Le coeur ne peut battre sans l’influence des esprits animaux, ceux-ci se répandre dans le coeur sans les nerfs, et les nerfs tirent leur origine du cerveau dont ils reçoivent les esprits. De plus, le coeur ne peut battre et pousser le sang dans les artères si elles ne sont déjà faites, aussi bien que les veines qui le lui rapportent. En un mot, il est évident qu’une machine ne peut jouer qu’elle ne soit achevée, et qu’ainsi le coeur ne peut vivre seul [...]. Ce serait donc se prendre fort mal, que de prétendre tirer des lois simples et générales des communications des mouvements, la formation des animaux et des plantes et de leurs parties les unes avec les autres par rapport à diverses fins et différents usages dans les différentes espèces. Mais il n’en est pas de même de la formation des tourbillons, ils naissent naturellement des lois générales [...]».

podem ser montados a partir de partes pré-existentes desta maneira. Esse é motivo pelo qual Deus deve tê-los criado *milagrosamente* na Criação<sup>166</sup> (DETLEFSEN, 2014, p. 154, ênfase da autora).

Então, é necessário que haja o todo, de outra forma não há como as partes funcionarem. Podemos inferir, então, que o todo que proporcionou a formação dos seres vivos como sendo Deus, que não apenas conserva os seres vivos, como já o faz com os demais seres, mas possibilita também que eles vivam e continuem a viver.

Além desse aspecto intrigante da posição de Malebranche, podemos reinterpretar a sua concepção de outra maneira mais atraente para o âmbito das ciências. Aqui se tem em mente a observação de Yakira (1994, p. 91) de que no ocasionalismo a noção de causalidade mecânica não é equivalente à noção de produção. Na concepção de Yakira, a causalidade mecânica aponta para as condições necessárias para a produção de um efeito, mas que não são suficientes. Os elementos que compõem uma causa podem estar presentes, mas se certas circunstâncias também não estiverem, o efeito não se seguirá. Assim, podemos interpretar uma causa ocasional como a circunstância que favorece a realização de um dado efeito sem até o momento produzi-lo.

Considerando todos os aspectos abordados neste capítulo, podemos estabelecer alguns pontos acerca da análise da causalidade de Malebranche. Primeiro, podemos afirmar que a análise de Malebranche é um reflexo das questões que estavam sendo discutidas em sua época. Isso é perceptível não apenas pelo objetivo da obra, isto é, a elaboração de um método que nos permita evitar errar, mas também a centralidade da causalidade na obra.

Segundo, apesar de sua notória defesa de certas teses de Descartes, Malebranche reconhece as falhas presentes no sistema dele. Isso o leva a elaborar uma nova teoria das ideias, assim como uma nova concepção acerca da causalidade, onde Deus exerce papel indispensável. Ele realiza suas *correções* às teses cartesianas por intermédio de teses agostinianas e, em menor medida, tomistas. Esse aspecto, em certa medida, revela uma grande influência ainda presente, no filósofo do século XVII, de teses da patrística e da escolástica.

Não obstante, e aqui apresentamos o terceiro ponto, o ocasionalismo, apesar de possuir raízes já em períodos anteriores, decorre das teses cartesianas, que marcaram o século XVII. Sendo atribuído como o principal autor que sistematizou a doutrina, Malebranche se mostra um característico filósofo do século XVII, no sentido de que estava ciente das discussões que

---

<sup>166</sup> No original, em inglês, “What we do when building a clock is to put together parts into a working whole in which the parts retain their original character. Living bodies cannot be built up out of preexisting parts in this fashion. That is why God must create them *miraculously* at the Creation”.

ocorriam em sua época, propondo soluções para elas. Mais que isso, ao fazer observações acerca da relação entre o ocasionalismo e a ciência da época, que era proeminente, ele se apresenta não como um filósofo unicamente metafísico, mas como um filósofo que reconhece o *avanço* proporcionado pelas ciências, e que tenta reconciliar as teses teológicas, filosóficas e científicas.

Passemos a analisar agora como a noção de causalidade é abordada por David Hume, um filósofo do século XVIII, mas que também estava ciente e envolvido nesse debate, oferecendo outra solução para esse problema, que teve maior repercussão na história da filosofia.

## CAPÍTULO 2

### O PAPEL DA CAUSALIDADE PARA DAVID HUME

#### 2.1 Diferenças acerca do *Tratado* e da *Investigação*

A crítica à causalidade de David Hume encontra-se em duas de suas obras: no *Tratado da natureza humana* e na *Investigação sobre o entendimento humano*. O livro I do *Tratado*, onde a crítica à causalidade é abordada, foi publicado primeiramente em 1739, enquanto que a *Investigação* foi publicada em 1748. Apesar de o livro I do *Tratado* e a *Investigação* tratarem, de modo geral, sobre o mesmo assunto, percebe-se algumas diferenças entre as duas obras. Noxon (1973, p. 16) sugere que, para Hume ter escrito a *Investigação*, ele deveria ter reconhecido que não foi bem-sucedido em criar o sistema que tinha planejado. Mais que isso, Noxon defende que as diferenças entre o *Tratado* e as obras posteriores podem ser interpretadas como um sinal de que ele decidiu esquecer sua ambição de criar tal sistema. Os sentimentos de Hume pelo *Tratado* após sua publicação são conhecidos. Aqui não cabe expor as declarações de Hume acerca da obra, mas Kemp Smith (2005, p. 531) observa que “se tomarmos a questão da relação das *Investigações* com o *Tratado* à luz das declarações de Hume, parece não haver como evitar a conclusão de que quanto mais ele pensava sobre seu sistema [...] exposto no *Tratado*, mais insatisfeito ficava com ele”<sup>167</sup>.

A *Investigação* não é uma obra tão profunda quanto o *Tratado*. “Em uma primeira inspeção, a *Investigação sobre o entendimento humano* difere mais notadamente do livro I do *Tratado* pelas omissões e abreviações”<sup>168</sup> (NOXON, 1973, p. 18). Esse aspecto, porém, não faz com que a *Investigação* se torne uma obra menos importante. Concordamos com Kemp Smith (2005, p. 536) que a *Investigação* apresenta concepções mais maduras em relação àquelas apresentadas no *Tratado*.

Não obstante, não se pode negar que há uma redução notável, tanto no que tange aos objetos de estudo quanto ao alcance de suas explicações para eles, da *Investigação sobre o entendimento humano* em relação ao *Tratado*. Noxon (1973, pp. 18-19) apresenta alguns pontos da *Investigação* que foram modificados, reduzidos ou estão ausentes em relação ao *Tratado*. Entre os pontos que estão ausentes, destaca-se: a análise do espaço e tempo, a

---

<sup>167</sup> No original, em inglês, “If we approach the question of the relation of the *Enquiries* to the *Treatise* in the light of Hume's own statements there seems to be no way of avoiding the conclusion that the more he thought over the system [...] expounded in the *Treatise*, the more dissatisfied he became with it”.

<sup>168</sup> No original, em inglês, “on first inspection, the *Enquiry Concerning Human Understanding* differs most strikingly from Book I of the *Treatise* in omissions and abbreviations”.

distinção entre ideias da memória e da imaginação, a distinção das ideias complexas, a análise da ideia de existência, a distinção entre as relações filosóficas e naturais, as explicações para as várias formas de crença, a análise do condicionamento da opinião, a crítica cética da lei da causalidade universal, as regras para se julgar sobre causas e efeitos, a análise da substância material e imaterial, além da questão da identidade pessoal. Entre os pontos que foram bastante reduzidos, estão: a seção sobre ideias abstratas, a seção que trata da associação de ideias e o estudo da probabilidade. A seção sobre as ideias abstratas, por exemplo, reduz-se a uma nota de rodapé. Destaca-se ainda que a parte quatro do livro I do *Tratado* é reduzida à seção XII da *Investigação*, onde a teoria da crença na realidade do mundo externo está ausente<sup>169</sup>.

Apesar dessa considerável redução, na *Investigação* a análise da causalidade reaparece. De modo geral, ela recebe maior destaque, considerando que as outras doutrinas que originalmente estavam envolvidas no *Tratado* foram suprimidas<sup>170</sup>. Ambas as explicações, tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*, apontam que todos os raciocínios acerca de questões de fato são fundados na relação de causa e efeito. A questão do aspecto lógico da causalidade ainda é de grande relevância, dado que a *Investigação* tem como objetivo determinar quais são as condições e limites do conhecimento empírico.

Deve-se apontar que o objetivo estabelecido na Introdução do *Tratado*, isto é, de tornar claro o alcance do entendimento humano, assim como sua força (ver THN, Introduction, p. xix), encontra-se também na seção que abre a *Investigação*:

O único método de livrar a instrução definitivamente dessas questões abstrusas é investigar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, com base em uma análise exata de seus poderes e capacidades, que ele não está de modo algum apto a tratar de assuntos tão remotos e abstrusos. Devemos dar-nos a esse trabalho agora para vivermos despreocupadamente no futuro, e devemos dedicar algum cuidado ao cultivo da verdadeira metafísica a fim de destruir aquela que é falsa e adulterada<sup>171</sup> (EHU, I, p. 92).

<sup>169</sup> As referências que dão suporte a esse parágrafo são encontradas em NOXON, 1973, pp. 18-19.

<sup>170</sup> Kemp Smith (2005, p. 536) aponta que uma dessas doutrinas suprimidas, porém, era de valor considerável, a saber, a discussão acerca do axioma causal.

<sup>171</sup> No original, em inglês, “the only method of freeing learning, at once, from these abstruse questions, is to enquire seriously into the nature of human understanding, and show, from an exact analysis of its powers and capacity, that it is by no means fitted for such remote and abstruse subjects. We must submit to this fatigue, in order to live at ease ever after: And must cultivate true metaphysics with some care, in order to destroy the false and adulterate”.

Considerando esses aspectos, uma análise completa da teoria do conhecimento presente no *Tratado* seria demasiada exaustiva, ultrapassando o escopo da presente dissertação, isto é, a análise da crítica à causalidade de David Hume. Desse modo, uma breve análise da teoria do conhecimento do autor será realizada, mas apenas considerando os aspectos relevantes para a crítica à causalidade. Em outras palavras, não serão consideradas as partes II (das ideias de espaço e tempo) e IV (do ceticismo e outros sistemas filosóficos) do *Tratado*. A crítica na *Investigação* também será analisada, procurando comparar, na medida do possível, com a presente no *Tratado*.

## 2.2 A teoria do conhecimento no *Tratado*

Como aponta Jacobson (1996, p. 124, ênfase da autora), “a ciência da natureza humana de Hume começa com uma teoria do entendimento e a teoria do entendimento começa com sua teoria das ideias. A teoria das ideias é [...] uma teoria das *percepções*. Percepções incluem sensações, paixões e emoções”<sup>172</sup>. Hume faz uma divisão das percepções da mente em duas espécies, que se distinguem por seus diferentes graus de força e vivacidade. As menos fortes e vivazes são denominadas *ideias*, enquanto as mais fortes e vivazes são denominadas *impressões*. As percepções podem ser divididas em simples (quando não admitem separação ou distinção) e complexas (quando podem ser separadas e distinguíveis em partes). Toda impressão simples é acompanhada de uma ideia correspondente, e toda ideia simples, de uma impressão correspondente, de modo que “[...] essa anterioridade das impressões é uma prova [...] de que nossas impressões são as causas de nossas ideias, e não nossas ideias as causas de nossas impressões”<sup>173</sup> (THN, I, i, 1, p. 5). A distinção que Hume faz entre percepções simples e complexas não é totalmente clara, mas ela tem sua finalidade. “[...] Sua distinção de simples-complexo permite que Hume tanto tente explicar os poderes criativos da mente humana como defender ao mesmo tempo que, em certo sentido, todas as nossas ideias são derivadas de impressões”<sup>174</sup> (JACOBSON, 1996, p. 125). Cabe observar

<sup>172</sup> No original, em inglês, “Hume’s science of human nature starts with a theory of the understanding and the theory of the understanding starts with his theory of ideas. The theory of ideas is [...] a theory of *perceptions*. Perceptions include sensations, passions and emotions”.

<sup>173</sup> No original, em inglês, “[...] this priority of the impressions is an [...] proof, that our impressions are the causes of our ideas, not our ideas of our impressions”.

<sup>174</sup> No original, em inglês, “[...] his simple-complex distinction allows Hume both to attempt to explain the creative powers of the human mind and to hold at the same time that in some sense all our ideas are derived from impressions”.

ainda que as impressões são divididas em duas espécies: de sensação e de reflexão<sup>175</sup>. As da primeira espécie nascem originalmente na alma, cujas causas são desconhecidas; as da segunda derivam de nossas ideias, em grande medida.

Hume defende que há duas faculdades pelas quais podemos fazer reaparecer uma impressão que esteve na mente sob a forma de uma ideia: a memória e a imaginação (THN, I, i, 3, pp. 8-9). A impressão possui certo grau de sua vivacidade original quando reaparece através da memória. No caso da imaginação, a impressão não possui nada desta vivacidade. Hume aponta que há outra diferença entre as duas faculdades. “[...] A imaginação não se restringe à mesma ordem e forma das impressões originais; enquanto que a memória é limitada, de certa maneira, nesse sentido, sem nenhum poder de variação”<sup>176</sup> (THN, I, i, 3, p. 9).

A imaginação, então, pode unir e separar todas as ideias simples. Para tanto, ela é guiada por certos princípios que associam as ideias. Esses princípios são de grande importância, tendo um papel crucial. “Eles são a fonte de grande parte da criatividade da mente e eles são a fonte de grande parte de nossas crenças comuns. É a tese de Hume de que há padrões regulares para nosso pensamento e os princípios de associação nos dão sua formulação dos padrões”<sup>177</sup> (JACOBSON, 1996, p. 126). Três são esses princípios. “As qualidades que dão origem a tal associação, e que levam a mente dessa maneira de uma ideia à outra, são três, a saber, a SEMELHANÇA, a CONTIGUIDADE no espaço e no tempo e CAUSA e EFEITO” (THN, I, i, 4, p. 11, ênfase do autor). Dentre elas, Hume destaca a importância da relação de causa e efeito, dado seu poder de conexão. “[...] Não há relação que produza uma conexão mais forte na fantasia e que faça com que uma ideia evoque mais prontamente outra do que a relação de causa e efeito entre seus objetos”<sup>178</sup> (THN, I, i, 4, p. 11).

Hume faz uma distinção entre dois tipos de relação: a filosófica e a natural<sup>179</sup>. Por ora, o que se deve enfatizar aqui é a alegação de Hume de que “[...] todas as qualidades que tornam os objetos passíveis de comparação e que são responsáveis pela produção das ideias

<sup>175</sup> Jacobson (1996, p. 128) aponta que nos exemplos de Hume as impressões de reflexão recebem grande destaque, o que revela a relevância do aspecto não-racional da natureza humana para o sistema de Hume.

<sup>176</sup> No original, em inglês, “[...] imagination is not restrain’d to the same order and form with the original impressions; while the memory is in a manner ty’d down in that respect, without any power of variation”.

<sup>177</sup> No original, em inglês, “they are the source of much of the mind’s creativity and they are the source of much in our ordinary beliefs. It is Hume’s thesis that there are regular patterns to our thought and the principles of association give us his formulation of the patterns”.

<sup>178</sup> No original, em inglês, “[...] there is no relation, which produces a stronger connexion in the fancy, and makes one idea more readily recall another, than the relation of cause and effect betwixt their objects”.

<sup>179</sup> Não cabe aqui tratar desta distinção. Ela será abordada em detalhes na seção 2.3.2.

de relação filosófica [...] podem ser reduzidas a sete classes gerais [...]”<sup>180</sup> (THN, I, i, 5, p. 14). Essas classes são as seguintes: a semelhança, a identidade, o espaço e o tempo, a quantidade ou número, a qualidade, a contrariedade e a causa e efeito. Deve-se notar que a relação de causa e efeito é tanto uma relação filosófica quanto natural<sup>181</sup>. Hume ainda faz uma distinção entre as relações filosóficas em duas classes: “[...] as que dependem inteiramente das ideias, as quais comparamos, e as que podem mudar sem que haja mudança nas ideias”<sup>182</sup> (THN, I, iii, 1, p. 69). Apenas quatro das sete relações filosóficas dependem unicamente das ideias, sendo que apenas elas podem ser conhecidas. Essas relações são semelhança, contrariedade, qualidade e quantidade. Por sua vez, as relações que não dependem das ideias, que podem estar presentes ou ausentes enquanto as ideias permanecem inalteradas, são a identidade, relações de tempo e espaço e causalidade. Consideremos a seguinte passagem:

Todos os tipos de raciocínio constituem apenas em uma *comparação* e uma descoberta das relações [...] entre dois ou mais objetos. Essa comparação pode ser feita quando ambos os objetos estão presentes aos sentidos, ou quando nenhum dos dois está presente, ou ainda quando apenas um está<sup>183</sup> (THN, I, iii, 2, p. 73, ênfase do autor).

Segue-se que a identidade e a relação no tempo e no espaço não poderiam ser consideradas raciocínios, considerando que a mente não é capaz de ir além do que está presente aos sentidos. Percebe-se, assim, mais uma vez a importância da relação de causa e efeito. “É apenas a *causalidade* que produz uma tal conexão capaz de nos proporcionar uma convicção a partir da existência ou ação de um objeto que foi seguido ou precedido por qualquer outra existência ou ação [...]”<sup>184</sup> (THN, I, iii, 2, pp. 73-74, ênfase do autor). No livro I, parte 3, seção 2, Hume aponta três características essenciais da causalidade, a saber, contiguidade, anterioridade temporal, e conexão necessária<sup>185</sup>.

É evidente a relevância da causalidade para o sistema filosófico de Hume. Ela é a única das relações que podemos encontrar nos objetos que pode nos proporcionar mais do que

<sup>180</sup> No original, em inglês, “[...] which produces a stronger connexion in the fancy, and makes one idea more readily recall another [...] may be compriz’d under seven general heads [...]”.

<sup>181</sup> Este ponto será abordado mais detalhadamente na seção 2.3.2.

<sup>182</sup> No original, em inglês, “[...] such as depend entirely on the ideas, which we compare together, and such as may be chang’d without any change in the ideas”.

<sup>183</sup> No original, em inglês, “all kinds of reasoning consist in nothing but a comparison, and a discovery of those relations [...] which two or more objects bear to each other. This comparison we may make, either when both the objects are present to the senses, or when neither of them is present, or when only one”.

<sup>184</sup> No original, em inglês, “’tis only causation, which produces such a connexion, as to give us assurance from the existence or action of one object, that ’twas follow d or preceded by any other existence or action [...]”.

<sup>185</sup> No que diz respeito ao ponto da conexão necessária, ele será analisado mais detalhadamente na seção 2.3.1.

as impressões de nossa memória e dos sentidos (ver THN, I, iii, 6, p. 89). Nossa noção de causalidade é derivada da experiência. “É [...] apenas pela EXPERIÊNCIA que podemos inferir a existência de um objeto da existência de outro”<sup>186</sup> (THN, I, iii, 6, p. 87, ênfase do autor). A experiência aponta também para outro aspecto importante da relação de causa e o efeito, a saber, a conjunção constante. Hume observa que a conjunção constante nos informa que “[...] objetos semelhantes têm se mostrado sempre em relações semelhantes de contiguidade e sucessão [...]”<sup>187</sup> (THN, I, iii, 6, p. 88).

A teoria das ideias de Hume explicita quais são as diferentes percepções da mente, mas ela tem ainda outra função. A teoria diferencia o pensar do imaginar, isto é, ela aborda aquilo que concerne nosso âmbito interno. Porém, resta ainda o âmbito externo, em outras palavras, resta explicitar como podemos apreender aquilo que está fora de nós. Nas palavras de Jacobson (1996, p. 128), “[...] a teoria [das ideias] é o primeiro passo de Hume para construir uma teoria de nossa percepção de um mundo externo”<sup>188</sup>. A teoria das ideias demonstra como imaginamos algo, mas precisa também explicar como acreditamos que há esse algo, ou seja, definir o que é uma crença. Como já foi apontado, Hume divide as percepções da mente em dois tipos: as impressões e as ideias. A diferença entre elas está nos diferentes graus de força e vivacidade. Hume apresenta um argumento semelhante para definir uma crença.

[...] Como a crença não faz nada senão variar a maneira como concebemos um objeto, ela só pode conceder a nossas ideias uma força e vivacidade adicionais. Uma opinião, portanto, ou crença pode ser mais acuradamente definida como UMA IDEIA VÍVIDA RELACIONADA OU ASSOCIADA COM UMA IMPRESSÃO PRESENTE<sup>189</sup> (THN, I, iii, 7, p. 96, ênfase do autor).

Com relação à razão humana, Hume a distingue em três classes: conhecimento, provas e probabilidades. “Entendo por conhecimento a certeza resultante da comparação de ideias. Por provas, os argumentos derivados da relação de causa e efeito, e que estão inteiramente livres de dúvidas e incerteza. Por probabilidade, a evidência que ainda se faz acompanhar de

<sup>186</sup> No original, em inglês, “’tis [...] by EXPERIENCE only, that we can infer the existence of one object from that of another”.

<sup>187</sup> No original, em inglês, “[...] like objects have always been plac’d in like relations of contiguity and succession [...]”.

<sup>188</sup> No original, em inglês, “[...] the theory is Hume’s first move in building a theory of our perception of an external world”.

<sup>189</sup> No original, em inglês, “[...] as belief does nothing but vary the manner, in which we conceive any object, it can only bestow on our ideas an additional force and vivacity. An opinion, therefore, or belief may be most accurately defin’d, A LIVELY IDEA RELATED TO OR ASSOCIATED WITH A PRESENT IMPRESSION”.

incerteza”<sup>190</sup> (THN, I, iii, 11, p. 124). Hume adota essa distinção tento em vista que uma divisão da razão humana em apenas duas classes, a saber, conhecimento e probabilidade, implicaria em igualar argumentos acerca das causas e efeitos aos argumentos sobre probabilidade, o que Hume considera um erro, posto que ele defende que os primeiros possuem um “tipo superior de evidência” (ver THN, I, iii, 11, p. 124). Hume considera que há dois tipos de probabilidade, a saber, aquela que resulta de causas e a que se funda no acaso. “[...] O acaso é meramente a negação de uma causa, e produz uma total indiferença na mente [...]”<sup>191</sup> (THN, I, iii, 11, p. 126). Hume aponta também que todos os tipos de probabilidades de causas resultam de uma associação de ideias com uma impressão que esteja presente (ver THN, I, iii, 12, p. 130).

Nossos raciocínios por provas podem sofrer uma degradação, transformando-se em raciocínios por probabilidade; o caminho inverso também ocorre, isto é, nossos raciocínios por probabilidade podem gradualmente se tornar raciocínios por provas. Em ambos os casos é mais frequente que esse processo ocorra insensivelmente. O que faz com que os raciocínios por probabilidade se tornem raciocínios por provas é o hábito. Este é responsável por realizar uma associação após a observação de vários casos de conjunção entre os objetos. Em outras palavras, apenas após observados vários casos particulares se chega a uma certeza. Antes de atingir essa certeza, deve-se considerar esses casos apenas como probabilidade, sendo que essa probabilidade sempre permite a possibilidade de um caso que seja contrário aos demais. A probabilidade e essa possibilidade de que haja um caso contrário exercem a mesma influência sobre a mente e o entendimento. A natureza delas, nesse sentido, é semelhante. Elas se distinguem, porém, no que diz respeito à sua quantidade e número. A crença na probabilidade, então, é resultado do composto da ocorrência dos diversos casos.

Hume conclui, assim, que as experiências passadas similares são transferidas para um acontecimento futuro. O motivo para tanto é assim exposto por ele: “[...] as visões similares se fundem umas nas outras e unem suas forças, de modo a produzir uma imagem mais forte e mais clara do que aquela que surge de uma visão singular”<sup>192</sup> (THN, I, iii, 12, p. 138). Hume ainda observa que “[...] se a transferência do passado ao futuro fosse fundada apenas em uma

---

<sup>190</sup> No original, em inglês, “by knowledge, I mean the assurance arising from the comparison of ideas. By proofs, those arguments, which are deriv’d from the relation of cause and effect, and which are entirely free from doubt and uncertainty. By probability, that evidence, which is still attended with uncertainty”.

<sup>191</sup> No original, em inglês, “[...] chance is merely the negation of a cause, and produces a total indifference in the mind [...]”.

<sup>192</sup> No original, em inglês, “[...] these similar views run into each other, and unite their forces; so as to produce a stronger and clearer view, than what arises from any one alone”.

conclusão do entendimento, nunca poderia ocasionar uma crença ou certeza”<sup>193</sup> (THN, I, iii, 12, p. 139). O hábito é o que nos faz supor que o futuro se assemelha ao passado. Experiências contrárias produzem uma crença imperfeita. Nesse caso, o fato de preferirmos o número maior depende de regras gerais.

A partir dessa exposição, conclui-se que nossos juízos sobre causas e efeitos são derivados tanto do hábito quanto da experiência. Na verdade, o costume não é o fundamento apenas dos juízos sobre causas e efeitos, mas de todos os juízos. O costume faz com que tornemos a imaginação mais vivaz. O que diferenciaria um juízo de um conhecimento será a intensidade da ideia. É a vivacidade e a força de uma dada percepção que produzirá uma crença, sendo que essas qualidades se manifestam na memória. Nesse sentido, pode-se dizer que a crença e o juízo derivam da mesma fonte.

Após essa rápida exposição da teoria do conhecimento humiana no *Tratado*, passemos a analisar mais detalhadamente o papel da causalidade nesse sistema.

## 2.3 O papel da causalidade no *Tratado*

Na Introdução do *Tratado*, Hume declara qual é sua intenção, a saber, estabelecer uma ciência empírica do homem, que servirá como o fundamento tanto para as ciências práticas quanto para as ciências teóricas. Em que medida a causalidade é importante para cumprir com esse objetivo? Segundo Rosenberg, “a causalidade é o estágio central para a aplicação de Hume da teoria empírica do significado aos problemas na filosofia e no método científico”<sup>194</sup> (ROSENBERG, 1993, p. 71). Percebe-se, assim, que a causalidade é um pilar de suma importância para o edifício que é o sistema humiano. Entendamos por quê.

### 2.3.1 A discussão sobre a causalidade

A parte do *Tratado* na qual Hume mais se detém acerca da discussão sobre a causalidade encontra-se no Livro I, parte 3, seção 14. Ele começa observando que muitos filósofos, tanto no passado quanto no presente, dedicaram-se ao problema da eficácia das causas, isto é, o que faz com que de uma causa siga-se um efeito. A própria seção 14 é dedicada à ideia de conexão necessária. Ora, dado seu “princípio da cópia” (*copy principle*),

<sup>193</sup> No original, em inglês, “[...] if the transference of the past to the future were founded merely on a conclusion of the understanding, it cou’d never occasion any belief or assurance”.

<sup>194</sup> No original, em inglês, “causation is the center stage for Hume’s application of the empiricist theory of meaning to problems in philosophy and scientific method”.

como chamam alguns comentadores, ou seja, o princípio segundo o qual “[...] *todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, são derivadas de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão*”<sup>195</sup> (THN, I, i, 1, p. 4, ênfase do autor), a ideia de necessidade, sendo ela simples, deve haver uma impressão simples à qual ela corresponde.

Hume também tem outro objetivo. Ele tentará mostrar que os filósofos metafísicos não possuem uma ideia clara de conexão necessária, necessidade etc., como afirmam que têm<sup>196</sup>. Este ponto se torna mais evidente na seguinte passagem: “[...] os termos *eficácia, agência, poder, força, energia, necessidade, conexão e qualidade produtiva* são todos quase sinônimos, e portanto é um absurdo empregar um deles para definir o resto”<sup>197</sup> (ver THN, I, iii, 14, p. 157, ênfase do autor). Uma possível objeção é a de que os termos são *quase* sinônimos, sendo que é por essa razão que não é um “absurdo” empregar um para definir o outro, ou seja, há diferença entre eles, uma diferença de grau<sup>198</sup>. Além disso, Hume parece não estar seguro a respeito de quais características devem ser atribuídas à relação de causa e efeito e quais devem ser atribuídas somente à causa, como aponta Beebee na seguinte passagem: “uma qualidade produtiva [...] é uma característica da causa mesma, enquanto ‘conexão’ é uma *relação* entre a causa e o efeito”<sup>199</sup> (BEEBEE, 2006, p. 159, ênfase da autora). Em todo caso, Hume passa a procurar pela impressão da qual a ideia de necessidade deriva.

Após expor a concepção dos “cartesianos” e criticá-la<sup>200</sup>, Hume faz a seguinte observação: “suponha-se que sejam apresentados a nós dois objetos, dos quais um é a causa e o outro, o efeito. É claro que, pela simples consideração de um ou de ambos os objetos, jamais perceberemos o laço pelo qual estão unidos [...]”<sup>201</sup> (THN, I, iii, 14, p. 162). Dauer (2008, p.

<sup>195</sup> No original, em inglês, “[...] *all our simple ideas in their first appearance are deriv'd from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent*”.

<sup>196</sup> Deve-se ter em mente aqui uma observação de Capaldi, que é realçada por Monteiro: “[...] não é correto supor [...] que Hume rejeitou a metafísica; [ele] rejeitou apenas a metafísica das escolas, a metafísica teológica e as que segundo ele padeciam das mesmas deficiências” (MONTEIRO, 2009, p. 131). Hume, inclusive, propõe uma metafísica naturalista.

<sup>197</sup> No original, em inglês, “[...] the terms of efficacy, agency, power, force, energy, necessity, connexion, and productive quality, are all nearly synonymous; and therefore ‘tis an absurdity to employ any of them in defining the rest”.

<sup>198</sup> Devo essa observação ao professor Agnaldo Cuoco Portugal.

<sup>199</sup> No original, em inglês, “a productive quality [...] is a feature of the cause itself, while ‘connexion’ is a relation *between* the cause and the effect”.

<sup>200</sup> Ao expor a tese dos cartesianos, Hume tem em mente a concepção de Malebranche. Esse ponto, assim como os argumentos que ele utiliza para realizar sua crítica, será analisado no capítulo 3 desta dissertação, sobretudo na seção 3.2.

<sup>201</sup> No original, em inglês, “Suppose two objects to be presented to us, of which the one is the cause and the other the effect; ‘tis plain, that from the simple consideration of one, or both these objects we never shall perceive the tie, by which they are united [...]”.

90) observa que este argumento está relacionado com as seções 1 e 2 da parte 3 do livro I. É nessas seções que Hume apresenta suas noções de conhecimento, prova e probabilidade. Como a simples consideração dos objetos não possibilita que percebamos o que os une, então não é por meio dos sentidos que inferimos o liame entre os objetos. Logo, a inferência que possibilitará conhecê-lo precisa ir além dos sentidos. Na seção 2, Hume afirma que há certas relações que não dependem das ideias, que podem estar presentes ou ausentes enquanto as ideias permanecem inalteradas. Essas relações são as seguintes: a identidade, relações de tempo e espaço e a causalidade. Dentre as três, a causalidade se sobressai. “[...] Dasquelas três relações, que não dependem de meras ideias, a única que pode ser rastreada para além de nossos sentidos, e nos informar de existências e de objetos, que nós não vemos ou sentimos, é a *causalidade*”<sup>202</sup> (THN, I, iii, 2, p. 74, ênfase do autor). A causalidade nos permite inferir o inobservado a partir do observado, em outras palavras.

Sendo assim, Hume passa a considerar a ideia de causalidade, no intuito de determinar qual é a sua origem. Ele passa a analisar o caso de dois objetos, sendo um a causa e o outro o efeito. Ele observa que não há nada nas qualidades presentes neles, sejam internas ou externas, que possam indicar que um é a causa e o outro o efeito. Portanto, a ideia de causalidade deve derivar não de suas qualidades, mas de alguma relação existente entre os objetos. Após uma série de considerações, ele encontra três relações: a anterioridade temporal da causa sobre o efeito, a contiguidade espacial e uma conexão necessária. Hume enfatiza a importância desta última relação. “Há uma CONEXÃO NECESSÁRIA a ser levada em consideração; e essa relação é muito mais importante do que qualquer uma das duas outras anteriormente mencionadas”<sup>203</sup> (THN, I, iii, 2, p. 77, ênfase do autor). Ao analisar mais uma vez os objetos, Hume encontra apenas duas das relações mencionadas, estando a conexão necessária ausente, o que o leva a pensar que talvez se trate de uma ideia sem uma impressão correspondente. Se este for um caso, isso implicaria que seu sistema sofre de uma inconsistência, o que ele não admite ser o caso. Então, ao invés de abandonar o princípio da cópia, ele tentará entender qual é a natureza dessa conexão necessária. No que diz respeito a essa postura, Kemp Smith faz a seguinte observação:

Por toda [seção 14] Hume nunca questionou que nós *tivéssemos* uma ideia de conexão necessária; e é por causa de sua certeza em relação a isso que ao falhar em

<sup>202</sup> No original, em inglês, “[...] of those three relations, which depend not upon the mere ideas, the only one, that can be trac’d beyond our senses, and informs us of existences and objects, which we do not see or feel, is causation”.

<sup>203</sup> No original, em inglês, “there is a NECESSARY CONNEXION to be taken into consideration; and that relation is of much greater importance, than any of the other two above-mention’d”.

encontrá-la no observável, ele procurou por ela em outro lugar, indiretamente, através de um estudo do tipo de ‘inferência’ que repousa nela<sup>204</sup> (SMITH, 2005, p. 391, ênfase do autor).

De modo a entender a natureza da conexão necessária, ele analisa os casos de onde inferimos que há essa conexão. Ele raciocina da seguinte maneira ao fazê-lo:

[...] Supondo que observamos vários casos nos quais os mesmos objetos estão sempre em conjunção uns com os outros, imediatamente concebemos uma conexão entre eles e começaremos a fazer uma inferência de um ao outro. Essa multiplicidade de casos semelhantes, portanto, constitui a própria essência do poder ou conexão, e é a fonte da qual a ideia de poder desponta.<sup>205</sup> (THN, I, iii, 14, p. 163).

A partir desse raciocínio, Hume acredita que é preciso considerar essa multiplicidade de casos para entender a natureza da conexão necessária, dado que o mesmo não ocorre quando presenciamos apenas um caso particular. Aí, porém, há um problema. “A repetição de casos perfeitamente similares não pode nunca, *por si só*, gerar uma ideia original que seja diferente da que se encontra em um caso particular [...]”<sup>206</sup> (THN, I, iii, 14, p. 163, ênfase do autor). Hume tem em mente aqui o seu princípio da cópia. Considerando que toda ideia é a cópia de uma impressão, se a impressão da qual a ideia de conexão é derivada provém de vários casos similares a um único caso, não há por que a impressão não possa ser descoberta a partir de um único caso. Este, porém, não é o caso. Portanto, resta apenas a hipótese de que os vários casos similares revelem ou produzam algo que seja a fonte da ideia em questão. Esse raciocínio leva Hume a fazer a seguinte declaração: “[...] onde quer que encontremos alguma coisa nova revelada ou produzida pela repetição, aí devemos situar o poder [...]”<sup>207</sup> (THN, I, iii, 14, p. 163).

Todavia, logo em seguida ele recorda uma conclusão à qual já tinha chegado na seção 6 da parte 3 do Livro I. “A partir da mera repetição de qualquer impressão passada, mesmo ao

<sup>204</sup> No original, em inglês, “throughout Hume has never questioned that we *do* have an idea of necessary connexion; and it is because of his assurance on this point that on failing to find it in the observed, he has sought for it elsewhere, indirectly, through a study of the type of 'inference' which rests upon it”.

<sup>205</sup> No original, em inglês, “[...] suppose we observe several instances, in which the same objects are always conjoin'd together, we immediately conceive a connexion betwixt them, and begin to draw an inference from one to another. This multiplicity of resembling instances, therefore, constitutes the very essence of power or connexion, and is the source, from which the idea of it arises”.

<sup>206</sup> No original, em inglês, “the repetition of perfectly similar instances can never *alone* give rise to an original idea, different from what is to be found in any particular instance [...]”.

<sup>207</sup> No original, em inglês, “[...] wherever we find any thing new to be discover'd or produc'd by the repetition, there we must place the power [...]”.

infinito, jamais surgirá qualquer ideia original nova, tal como aquela de conexão necessária; e nesse caso o número de impressões não surte mais efeito do que se nos limitarmos apenas a um”<sup>208</sup> (THN, I, iii, 6, p. 88). Em outras palavras, a repetição de objetos semelhantes em relações semelhantes de sucessão e contiguidade não revela nada de novo.

Outro problema apontado por Hume é o de que “[...] é certo que essa repetição de objetos similares em situações similares não *produz* nada de novo, seja nesses objetos ou em qualquer corpo externo”<sup>209</sup> (THN, I, iii, 14, p. 164, ênfase do autor). Ele está tentando jogar luz aqui para o fato de que a multiplicidade de casos é composta por casos particulares, ou seja, cada caso é independente do outro. O fato de se ver duas bolas de bilhar chocando neste momento não possui relação nenhuma com qualquer choque de bolas de bilhar que tenha sido presenciado no passado. Um caso não exerce influência nenhuma sobre o outro.

Hume, então, é levado à seguinte conclusão: “não há, então, nada novo revelado ou produzido por quaisquer objetos pela conjunção constante deles e pela semelhança ininterrupta de suas relações de sucessão e contiguidade”<sup>210</sup> (THN, I, iii, 14, p. 164). No entanto, essa semelhança de alguma forma traz à tona a ideia de necessidade. O que se pode dizer, até o momento, é que a ideia de necessidade não representa algo que está nos corpos ou que seja produzido por eles.

Então, cada caso é independente do outro, apesar de serem semelhantes, não exercendo nenhuma influência entre eles. Essa relação também não produz nada de novo nos objetos relacionados. Não obstante, Hume nota que “[...] a *observação* desta semelhança produz uma nova impressão *na mente* [...]”<sup>211</sup> (THN, I, iii, 14, p. 165, ênfase do autor). Logo em seguida, ele afirma que “[...] após termos observado a semelhança em um número suficiente de casos, nós sentimos imediatamente uma determinação da mente de passar de um objeto àquele que usualmente o acompanha [...]”<sup>212</sup> (THN, I, iii, 14, p. 165). Em outras palavras, ao se observar vários casos em que *A* é seguido por *B*, ao observar apenas *A* já antecipamos que *B* se seguirá. Esse argumento se justifica pela alegação presente na seção 6 de que fazemos inferências ao observarmos conjunções constantes. Essas inferências são

<sup>208</sup> No original, em inglês, “from the mere repetition of any past impression, even to infinity, there never will arise any new original idea, such as that of a necessary connexion; and the number of impressions has in this case no more effect than if we confin’d ourselves to one only”.

<sup>209</sup> No original, em inglês, “[...] ‘Tis certain that this repetition of similar objects in similar situations produces nothing new either in these objects, or in any external body”.

<sup>210</sup> No original, em inglês, “there is, then, nothing new either discover’d or produc’d in any objects by their constant conjunction, and by the uninterrupted resemblance of their relations of succession and contiguity”.

<sup>211</sup> No original, em inglês, “[...] the *observation* of this resemblance produces a new impression *in the mind* [...]”.

<sup>212</sup> No original, em inglês, “[...] after we have observ’d the resemblance in a sufficient number of instances, we immediately feel a determination of the mind to pass from one object to its usual attendant [...]”.

frutos da associação de nossas ideias. “Quando a mente, portanto, passa da ideia ou impressão de um objeto para a ideia ou crença de outro, ela não é determinada pela razão, mas por certos princípios que associam as ideias desses objetos e os unem na imaginação”<sup>213</sup> (THN, I, iii, 6, p. 92). Dauer (2008, p. 91) observa que há duas maneiras possíveis de interpretar essa “determinação da mente”: como sentimentos que nos fazem acreditar em um dado efeito; ou como disposições que nos fazem associar as ideias de causa com as ideias de efeito. Dauer (2008, p. 92) aponta que a segunda opção seria mais adequada, considerando que ela está mais de acordo com a sua segunda definição de *causa* e que Hume não enfatiza tanto a noção de *sentimento*.

Em todo caso, Hume concluirá que essa determinação da mente resulta da semelhança dos vários casos que presenciamos. Sendo assim, a noção de necessidade deve também resultar dessa semelhança, isto é, os vários casos semelhantes afetam o observador de modo que a impressão da ideia de necessidade deve derivar desta semelhança. A observação das conjunções similares produz a noção de necessidade. Esse raciocínio leva Hume à seguinte conclusão: “a necessidade, então, é o efeito desta observação, e nada mais é do que uma impressão interna da mente, ou uma determinação de levar nossos pensamentos de um objeto a outro”<sup>214</sup> (THN, I, iii, 14, p. 165). Dauer observa que, considerando que nossa ideia de necessidade resulta da observação de conjunções constantes e que a determinação da mente é o único efeito proveniente dessa observação, “[...] o Princípio da Cópia [...] faz com que seja *inevitável* que a ideia de necessidade represente a determinação da mente”<sup>215</sup> (DAUER, 2008, p. 92, ênfase do autor).

Hume apresenta ainda o seguinte argumento: “a conexão necessária entre causas e efeitos é o fundamento de nossa inferência de um ao outro. O fundamento de nossa inferência é a transição resultante da união habitual. Essas são, portanto, a mesma coisa”<sup>216</sup> (THN, I, iii, 14, p. 165). No que diz respeito à alegação de que “a conexão necessária entre causas e efeitos é o fundamento de nossa inferência de um ao outro”, Dauer defende que ela não é correta. “[...] O ‘fundamento’ de nossa inferência deve ser nossa *crença* na necessidade”<sup>217</sup> (DAUER,

<sup>213</sup> No original, em inglês, “When the mind, therefore, passes from the idea or impression of one object to the idea or belief of another, it is not determin’d by reason, but by certain principles, which associate together the ideas of these objects, and unite them in the imagination”.

<sup>214</sup> No original, em inglês, “necessity, then, is the effect of this observation, and is nothing but an internal impression of the mind, or a determination to carry our thoughts from one object to another”.

<sup>215</sup> No original, em inglês, “[...] the Copy Principle [...] makes it *inevitable* that the idea of necessity represents the determination of the mind”.

<sup>216</sup> No original, em inglês, “the necessary connexion betwixt causes and effects is the foundation of our inference from one to the other. The foundation of our inference is the transition arising from the accustom’d union. These are, therefore, the same”.

<sup>217</sup> No original, em inglês, “[...] the ‘foundation’ of our inference must be our *belief* in necessity”.

2008, p. 92, ênfase do autor). Sendo este o caso, a conclusão do argumento de Hume deveria ser alterada, como sugere Dauer (2008, p. 92), para *a crença na conexão necessária entre causas e efeitos e a transição resultante da união habitual são a mesma coisa*. De qualquer forma, percebe-se aqui a relevância de outro elemento para a análise de Hume, o hábito. O hábito possibilita que a impressão transite para a ideia e gera também uma sensação, ou um sentimento, de que essa transição é necessária. “É nesse sentimento que Hume finalmente localiza a impressão pela qual ele estava procurando, a impressão de necessidade ou causalidade – necessidade e causalidade sendo para ele, neste contexto, sinônimos um do outro”<sup>218</sup> (SMITH, 2005, pp. 392-393).

No que diz respeito a esta alegação de Kemp Smith, deve-se ter em mente a seguinte passagem apresentada no segundo parágrafo após o argumento de Hume:

Assim como a necessidade que faz com que dois multiplicado por dois seja igual a quatro, ou três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos, encontra-se apenas no ato do entendimento, pelo qual consideramos e comparamos essas ideias; assim também a necessidade ou poder, que une causas e efeitos, está na determinação da mente de passar de um ao outro<sup>219</sup> (THN, I, iii, 14, p. 166).

Aqui percebemos que Hume faz uma distinção entre dois tipos de necessidade, como bem nota Kemp Smith (2005, p. 393). A primeira trata-se de uma necessidade lógica, a segunda trata-se de uma necessidade natural, no sentido de que ela se apresenta em fenômenos naturais. A primeira é inteligível, enquanto a segunda é objeto de crença. Essa distinção entre duas necessidades já era lugar comum entre os séculos XI e XVII, como já foi apontado no capítulo anterior desta dissertação (ver NADLER, 2006, p. 114). Concordamos com Dauer (2008, p. 93) no que diz respeito à seguinte interpretação desta passagem: Hume está afirmando que, apesar de se poder apreender as operações matemáticas, não se pode observar a necessidade lógica inerente a elas, dado que ela é fruto das relações entre as ideias; do mesmo modo, não podemos observar a necessidade presente nas conjunções constantes das causas e efeitos, fruto da união proporcionada pela associação entre as ideias.

---

<sup>218</sup> No original, em inglês, “It is in this feeling that Hume finally locates the impression which he has been seeking, the impression of necessitation or causation — necessitation and causation being for him, in this context, synonymous with one another”.

<sup>219</sup> No original, em inglês, “thus as the necessity, which makes two times two equal to four, or three angles of a triangle equal to two right ones, lies only in the act of the understanding, by which we consider and compare these ideas; in like manner the necessity or power, which unites causes and effects, lies in the determination of the mind to pass from the one to the other”.

No parágrafo seguinte à passagem citada, Hume demonstra-se ciente da dificuldade com a qual alguns se depararão em aceitar sua concepção. Após definir o que seja a necessidade, ele faz a seguinte observação: “sem considerá-la [a necessidade] nesta concepção, jamais poderemos ter dela a mais distante noção, nem seremos capazes de atribuí-la seja aos objetos externos ou aos internos, ou ao espírito ou ao corpo, ou às causas ou aos efeitos”<sup>220</sup> (THN, I, iii, 14, p. 165). Ele prevê que se deparará com duas críticas. A primeira alega que nós devemos atribuir aos termos *eficácia*, *poder* etc. a qualidades que estejam nos objetos. A segunda crítica é exposta por ele do seguinte modo: “o quê? A eficácia das causas está na determinação da mente? [...] O pensamento pode bem depender das causas para sua operação, mas não as causas dependerem do pensamento”<sup>221</sup> (THN, I, iii, 14, p. 167).

Hume responde a essas críticas apontando primeiramente para uma propensão presente em nossas mentes. “É uma observação comum que a mente tem uma grande propensão a se espalhar nos objetos externos, e a conjugar a eles quaisquer impressões internas, que eles ocasionam, e que sempre aparecem ao mesmo tempo em que esses objetos são revelados aos sentidos”<sup>222</sup> (THN, I, iii, 14, p. 167). É essa propensão, segundo Hume, que faz com que acreditemos que a necessidade está nos objetos. É tomando como base essa observação que Hume responde à primeira crítica com o seguinte argumento:

Se realmente não temos uma ideia de um poder ou eficácia em um objeto, ou de uma conexão real entre causas e efeitos, terá pouco propósito provar que uma eficácia é necessária em todas as operações. Nós não entendemos o que nós próprios queremos dizer ao falar, mas ignorantemente confundimos as ideias, que são totalmente distintas uma da outra<sup>223</sup> (THN, I, iii, 14, p. 168).

Hume destaca que ele está disposto a conceder que haja qualidades nos objetos com as quais nós não estamos familiarizados. O problema para o qual ele está apontando é o de atribuir significados com os quais estamos familiarizados a essas qualidades com as quais não estamos, isto é, atribuir qualidades que sejam incompatíveis com os objetos aos quais as

---

<sup>220</sup> No original, em inglês, “Without considering it in this view, we can never arrive at the most distant notion of it, or be able to attribute it either to external or internal objects, to spirit or body, to causes or effects”.

<sup>221</sup> No original, em inglês, “What! the efficacy of causes lie in the determination of the mind! [...] Thought may well depend on causes for its operation, but not causes on thought”.

<sup>222</sup> No original, em inglês, “’Tis a common observation, that the mind has a great propensity to spread itself on external objects, and to conjoin with them any internal impressions, which they occasion, and which always make their appearance at the same time that these objects discover themselves to the senses”.

<sup>223</sup> No original, em inglês, “if we have really no idea of a power or efficacy in any object, or of any real connexion betwixt causes and effects, ’twill be to little purpose to prove, that an efficacy is necessary in all operations. We do not understand our own meaning in talking so, but ignorantly confound ideas, which are entirely distinct from each other”.

atribuímos. Logo, ao defendermos que existe uma conexão real entre os objetos externos, isto é, não sendo essa conexão na verdade fruto de uma determinação da mente, argumenta Hume, “[...] obscuridade e erro começam então a tomar lugar, e somos levados erroneamente por uma falsa filosofia”<sup>224</sup> (THN, I, iii, 14, p. 168).

No que diz respeito à segunda crítica, Hume afirma que:

Enquanto ao que pode ser dito, que as operações da natureza são independentes de nosso pensamento e raciocínio, eu o permito; e em acordo observei que os objetos mantêm uns com os outros as relações de contiguidade e sucessão; que objetos semelhantes podem ser observados em vários casos tendo relações semelhantes; e que tudo isso é independente e antecedente às operações do entendimento<sup>225</sup> (THN, I, iii, 14, p. 168).

Ele ressalta, porém, que não se pode observar uma conexão necessária entre os objetos, que a ideia dessa conexão é, antes, fruto de um sentimento interno resultante da contemplação deles. “Quando um objeto é apresentado para nós, ele imediatamente leva à mente uma ideia vivaz daquele objeto, que usualmente é encontrado acompanhando-o; e essa determinação da mente forma a conexão necessária desses objetos”<sup>226</sup> (THN, I, iii, 14, p. 169). Hume ainda acrescenta que o princípio que une nossas percepções internas só é conhecido por nós a partir da experiência, o que o leva ainda a ressaltar que “[a natureza e os efeitos da experiência] nunca nos proporcionam um *insight* sobre a estrutura interna ou sobre o princípio operador dos objetos, mas apenas habitua a mente a passar de um ao outro”<sup>227</sup> (THN, I, iii, 14, p. 169).

---

<sup>224</sup> No original, em inglês, “[...] obscurity and error begin then to take place, and we are led astray by a false philosophy”.

<sup>225</sup> No original, em inglês, “as to what may be said, that the operations of nature are independent of our thought and reasoning, I allow it; and accordingly have observ’d, that objects bear to each other the relations of contiguity and succession; that like objects may be observ’d in several instances to have like relations; and that all this is independent of, and antecedent to the operations of the understanding”.

<sup>226</sup> No original, em inglês, “when any object is presented to us, it immediately conveys to the mind a lively idea of that object, which is usually found to attend it; and this determination of the mind forms the necessary connexion of these objects”.

<sup>227</sup> No original, em inglês, “it never gives us any insight into the internal structure or operating principle of objects, but only accustoms the mind to pass from one to another”.

### 2.3.2 As duas definições de *causa*

No final da seção 14, Hume por fim tenta apresentar uma definição exata da relação de causa e efeito. O motivo de ele examinar primeiro nossa inferência baseada na relação para depois explicar a própria relação é explicado por ele da seguinte maneira:

[...] Como a natureza da relação depende em tão grande medida da natureza da inferência, vimo-nos obrigados a proceder dessa maneira aparentemente às avessas, empregando os termos antes de sermos capazes de defini-los com exatidão ou de determinar seu sentido<sup>228</sup> (THN, I, iii, 14, p. 169).

Assim sendo, Hume expõe duas definições. A primeira definição é a seguinte: (1) “nós podemos definir uma CAUSA como sendo um objeto anterior e contíguo a outro, tal que todos os objetos semelhantes ao primeiro mantêm relações semelhantes de anterioridade e contiguidade com os objetos semelhantes ao último”<sup>229</sup> (THN, I, iii, 14, p. 170, ênfase do autor). A segunda definição, segundo Hume, serve como substituta para a primeira. Essa é definida assim: (2) “uma CAUSA é um objeto anterior e contíguo a outro, e unido a ele de tal forma que a ideia de um determina a mente a formar a ideia do outro, e a impressão de um a formar uma ideia mais vívida do outro”<sup>230</sup> (THN, I, iii, 14, p. 170, ênfase do autor).

Hume afirma que as duas definições são equivalentes, mas, para Robinson, elas não são. “Elas diferem não apenas quanto ao significado, mas também considerando que a classe de casos à qual uma se aplica evidentemente contém membros que não estão na classe de casos determinada pela outra”<sup>231</sup> (ROBINSON, 1966, p. 130). Uma análise das duas definições tornará mais fácil entender a crítica de Robinson.

O raciocínio de Robinson (1966, pp. 131-132) para defender a distinção das duas definições é o seguinte: consideremos um conjunto de pares ordenados de ocorrências particulares, sendo essas ocorrências todas uniformes. Consideremos ainda que todos os pares desse conjunto satisfazem as condições estabelecidas pela primeira definição de Hume. Sendo

<sup>228</sup> No original, em inglês, “[...]as the nature of the relation depends so much on that of the inference, we have been oblig’d to advance in this seemingly preposterous manner, and make use of terms before we were able exactly to define them, or fix their meaning”.

<sup>229</sup> No original, em inglês, “we may define a CAUSE to be ‘an object precedent and contiguous to another, and where all the objects resembling the former are plac’d in like relations of precedency and contiguity to those objects, that resemble the latter”.

<sup>230</sup> No original, em inglês, “a CAUSE is an object precedent and contiguous to another, and so united with it, that the idea of the one determines the mind to form the idea of the other, and the impression of the one to form a more lively idea of the other”.

<sup>231</sup> No original, em inglês, “they differ, not only in meaning, but also in that the class of cases to which each applies evidently contains members which are not in the class of cases determined by the other”.

assim, podem-se fazer três inferências acerca de um caso particular contido neste conjunto: (1) não é necessário que alguém tenha observado a ocorrência de algum dos elementos dos pares de modo a eles satisfazerem as condições estabelecidas pela primeira definição de Hume; (2) mesmo que um observador tenha presenciado a ocorrência de algum dos elementos, ou de ambos, não é necessário o observador estar ciente de que este caso pertence a um conjunto de casos uniformes que satisfaçam as condições estabelecidas pela primeira definição; e (3) para que o par satisfaça as condições estabelecidas pela primeira definição, é preciso mais do que as circunstâncias das ocorrências dos elementos particulares do par.

No caso da segunda definição, por outro lado, há um conjunto de pares ordenados de ocorrências particulares cuja a propriedade característica de seus vários casos é definida em termos de fenômenos mentais. Duas são as inferências que podem ser feitas de um caso particular contido neste conjunto: (1) implica-se que há um observador que observou um dos elementos do par, ou ambos os elementos, ou observou anteriormente outras ocorrências particulares semelhantes e, seja no primeiro ou no segundo caso, ele agora é capaz de passar da ideia de uma ocorrência do primeiro elemento de um dos pares para a ideia de uma ocorrência do segundo elemento do par, assim como de ser capaz de passar de uma observação de uma ocorrência do primeiro elemento de um dos pares para uma expectativa de que o segundo elemento do par ocorrerá; (2) é possível determinar as circunstâncias que envolvem as ocorrências do primeiro e do segundo objetos do par independentemente de as condições da segunda definição sejam satisfeitas por ele.

A partir dessas observações, Robinson (1966, p. 132) conclui que as definições não são as mesmas, de modo que mesmo se o primeiro conjunto (C1) tivesse precisamente os mesmos casos do segundo conjunto (C2), não se poderia deduzir isso a partir deles, apesar de haver de fato essa possibilidade. Tendo isso em vista, Robinson tentará demonstrar que os dois conjuntos não possuem os mesmos casos.

Robinson argumenta que C1 deve conter pares que nunca são observados, de modo que é razoável pensar que há pares desse conjunto que satisfazem as condições estabelecidas pela primeira definição mas que ninguém suspeita que seja o caso, dado que ninguém tem a disposição de passar de uma ideia do primeiro objeto de um par para a ideia do segundo. Deve haver, então, pares contidos em C2 e que não estão em C1 (Cf. ROBINSON, 1966, p. 132). A partir disso, Robinson acredita ser inevitável concluir que as definições não são equivalentes, não possuindo a mesma abrangência. Ele toma como base a seguinte passagem do *Tratado* para defender sua tese:

Podemos dar duas definições dessa relação, que diferem apenas por apresentarem aspectos diferentes do mesmo objeto, fazendo com que o consideremos seja como uma relação *filosófica*, seja como uma relação *natural*; como uma comparação entre duas ideias, ou como uma associação entre elas<sup>232</sup> (THN, I, iii, 14, pp. 169-170, ênfase do autor).

Ele infere daí que a primeira definição é a relação de causa e efeito enquanto uma relação filosófica, enquanto que a segunda definição é a relação de causa e efeito enquanto uma relação natural. Robinson interpreta a relação natural da seguinte maneira:

*Ser natural [naturalness]* é, então, simplesmente a propriedade de uma relação R qualquer entre uma coisa ou evento A e uma coisa ou evento B (*não* entre a *ideia* de A e a *ideia* de B) por meio da qual a observação de A e B, estando situadas uma a outra na relação R, é suficiente para induzir à uma associação entre a ideia de A e a ideia de B<sup>233</sup> (ROBINSON, 1966, pp. 136-137, ênfase do autor).

Hume aponta que há três relações entre objetos ou eventos que possuem a propriedade de ser natural. “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”<sup>234</sup> (THN, I, i, 4, p. 11, ênfase do autor). Robinson (1966, p. 137) defende que afirmar que uma relação é natural é afirmar que a relação foi definida ou analisada filosoficamente. Em outras palavras, afirmar que a relação de causa e efeito é natural é afirmar que a observação de várias ocorrências particulares de A e B, cuja relação entre eles é de causa e efeito, é suficiente para se fazer uma associação entre a ideia de eventos do tipo A e a ideia de eventos do tipo B.

Robinson (1966, p. 138, ênfase do autor) ainda afirma que “[...] dizer que a relação R é ‘filosófica’ é fazer uma afirmação factualmente vazia. *Todas* as relações são filosóficas”<sup>235</sup>. Por que, então, fazer uma distinção entre dois tipos de relação? Robinson (1966, pp. 139-140)

<sup>232</sup> No original, em inglês, “there may two definitions be given of this relation, which are only different, by their presenting a different view of the same object, and making us consider it either as a *philosophical* or as a *natural* relation ; either as a comparison of two ideas, or as an association betwixt them”.

<sup>233</sup> No original, em inglês, “*naturalness* is then simply the property of any relation R between a thing or event A and a thing or event B (*not* between the *idea* of A and the *idea* of B) whereby the observation of A and B standing to each other in the relation R is enough to induce an association between the idea of A and the idea of B”.

<sup>234</sup> No original, em inglês, “The qualities, from which this association arises, and by which the mind is after this manner convey’d from one idea to another, are three, *viz.* RESEMBLANCE, CONTIGUITY in time or place, and CAUSE and EFFECT”.

<sup>235</sup> No original, em inglês, “on the other hand, to say that a relation R is ‘philosophical’ is to make a factually empty statement; *all* relations are philosophical”.

defende que essa diferenciação serviria para distinguir a noção lógica da relação da noção do vulgo, isto é, uma relação entre os eventos ou objetos que nos levaria a um deles ao recordar o outro. Robinson ainda enfatiza que não se deve pensar que se trata de uma classificação de todas as relações em dois tipos. “Assim, a relação de causa e efeito, sendo uma relação, é *ipso facto* uma relação filosófica e, portanto, defini-la ‘como’ uma relação filosófica é simplesmente defini-la”<sup>236</sup> (ROBINSON, 1966, p. 138).

Robinson conclui, então, que a primeira definição de causa:

[...] É a *definição* de Hume da relação de causa e efeito, incorporando sua análise dela como nada mais que um exemplo de uma uniformidade geral da concomitância entre duas classes de ocorrências particulares, e como independentes de quaisquer associações de ideias que podem ou não existir nas mentes humanas<sup>237</sup> (ROBINSON, 1966, pp. 138-139, ênfase do autor).

A segunda definição, por sua vez, seria “[...] um reestabelecimento da proposição de que a relação de causa e efeito (já definida) é uma relação *natural* [...]”<sup>238</sup> (ROBINSON, 1966, p. 139, ênfase do autor).

Richards apresenta alguns problemas em relação à interpretação de Robinson. Consideremos mais uma vez a seguinte passagem:

Podemos dar duas definições dessa relação, que diferem apenas por apresentarem aspectos diferentes do mesmo objeto, fazendo com que o consideremos seja como uma relação *filosófica*, seja como uma relação *natural*; como uma comparação entre duas ideias, ou como uma associação entre elas (THN, I, iii, 14, pp. 169-170, ênfase do autor).

Como nota Richards (1966, p. 151), Robinson parece não dar importância ao “seja” (*either-or*) nesta passagem. É improvável que Hume tenha escrito a passagem em questão se ele realmente julgasse que a segunda definição é uma análise sobre os objetos que satisfazem

<sup>236</sup> No original, em inglês, “thus the cause-effect relation, being a relation, is *ipso facto* a philosophical relation, and therefore to define it ‘as’ a philosophical relation is, simply, to define it”.

<sup>237</sup> No original, em inglês, “[...] is Hume’s *definition* of the cause-effect relation, embodying his analysis of it as nothing more than a instance of a general uniformity of concomitance between two classes of particular occurrences, and as quite independent of any associations of ideas which may or may not exist in human minds”.

<sup>238</sup> No original, em inglês, “[...] a restatement of the proposition that the (already defined) cause-effect relation is a *natural* relation [...]”.

a primeira definição, como Robinson considera que o fez. Além disso, Hume deixa claro que ambas são definições quando declara que:

Se definirmos uma causa como [a primeira definição] [...], podemos facilmente conceber que não há necessidade absoluta ou metafísica [...]. Se definirmos uma causa como [a segunda definição] [...], teremos ainda menos dificuldade em concordar com essa opinião<sup>239</sup> (THN, I, iii, 14, p. 172).

Esta passagem aparenta deslegitimar o argumento de Robinson. Richards tenta demonstrar que a conclusão de Robinson não se segue de seu próprio argumento. Para tanto, ele observa que Hume estabelece que uma relação filosófica é uma comparação de ideias, enquanto que uma relação natural é uma associação entre ideias. É no Livro I, parte 1, seção 4 onde se aborda a questão da associação de ideias. Logo no primeiro parágrafo da seção, Hume aponta que as ideias simples são unidas de modo a formar uma ideia complexa pela imaginação, sendo que esta faculdade faz isso seguindo certos princípios universais. Esses princípios, como foi apontado anteriormente, são as qualidades que proporcionam essa associação entre as ideias, sendo elas três: a semelhança, a contiguidade no tempo ou no espaço e a causa e o efeito. “[...] Essas qualidades produzem uma associação entre as ideias, e com o aparecimento de uma ideia naturalmente introduzem outra”<sup>240</sup> (THN, I, i, 4, p. 11). Percebe-se aqui a definição de Hume do que seja uma relação natural. Ela é apresentada também, de forma mais clara, no primeiro parágrafo do Livro I, parte 1, seção 5:

A palavra RELACÃO é comumente usada em dois sentidos bem diferentes: para designar a qualidade pela qual duas ideias são conectadas na imaginação, uma delas naturalmente introduzindo a outra, da maneira acima explicada; ou para designar a circunstância particular na qual, ainda que a união de duas ideias na fantasia seja meramente arbitrária, podemos considerar apropriado compará-las<sup>241</sup> (THN, I, i, 5, p. 13, ênfase do autor).

---

<sup>239</sup> No original, em inglês, “if we define a cause to be *an object precedent and contiguous to another, and where all the objects resembling the former are plac’d in a like relation of priority and contiguity to those objects, that resemble the latter*; we may easily conceive, that there is no absolute nor metaphysical necessity [...]. If we define a cause to be, *An object precedent and contiguous to another, and so united with it in the imagination, that the idea of the one determines the mind to form the idea of the other, and the impression of the one to form a more lively idea of the other*; we shall make still less difficulty of assenting to this opinion”.

<sup>240</sup> No original, em inglês, “[...] these qualities produce an association among ideas, and upon the appearance of one idea naturally introduce another”.

<sup>241</sup> No original, em inglês, “the word RELATION is commonly used in two senses considerably different from each other. Either for that quality, by which two ideas are connected together in the imagination, and the one naturally introduces the other, after the manner above-explained; or for that particular circumstance, in which, even upon the arbitrary union of two ideas in the fancy, we may think proper to compare them”.

O primeiro sentido em que a palavra *relação* é usada, como a associação de ideias, corresponde ao que seja uma relação natural. O segundo sentido é o que Hume chama de “relação filosófica”. No mesmo parágrafo desta passagem citada, Hume justifica este rótulo da seguinte maneira: “[...] é apenas na filosofia que o estendemos [o termo *relação*] de modo a significar um objeto particular de comparação, sem um princípio de conexão”<sup>242</sup> (THN, I, i, 5, pp. 13-14). A relação natural, por sua vez, seria o uso que fazemos do termo *relação* no que Hume chama de linguagem comum (ver THN, I, i, 5, p. 13).

Hume estabelece sete tipos diferentes de relação filosófica, sendo que dois deles se chamam *semelhança* e *causa e efeito*, sendo que ainda há as relações de *espaço* e *tempo*, que são a fonte de várias comparações, estando entre elas aquilo que é contíguo (ver THN, I, i, 5, pp. 14-15). O que se pode concluir a partir disso é que há três relações filosóficas que são também relações naturais. Deve haver algo, então, que distinga essas relações enquanto filosóficas ou naturais. Em outras palavras, é plausível que Hume tenha em mente duas definições da relação de *causa e efeito*, uma enquanto relação filosófica e outra enquanto relação natural.

Tendo isso em vista, não se pode argumentar que Hume defenda que todas as relações causais são naturais. Como Richards (1966, p. 155) observa, essa tese decorre da definição de Robinson de “ser natural” (*naturalness*), ou seja, ele concebe que a causalidade é essencialmente uma relação natural, o que implica que todas as relações causais são naturais. Este não é o caso. Nas relações naturais, os princípios de associação entre as ideias exercem papel essencial para a relação ser estabelecida como tal, o que não ocorre com as relações filosóficas, pois elas são independentes desses princípios. Considerando que para ser uma relação natural é exigido que o objeto ou evento seja observado, muitas das relações causais podem ser consideradas naturais e filosóficas, mas não é sempre esse o caso. Ele toca nesse ponto ao tratar da relação de semelhança. “Entretanto, apesar de a semelhança ser necessária para toda relação filosófica, não se segue que ela sempre produza uma conexão ou associação de ideias”<sup>243</sup> (THN, I, i, 5, p. 14). Este argumento poderia certamente ser aplicado à relação de causa e efeito. Assim, Hume está apontando que há uma diferença entre a causalidade enquanto relação filosófica e a causalidade enquanto relação natural.

<sup>242</sup> No original, em inglês, “[...] ‘tis only in philosophy, that we extend it to mean any particular subject of comparison, without a connecting principle”.

<sup>243</sup> No original, em inglês, “but tho’ resemblance be necessary to all philosophical relation, it does not follow, that it always produces a connexion or association of ideas”.

Considerando as falhas presentes na interpretação de Robinson, Richards (1966, pp. 156-161) apresenta uma explicação melhor para o problema. Richards concebe que a definição de causa como relação filosófica pretende estabelecer o que está pressuposto ao se dizer, por exemplo, que A causa B. A definição de causa como relação natural, por sua vez, pretende estabelecer o que é necessário para acreditar que A causa B, isto é, como a ideia de A se associa à ideia de B.

De modo a tornar sua explicação mais clara, Richards considera o caso das relações de semelhança e contiguidade, que, assim como a causalidade, são tanto relações filosóficas quanto naturais. Ele salienta que quando se alega que dois objetos têm uma relação natural de semelhança, não se alega que quando dois objetos têm a relação filosófica de semelhança as ideias dos dois objetos estão associadas. Antes, o que está sendo alegado é que as ideias dos objetos estão associadas devido a alguma(s) qualidade(s) que eles compartilham. O mesmo raciocínio se segue para o caso da contiguidade. Essa é uma relação natural quando as ideias dos dois objetos estão associadas devido à proximidade entre eles (ver RICHARDS, 1966, pp.157-158). Em ambos os casos a relação natural se caracteriza pela associação entre as ideias.

Passemos a considerar mais uma vez o que Hume compreende pela declaração de que “A causa B”. Essa declaração, segundo sua concepção, pode ser considerada como a junção de três outras declarações, a saber, “A e B são contíguos”, “A antecede B” e “todo objeto ou evento do tipo A é contíguo e precedente a um objeto ou evento do tipo B”. Richards (1966, p. 159) observa que não podemos saber se a terceira declaração é de fato o caso.

De qualquer forma, a tese de Richards é que a verdade da declaração “A causa B” depende da verdade das três declarações cuja junção corresponde a essa mesma. Sendo assim, a noção de *causa* contida nessa declaração corresponderia à primeira definição apresentada por Hume, isto é, corresponderia a uma relação filosófica. E quando poderia se falar de uma causa sendo uma relação natural? Este seria o caso quando alguém alegue que “A causa B”, de modo que “A e B são contíguos” e “A antecede B” são consideradas verdadeiras e, além disso, as ideias de A e B precisam estar associadas na mente, de modo à pessoa acreditar que “todo objeto ou evento do tipo A é contíguo e precedente a um objeto ou evento do tipo B”.

Poder-se-ia perguntar o que Hume pretende com essa distinção. Segundo Richards (1966, p. 160), “Hume está simplesmente enfatizando que, considerando que a indução é injustificável, o que queremos dizer por causalidade é diferente das razões pelas quais

afirmamos a causalidade”<sup>244</sup>. Como já foi apontado em outro momento, Hume estabelece como sendo essencial para a causalidade a anterioridade, a contiguidade e a conexão necessária. A conexão necessária, por sua vez, é fruto da conjunção constante dos objetos ou eventos, que produz, por sua vez, uma associação entre as ideias desses objetos ou eventos. A relação filosófica se limita a considerar a anterioridade, a contiguidade e a conjunção constante como condições de uma causa; enquanto que a relação natural se limita a considerar como condições de uma causa a anterioridade, a contiguidade e a expectativa de que elas ocorrerão em casos futuros.

Portanto, as definições apresentadas por Hume são de fato distintas, mas Robinson erra ao defender que todas as relações são filosóficas. Elas são filosóficas na medida em que não está em questão se elas produzem uma expectativa no que diz respeito aos casos futuros. São definições para o mesmo termo *causa*, mas uma limita-se a abarcar apenas o aspecto empírico da causalidade, enquanto a outra abarca o aspecto psicológico.

#### 2.4 O papel da causalidade na *Investigação*

Tendo sido apresentado a análise da causalidade de Hume no *Tratado*, resta analisá-la na *Investigação*. Já foi apresentado a redução do *Tratado* na *Investigação*. Apesar de vários pontos terem sido suprimidos, a análise da causalidade ainda é um ponto central para a *Investigação*<sup>245</sup>. Sendo assim, optamos por partir direto ao problema central do tema desta dissertação, apontando, na medida do possível, os momentos importantes da obra que não tocam diretamente na questão da causalidade mas que contribuem para sua compreensão.

Assim como no *Tratado*, a causalidade é mais discutida em uma seção específica da *Investigação*, mas dialogando com as seções anteriores. No *Tratado*, a causalidade é mais enfaticamente discutida na seção 14 da parte 3 do livro I. Na *Investigação*, a seção VII, que é dividida em duas partes, analogamente foca na questão. Analisemo-la, então.

---

<sup>244</sup> No original, em inglês, “Hume is simply pointing out that since induction is unjustifiable, what we mean by causation is different from the grounds upon which we assert causation”.

<sup>245</sup> Não vale a pena aqui apresentar a teoria do conhecimento exposta nesta obra, dado que seria uma tarefa demasiada exaustiva, tocando em pontos que seriam desnecessários para a compreensão da análise da causalidade.

### 2.4.1 A discussão acerca da causalidade

Na parte I da seção VII, introduz-se as dúvidas céticas sobre a origem da ideia de conexão necessária; e na parte II, é oferecida uma solução para essas dúvidas, apontando a origem da ideia como sendo uma impressão interna de um tipo especial.

Hume começa propondo explicar os termos *poder*, *força*, *energia* e *conexão necessária*<sup>246</sup>. O motivo é assim explicado por ele: “não há ideias, que ocorram na metafísica, mais obscuras e incertas do que aquelas de *poder*, *força*, *energia* ou *conexão necessária*, das quais é necessário tratarmos a todo momento em todas as nossas investigações”<sup>247</sup> (EHU, VII, i, p. 135, ênfase do autor). Hume parte do princípio estabelecido na seção II, que nada mais é do que o “princípio da cópia” apresentado no *Tratado*, ou seja, todas as nossas ideias nada mais são do que cópias de nossas impressões. A ideia de conexão necessária, sendo considerada uma noção fundamental, é examinada de modo a tentar encontrar sua impressão. Reafirma-se, então, a conclusão da seção IV, a saber, “[...] objetos externos, como eles aparecem aos nossos sentidos, não nos dão nenhuma ideia de poder ou conexão necessária pela operação deles em casos particulares [...]”<sup>248</sup> (EHU, VII, i, p. 137). Nenhuma percepção particular de objetos externos relacionados como causa e efeito pode revelar o poder causal responsável pelo efeito. Flew (1961, p. 108) aponta que a questão fundamental que Hume tenta defender é a seguinte: “se raciocinamos *a priori*, qualquer coisa pode parecer ser capaz de produzir qualquer coisa. [...] É apenas a experiência que [...] nos inibe de inferir a existência de um objeto a partir da existência do outro”<sup>249</sup> (EHU, XII, iii, p. 210).

Não se encontra, assim, segundo o autor, uma impressão de poder ou de conexão necessária. Nossa crença neste poder é fruto da experiência, de várias percepções de objetos ou eventos conjugados. Hume emprega três argumentos, duas vezes, para mostrar que nós não adquirimos, nem de nosso corpo, nem de nossa mente, a impressão em questão (ver EHU, VII, i, pp. 137-140).

<sup>246</sup> É interessante notar que a lista de termos apresentada na *Investigação* é menor que a presente no *Tratado*. Como já foi apresentado, nesta última obra, os termos apresentados são *eficácia*, *ação*, *poder*, *força*, *energia*, *necessidade*, *conexão* e *qualidade produtiva*. Ver THN, I, iii, 14, p. 157.

<sup>247</sup> No original, em inglês, “there are no ideas, which occur in metaphysics, more obscure and uncertain, than those of *power*, *force*, *energy*, or *necessary connexion*, of which it is every moment necessary for us to treat in all our disquisitions”.

<sup>248</sup> No original, em inglês, “[...] external objects, as they appear to the senses, give us no idea of power or necessary connexion, by their operation in particular instances [...]”.

<sup>249</sup> No original, em inglês, “If we reason *a priori*, any thing may appear able to produce any thing. [...] It is only experience, which [...] enables us to infer the existence of one object from that of another”.

Os motivos que Hume nos apresenta para não termos ciência do poder que temos sobre nosso corpo são os seguintes. Primeiro, se tivéssemos ciência deste poder, saberíamos como ele opera e, assim, como a alma e o corpo estão relacionados. Segundo, se estivéssemos familiarizados com o poder pelo qual a vontade opera, saberíamos por que a vontade pode mover, por exemplo, os dedos, mas não o coração. Em outras palavras, o conhecimento do poder pelo qual a vontade opera nos tornaria cientes dos limites da influência desse poder, sem precisar sequer da experiência para adquiri-lo. Não sendo esse o caso, resta-nos apenas a experiência para compreender essa relação, sendo ela insuficiente para tanto. “[...] A experiência apenas nos ensina como um evento constantemente segue outro, sem nos instruir sobre a conexão secreta que os mantém ligados ou os torna inseparáveis”<sup>250</sup> (EHU, VII, i, p. 138). Terceiro, considerando que o efeito imediato de desejar é mover os músculos, nervos e espíritos animais, então o que a mente deseja não é o evento que ela imediatamente causa. Como não estamos cientes disso, não podemos estar cientes do poder pelo qual realizamos uma determinada ação. “Que o movimento deles [dos membros] segue o comando da vontade é uma questão da experiência comum, como outros eventos naturais. Mas o poder ou energia que produz esse efeito, como aquele em outros eventos naturais, é desconhecido e inconcebível”<sup>251</sup> (EHU, VII, i, p. 139). Conclui-se, então, que não temos nenhuma impressão interna de poder a serviço das ações corporais.

Os mesmos argumentos mostram que não estamos cientes de nenhum poder quando produzimos uma nova ideia na mente. Primeiro, conhecer um poder é conhecer a causa, o efeito e a relação que há entre eles, mas nós não conhecemos a natureza da alma, nem a da ideia, nem o poder da primeira para produzir a segunda. “Nós apenas sentimos o evento, a saber, a existência de uma ideia, conseqüente a um comando da vontade. Mas a maneira como essa operação é realizada, o poder pelo qual ela é produzida, está completamente além de nossa compreensão”<sup>252</sup> (EHU, VII, i, p. 140). Segundo, o poder da mente sobre si mesma tem limites, mas não sabemos, seja pela razão ou pela familiaridade, por que esses limites são como são. Terceiro, o poder da mente sobre si mesma varia de acordo com as circunstâncias. Nós não conseguimos explicar por que essas variações são como são. Nós só podemos supor que deve haver um processo que explique as variações, sendo que este processo, estando além

<sup>250</sup> No original, em inglês, “[...] experience only teaches us, how one event constantly follows another; without instructing us in the secret connexion, which binds them together, and renders them inseparable”.

<sup>251</sup> No original, em inglês, “that their motion follows the command of the will is a matter of common experience, like other natural events: But the power or energy by which this is effected, like that in other natural events, is unknown and inconceivable”.

<sup>252</sup> No original, em inglês, “we only feel the event, namely, the existence of an idea, consequent to a command of the will: But the manner, in which this operation is performed; the power, by which it is produced; is entirely beyond our comprehension”.

do alcance de nossas percepções, deixa o poder real da vontade fora de nosso alcance. Então, nós não percebemos o poder ou a energia pela qual a vontade age. “Longe de estarmos consciente dessa energia na vontade, é preciso certa experiência, como aquela que possuímos, para nos convencer de que tais efeitos extraordinários resultam de um simples ato de volição”<sup>253</sup> (EHU, VII, i, p. 140). O que esses argumentos mostram é que a vontade também está sujeita à regra de que da mera ocorrência de A não se pode legitimamente inferir que se deve seguir B como efeito.

No final da parte I da seção VII, Hume desenvolve brevemente as consequências de sua tese para o ocasionalismo de Malebranche e outros cartesianos, e para certas concepções equivocadas na filosofia da ciência<sup>254</sup>. Os argumentos de Hume mostram que nós não descobrimos, nem podemos, seja nas coisas ao nosso redor, seja em nós mesmos, nenhuma conexão necessária entre as causas e seus efeitos. Mas disso não se segue que causas não possam ser descobertas, seja pelos cientistas ou pelo vulgo, ou que essas causas não possam ser genuinamente verdadeiras. “Nunca foi a intenção de Sir ISAAC NEWTON destituir as causas segundas de toda sua força ou energia, embora alguns de seus seguidores tenham se esforçado para estabelecer essa teoria valendo-se de sua autoridade”<sup>255</sup> (EHU, VII, i, p. 143, ênfase do autor). Como essa observação é feita no contexto particular da refutação do ocasionalismo, entende-se por que a escolha de “segundas” [*second*] como adjetivo. No que diz respeito a essa passagem, Flew (1961, p. 115) faz a seguinte observação:

Pode não ter sido a intenção de Sir Isaac Newton, enquanto estava envolvido trabalhando diariamente com física, destituir o que comumente contaria como as causas de toda força e energia. Em todo caso, em seus momentos metafísicos, até ele – para não falar das outras figuras em destaque da nova filosofia – estava inclinado a desejar algo mais. Ele parecia, então, querer causas de um tipo diferente, causas “verdadeiras” ou “adequadas” ou “últimas”<sup>256</sup>.

<sup>253</sup> No original, em inglês, “so far from being conscious of this energy in the will, it requires as certain experience, as that of which we are possessed, to convince us, that such extraordinary effects do ever result from a simple act of volition”.

<sup>254</sup> As consequências da tese de Hume, assim como outras críticas deste, para o ocasionalismo de Malebranche são examinadas pormenorizadamente no capítulo 3 desta dissertação.

<sup>255</sup> No original, em inglês, “It was never the meaning of Sir ISAAC NEWTON to rob second causes of all force or energy; though some of his followers have endeavoured to establish that theory upon his authority”.

<sup>256</sup> No original, em inglês, “it may not have been the meaning of Sir Isaac Newton, while he was engaged in the workaday business of physics, to rob what would ordinarily count as causes of all force and energy. Nevertheless, in his metaphysical moments, even he – to say nothing of other leading figures of the new philosophy – was still inclined to hanker after something more. He seems then to want causes of a different kind, ‘true’ or ‘adequate’ or ‘ultimate’ causes”.

Se pudesse saber qual é a natureza essencial das coisas, talvez pudesse descobrir por que elas se comportam de tal maneira. Entretanto, deve-se ter em vista que:

A dúvida cética apresentada na parte I não é a de que não há poderes na natureza, mas que nós não os percebemos diretamente. Nossa ideia de poder não surge de qualquer impressão de poder em qualquer percepção *singular*, seja de corpos externos, seja de atos internos da volição<sup>257</sup> (BUCKLE, 2004, p. 200, ênfase do autor).

A exposição até aqui abordou o conteúdo da primeira parte da seção VII. Logo no início da parte II, Hume afirma que:

Todos os eventos parecem completamente soltos e separados. Um evento segue o outro, mas nós nunca conseguimos observar nenhum laço entre eles. Eles parecem estar *conjugados*, mas nunca *conectados*. E como nós nunca podemos ter nenhuma ideia de algo que nunca apareceu ao nosso sentido externo ou ao sentimento interno, a conclusão necessária *parece* ser que não temos nenhuma ideia de conexão ou poder e que essas palavras são absolutamente sem sentido quando empregadas em raciocínios filosóficos ou na vida comum<sup>258</sup> (EHU, VII, ii, p. 144, ênfase o autor).

Hume não aceita a conclusão de que nossa ideia de poder não possua fundamentação. Ele aponta, então, para um meio de evitar essa conclusão. Se as palavras não podem ser anexadas a uma ideia legítima por uma impressão de sentido externo, talvez haja algum sentimento interno para gerar uma ideia adequada. O seu raciocínio é o de que, quando somos confrontados com casos particulares, não conseguimos estabelecer que um objeto é a causa e o outro o efeito, mas o mesmo não ocorre quando se trata de casos repetidos.

[...] Quando uma espécie particular de evento esteve sempre conjugada em todos os casos com outra, nós não temos mais nenhum escrúpulo de prever um a partir da aparição do outro, e de empregar aquele raciocínio, o único que pode nos certificar

<sup>257</sup> No original, em inglês, “the sceptical doubt expressed in Part I is not that there are no powers in nature, but that we do not directly perceive them. Our idea of power does not arise from any impression of power in any *singular* perception, whether of external bodies or of internal acts of volition”.

<sup>258</sup> No original, em inglês, “all events seem entirely loose and separate. One event follows another; but we never can observe any tie between them. They seem *conjoined*, but never *connected*. And as we can have no idea of any thing, which never appeared to our outward sense or inward sentiment, the necessary conclusion *seems* to be, that we have no idea of connexion or power at all, and that these words are absolutely without any meaning, when employed either in philosophical reasonings, or common life”.

acerca de questões de fato ou existência. Chamamos, então, um objeto *Causa*; o outro, *Efeito*<sup>259</sup> (EHU, VII, ii, p. 144, ênfase do autor).

Assim as dificuldades desaparecem, segundo Hume, porque fazemos uma suposição acerca de como o mundo deve ser. Nós passamos a aceitar que há uma conexão entre os dois eventos, que o primeiro tem o poder de produzir o segundo.

Nós supomos que há alguma conexão entre eles, algum poder em um pelo qual infalivelmente este produz o outro e opera com a maior certeza e a mais forte necessidade. Parece, então, que esta ideia de conexão necessária entre os eventos surge de um número de casos similares da conjunção constante desses eventos que ocorrem [...]<sup>260</sup> (EHU, VII, ii, pp. 144-145).

Na seção IV, parte II, é argumentado que a repetição de eventos não revela nada de novo sobre a relação entre os eventos (ver EHU, IV, ii, pp. 116-117). Na seção V, parte I, é apontado a propensão da mente de fazer conexões habituais (ver EHU, V, i, pp. 120-121). Tendo em vista essas duas concepções, o raciocínio que Hume desenvolve na seção VII o leva à seguinte conclusão:

[...] Após uma repetição de casos similares, a mente é levada pelo hábito, com a aparição de um evento, a esperar seu acompanhante usual e a acreditar que ele existirá. Esta conexão que, portanto, nós *sentimos* na mente, esta transição habitual da imaginação de um objeto ao seu acompanhante usual é o sentimento ou a impressão da qual formamos a ideia de poder ou conexão necessária<sup>261</sup> (EHU, VII, ii, p. 145, ênfase do autor).

---

<sup>259</sup> No original, em inglês, “[...] when one particular species of event has always, in all instances, been conjoined with another, we make no longer any scruple of foretelling one upon the appearance of the other, and of employing that reasoning, which can alone assure us of any matter of fact or existence. We then call the one object, *Cause*; the other, *Effect*”.

<sup>260</sup> No original, em inglês, “we suppose, that there is some connexion between them; some power in the one, by which it infallibly produces the other, and operates with the greatest certainty and strongest necessity. It appears, then, that this idea of a necessary connexion among events arises from a number of similar instances, which occur, of the constant conjunction of these events [...]”.

<sup>261</sup> No original, em inglês, “[...] after a repetition of similar instances, the mind is carried by habit, upon the appearance of one event, to expect its usual attendant, and to believe, that it will exist. This connexion, therefore, which we *feel* in the mind, this customary transition of the imagination from one object to its usual attendant, is the sentiment or impression, from which we form the idea of power or necessary connexion. Nothing farther is in the case”.

É encontrada, então, a impressão da qual a ideia resulta. A impressão não é fruto direto das impressões dos objetos aos quais a ideia está anexada. A ideia de conexão necessária deriva de uma impressão que é distinta das percepções dos próprios objetos.

A ideia de causa – de poder ou conexão necessária – é uma ideia gerada *através* da experiência do mundo ao nosso redor, mas ela é especificamente derivada *de* uma impressão que reflete [...] as tendências instintivas da própria mente humana. A ideia de conexão necessária surge em resposta à ordenação observada do mundo [...] <sup>262</sup> (BUCKLE, 2004, p. 202, ênfase do autor).

Essa ordenação faz com que concluamos que há poderes causais. Nós fazemos uma conexão entre os objetos, considerando um como causa e o outro como efeito.

Apesar da ideia de conexão necessária ser fundamental para nosso raciocínio, ela é fundamentada em uma associação habitual. “Tal é a natureza do costume, que, onde ele é mais forte, não apenas acoberta nossa ignorância natural, mas até mesmo se oculta, e parece não tomar lugar, meramente porque é encontrado no mais alto grau” <sup>263</sup> (EHU, IV, i, p. 110). Em todos os raciocínios factuais que vão além das percepções sensitivas, a mente humana é dependente de uma tendência instintiva e também equivocada acerca da natureza de suas operações.

Na primeira parte da seção VII, segundo Flew (1961, p. 118), Hume estava preocupado com a necessidade lógica. Tendo mostrado que não pode haver conexões necessárias lógicas entre eventos, ele procurou e encontrou a origem da ideia nas associações psicológicas provenientes do hábito, gerando um tipo especial de impressão. “A explicação positiva da ideia de conexão necessária pareceu a Hume representar tanto um triunfo como uma justificação para o programa ambicioso de atacar o capital da natureza humana” <sup>264</sup> (FLEW, 1961, pp. 118-119). Isso considerando que os princípios de associação são as únicas ligações de nossos pensamentos.

Tendo em vista que Hume defendeu que “esta conexão [...] que nós *sentimos* na mente [...] é o sentimento ou impressão a partir da qual formamos a ideia de poder ou conexão

<sup>262</sup> No original em inglês, “the idea of cause—of power or necessary connection—is an idea generated *through* experience of the world around us, but it is specifically derived *from* an impression that reflects [...] the instinctive tendencies of the human mind itself. The idea of necessary connection arises in response to the observed orderliness of the world [...]”.

<sup>263</sup> No original, em inglês, “such is the influence of custom, that, where it is strongest, it not only covers our natural ignorance, but even conceals itself, and seems not to take place, merely because it is found in the highest degree”.

<sup>264</sup> No original, em inglês, “his positive account of the idea of necessary connection seemed to Hume to represent both a triumph and a justification for the ambitious programme to storm the capital of human nature”.

necessária”, ele procede de modo a oferecer duas definições de *causa*. Analisemos, então, as duas definições presentes na *Investigação*.

#### 2.4.2 As duas definições de *causa*

As duas definições são assim apresentadas na *Investigação*:

Objetos similares estão sempre conjugados com objetos similares. Disto nós temos experiência. Adequadamente a esta experiência, portanto, podemos definir uma causa como sendo *um objeto seguido por outro, tal que todos os objetos similares ao primeiro são seguidos por objetos similares ao segundo*. Ou, em outras palavras, *tal que, se o primeiro objeto não existisse, o segundo nunca teria existido*. A aparição de uma causa sempre leva a mente, através de uma transição habitual, à ideia do efeito. Disto nós também temos experiência. Nós podemos, portanto, adequadamente a essa experiência, formar outra definição de *causa*, e chamá-la de *um objeto seguido por outro, e cuja aparição sempre leva o pensamento àquele outro*<sup>265</sup> (EHU, VII, ii, p. 146, ênfase do autor).

As duas definições são alternativas. “Podemos considerar a relação de causa e efeito sob qualquer dessas duas perspectivas [...]”<sup>266</sup> (EHU, VII, ii, p. 146). Segundo Flew (1961, p. 120), a fundamentação da distinção é explicada no *Tratado*: elas “[...] apresentam aspectos diferentes do mesmo objetos, fazendo com que o consideremos, seja como uma relação *filosófica*, seja como uma relação *natural*” (THN, I, iii, 14, p. 170, ênfase do autor). Já foi abordada a diferença entre as duas relações na seção 2.3.2.

Flew (1961, pp. 121-134) aponta quatro aspectos intrigantes acerca das definições de *causa* na *Investigação* comparadas com as definições do *Tratado*. O primeiro, segundo Flew (1961, p.121), é o de que Hume propõe alternativas que, segundo Flew, ele “reconhece” como não sendo equivalentes.

[...] Ainda há vários problemas que surgem das definições. [...] Alguns críticos atacaram veementemente as explicações de Hume para a origem da ideia de conexão

<sup>265</sup> No original, em inglês, “similar objects are always conjoined with similar. Of this we have experience. Suitably to this experience, therefore, we may define a causet to be *an object, followed by another, and where all the objects, similar to the first, are followed by objects similar to the second*. Or in other words, *where, if the first object had not been, the second never had existed*. The appearance of a cause always conveys the mind, by a customary transition, to the idea of the effect. Of this also we have experience. We may, therefore, suitably to this experience, form another definition of *cause*; and call it, *an object followed by another, and whose appearance always conveys the thought to that other*”.

<sup>266</sup> No original, em inglês, “We may consider the relation of cause and effect in either of these two lights [...]”.

necessária. Elas são equivocadamente apresentadas, ou estão supostamente entrelaçadas em uma circularidade inescapável<sup>267</sup> (FLEW, 1961, p. 121)<sup>268</sup>.

Além disso, ele destaca que em suas definições não se faz referência à necessidade. Como foi apresentado anteriormente, a seção VII da *Investigação* tem como objetivo apontar qual é a origem da ideia de conexão necessária. Tendo-a encontrado, Flew defende que deveria haver nas definições menções tanto à conjunção constante quanto à necessidade. A seguinte passagem do *Tratado* parece dar suporte à tese de Flew: “de acordo com minhas definições, a necessidade é parte essencial da causalidade [...]”<sup>269</sup> (THN, II, iii, 1, p. 407). Porém, nem nas definições presentes no *Tratado* nem nas presentes na *Investigação* encontra-se a palavra *necessidade*.

Flew apresenta a seguinte explicação para a ausência do termo: “Hume quer evitar dizer que a causalidade não é nada senão conjunção constante, enquanto nega que haja qualquer conexão (logicamente) necessária entre um evento causa C e seu evento efeito E”<sup>270</sup> (FLEW, 1961, p.123). Sua concepção é a de que os princípios estabelecidos por Hume não possibilitam que ele insira o outro fator além da conjunção constante. Caso fizesse isso, Hume se afastaria de seus princípios. Flew (1961, p. 124) defende que “[...] tal afastamento indica alguma atenção intuitiva da insustentabilidade da posição que eles [os princípios de Hume] requeriam que ele tomasse”<sup>271</sup>. Flew continua seu raciocínio até concluir que não seria plausível sugerir que a *necessidade* encontrada faz parte do significado de, por exemplo, *A é a causa de B*, pois negar que em um dado caso não se encontra essa *necessidade* não é negar que *A é a causa de B*.

O segundo aspecto das definições é que aquelas presentes na *Investigação* não contêm referência à contiguidade no espaço. No *Tratado* Hume escreve:

Eu percebo, em primeiro lugar, que quaisquer objetos que são considerados causas ou efeitos são *contíguos*; e que nada pode operar em um momento ou lugar afastados, por menor que seja, do momento e lugar de sua própria existência. Embora objetos distantes possam algumas vezes parecer produtivos um para o outro,

<sup>267</sup> No original, em inglês, “[...] there are still several points which arise from these definitions. [...] some eminent critics have made heavy weather of Hume’s accounts of the origin of the idea of necessary connection. It is misrepresented, or it is supposed to be entangled in an inescapable circularity”.

<sup>268</sup> Flew expõe em sua obra algumas das críticas às definições de Hume. Ver FLEW, 1961, pp. 121-122.

<sup>269</sup> No original, em inglês, “according to my definitions, necessity makes an essential part of causation [...]”.

<sup>270</sup> No original, em inglês, “Hume wants to avoid saying that causation is nothing but constant conjunction, while denying that there is any (logically) necessary connection between a cause event C and its effect event E”.

<sup>271</sup> No original, em inglês, “[...] such a departure indicates some intuitive awareness of the untenability of the position which they required him to take”.

eles são comumente encontrados, sob exame, ligados por uma cadeia de causas, que são contíguas entre si, e em relação aos objetos distantes. E quando, em um caso particular, não somos capazes de descobrir essa conexão, ainda assim presumimos que ela existe. Podemos, portanto, considerar a relação de CONTIGUIDADE como sendo essencial à de causalidade [...]”<sup>272</sup> (THN, I, iii, 2, p. 75, ênfase do autor).

Trata-se de uma observação importante. Ela mostra que Hume deve ter percebido que certas causas e efeitos não podem ser espacialmente contíguos, considerando que há casos onde características relativas ao espaço não estão envolvidas. No próprio *Tratado* ele expôs um exemplo: “uma reflexão moral não pode ser posicionada do lado direito ou esquerdo de uma paixão [...]”<sup>273</sup> (THN, I, iv, 5, p. 236). Flew (1961, p. 125) sugere que Hume “[...] deve ter percebido o preço que teria que pagar por esta manobra; que coisas que coloquialmente são chamadas causas e efeitos se tornariam constitucionalmente incapazes de se manter em quaisquer relações causais”<sup>274</sup>. Em outras palavras, inserir na definição de *causa* um requisito de contiguidade no espaço implica em restringir consideravelmente o conjunto de todos os casos de relações causais, por assim dizer.

O terceiro ponto a se observar acerca das definições é que Hume ainda está insistindo no quesito da anterioridade temporal das causas em relação aos seus efeitos: a causa é “[...] *um objeto seguido por outro* [...]”. No *Tratado* ele considera a possibilidade de uma causa poder ser também simultânea ao seu efeito, mas a nega em seguida. “Pois se uma causa fosse co-temporal ao seu efeito, e este efeito com *seu* efeito, e assim por diante, está claro que não haveria algo tal como sucessão, e todos os objetos devem ser coexistentes”<sup>275</sup> (THN, I, iii, 2, p. 76). Essa questão não é tocada na *Investigação*. Hume também não se pergunta se é possível uma causa suceder seu efeito, em nenhuma de suas obras. Aparentemente, não há motivos para ele considerar esse caso, dado que um efeito preceder sua causa seria absurdo. Contudo, Flew (1961, p. 126) sugere que não seria absurdo perguntar se seria possível

---

<sup>272</sup> No original, em inglês, “I find in the first place, that whatever objects are consider’d as causes or effects, are *contiguous*; and that nothing can operate in a time or place, which is ever so little remov’d from those of its existence. Tho’ distant objects may sometimes seem productive of each other, they are commonly found upon examination to be link’d by a chain of causes, which are contiguous among themselves, and to the distant objects; and when in any particular instance we cannot discover this connexion, we still presume it to exist. We may therefore consider the relation of CONTIGUITY as essential to that of causation [...]”.

<sup>273</sup> No original, em inglês, “a moral reflection cannot be plac’d on the right or on the left hand of a passion [...]”.

<sup>274</sup> No original, em inglês, “[...] must have come to realize the price which would have to be paid for this manoeuvre; that certain things colloquially called causes and effects would become constitutionally incapable of standing in any causal relations at all”.

<sup>275</sup> No original, em inglês, “for if one cause were co-temporary with its effect, and this effect with its effect, and so on, ‘tis plain there wou’d be no such thing as succession, and all objects must be co-existent”.

desenvolver um conceito de *quase-causa*, isto é, uma *causa* em todos os aspectos, exceto que uma quase-causa sempre segue seu quase-efeito.

Hume não se ocupou desta questão, mas a partir daquilo que foi estabelecido na *Investigação*, Flew sugere que se pode apresentar razões para não ser possível desenvolver a noção de quase-causa. Para tanto, ele considera a seguinte passagem: “a única utilidade imediata de todas as ciências é nos ensinar como controlar e regular futuros eventos pelas suas causas”<sup>276</sup> (EHU, VII, ii, p. 145). Com essa passagem, Flew pretende destacar que são as causas que fazem, produzem, suscitam acontecimentos. “Causas acarretam as coisas”<sup>277</sup> (FLEW, 1961, p. 127). Se podemos “controlar e regular futuros eventos pelas suas causas”, então podemos concebê-las como mecanismos para realizar ou não um efeito.

O que se segue disso é que a noção de quase-causa não pode ser mantida. Um quase-efeito deve acontecer antes de sua quase-causa, mas dado que a causa seria responsável por produzir o efeito, a causa não poderia modificar aquilo que já ocorreu. Uma vez que algo aconteceu, deve ser tarde demais para alterá-lo, pois o passado é inalterável. Não apenas alterá-lo é impossível, como também não faz sentido sequer sugerir que isso possa ser feito.

O quarto ponto a se notar nas definições diz respeito à primeira definição. Percebe-se que a definição possui duas cláusulas. Flew aponta, seguindo Selby-Bigge, que “[...] a segunda cláusula ‘difícilmente pode ser considerada como uma paráfrase da definição principal’”<sup>278</sup> (FLEW, 1961, pp. 129-130), como Hume aparenta nos levar a entender, sendo que o mesmo não ocorre nas definições do *Tratado*. A segunda cláusula, em uma primeira leitura, causa certa perplexidade: “se o primeiro não existisse, o segundo nunca teria existido”. Essa cláusula da definição não parece significar o mesmo que a primeira. O segundo objeto poderia ocorrer por motivos independentes do primeiro. A primeira cláusula apresenta uma definição somente em termos de sucessão temporal e conjunção constante. Ela equivale a dizer que A é a causa de B se, e somente se, todos os A’s são seguidos de B’s. A segunda cláusula, por sua vez, equivale a dizer que A causa B se, e somente se, A precede B, e tomando que se A não existisse, B não teria existido.

Flew observa que a segunda cláusula é um “condicional subjuntivo”, ou contrafactual. Dito isso, ele alega que “[...] condicionais subjuntivos não podem validamente ser deduzidos de declarações de mera conjunção constante. As duas cláusulas oferecidas por Hume como

<sup>276</sup> No original, em inglês, “the only immediate utility of all sciences, is to teach us, how to controul and regulate future events by their causes”.

<sup>277</sup> No original, em inglês, “causes bring things about”.

<sup>278</sup> No original, em inglês, “[...] the second clause ‘can hardly be regarded as a paraphrase... of the main definition’”.

formulações alternativas não são [...] equivalentes”<sup>279</sup> (FLEW, 1961, p. 131). Para dar suporte ao seu argumento, ele expõe o famoso exemplo dos dois relógios de pêndulo. Suponha-se que há dois relógios mecanicamente ideais posicionados lado a lado. O primeiro está um segundo adiantado em relação ao outro. O estado do pêndulo do primeiro relógio será seguido por um estado similar do pêndulo do segundo relógio. Então, todo estado específico do pêndulo do primeiro relógio será constantemente conjugado e sucedido por um estado semelhante do pêndulo do segundo relógio. Flew observa que, caso o movimento do pêndulo do primeiro relógio não tivesse ocorrido, não seria possível deduzir a partir do estado do pêndulo do primeiro relógio que o estado do segundo relógio não teria existido. Seguindo esse raciocínio, Flew (1961, p. 131) afirma que “o exemplo acarreta simultaneamente que os condicionais subjuntivos não podem ser deduzidos de declarações apenas de conjunção constante e que a segunda cláusula da primeira definição de Hume não pode ser deduzida mesmo da primeira cláusula como um todo”<sup>280</sup>. Considerando que as cláusulas da primeira definição não podem ser reduzidas uma à outra, Flew conclui que “a análise deve estar pelo menos incompleta”<sup>281</sup> (FLEW, 1961, p. 132).

As observações de Flew são interessantes, mas algumas parecem equivocadas, mais precisamente, o primeiro e quarto pontos. Para entender melhor os equívocos de Flew, é preciso antes voltar à teoria das ideias de Hume.

Segundo a teoria das ideias de Hume, as ideias variam quanto à vivacidade. “[...] Nós podemos dividir todas as percepções da mente em duas classes ou espécies, que são distinguidas por seus diferentes graus de força e vivacidade. As menos fortes e vivazes são comumente denominadas PENSAMENTOS ou IDEIAS”<sup>282</sup> (EHU, II, p. 96, ênfase do autor). A análise de nossas percepções mostra que as impressões das quais nossas ideias surgem são todas perceptíveis. Algumas são produtos da influência da natureza humana sobre nossas percepções. Sendo assim, pode-se dizer que há ideias que são inadequadas. São inadequadas no seguinte sentido: “elas são ideias no sentido de conteúdos mentais rastreáveis às impressões, mas não são totalmente *reduzíveis* às impressões, e assim são manifestamente

<sup>279</sup> No original, em inglês, “[...] subjunctive conditionals cannot validly be deduced from statements of mere conjunction. The two clauses offered by Hume as alternative formulations are [...] not equivalent”.

<sup>280</sup> No original, em inglês, “the example thus brings out simultaneously both that subjunctive conditionals cannot be deduced from assertions only of constant conjunction and that the second clause of Hume’s first definition cannot be deduced even from the first clause as a whole”.

<sup>281</sup> No original, em inglês, “[...] that analysis must be at the very least incomplete”.

<sup>282</sup> No original, em inglês, “[...] we may divide all the perceptions of the mind into two classes or species, which are distinguished by their different degrees of force and vivacity. The less forcible and lively are commonly denominated THOUGHTS or IDEAS”.

incompletas ou, de outra forma, de estoque inferior”<sup>283</sup> (BUCKLE, 2004, p. 205, ênfase do autor). A ideia de conexão necessária seria um exemplo de ideia inadequada.

A investigação da ideia de conexão necessária acaba por nos mostrar a inadequação dela, mas mostra também sua importância para nós. Ela surge através de um processo fundamental da natureza humana. O hábito resulta dos processos da imaginação que atuam em nossas percepções, organizando-as de modo a produzir uma concepção que dialoga com os acontecimentos do mundo. Buckle observa que “o ceticismo chega, então, a um ponto de vista ‘durável e útil’, mesmo que confine drasticamente o alcance de nossas percepções e insista nos limites profundos de nossa racionalidade”<sup>284</sup> (BUCKLE, 2004, p. 206).

A rigidez desses limites se torna presente nas definições apresentadas por Hume. Buckle apresenta a seguinte razão para explicar essa presença:

Uma definição, ao fixar o(s) referente(s) da ideia, não pode escapar dos limites descobertos na investigação; ela não pode senão reproduzi-las fielmente. [...] [Porque] uma definição de qualquer existência real pode reconhecer apenas as impressões originais, não a substância ou as qualidades reais que realçam-nas<sup>285</sup> (BUCKLE, 2004, p. 206).

Seguindo Buckle, podemos dizer que uma definição está, portanto, limitada à adequação da ideia em questão. Ideias que não são adequadas à realidade que elas representam resultarão em definições onde a inadequação é preservada. Disso infere-se que uma definição não resolverá as dificuldades encontradas para explicar as relações de nossas ideias com o mundo. Como uma definição conecta uma ideia à sua impressão original, ela só será satisfatória no quesito de especificar a natureza daquilo que a ideia representa na medida em que pudermos nos assegurar de que a ideia em questão representa adequadamente este algo em questão. Se não for o caso, então a definição apresentará uma “lacuna”, algo que impedirá de identificar adequadamente o conteúdo da ideia e aquilo que ela representa.

Buckle (2004, p. 207) apresenta dois motivos para o problema estar relacionado à ideia de conexão necessária. Primeiro, a ideia de conexão necessária não pode ser definida assim como as ideias de objetos externos, físicos, dado que a conexão necessária é uma

<sup>283</sup> No original, em inglês, “they are ideas, in the sense of mental contents traceable to impressions; but they are not wholly *reducible* to impressions, and so are manifestly incomplete or of otherwise inferior stock”.

<sup>284</sup> No original, em inglês, “scepticism thus arrives at a viewpoint that is ‘durable and useful’ [...], and does so even though it drastically confines the reach of our perceptions, and insists on profound limits to our rationality”.

<sup>285</sup> No original, em inglês, “a definition, by fixing the referent(s) of the idea, cannot escape the limitations discovered in the investigation; it cannot but faithfully reproduce them. [...] a definition of any real existence can pick out only the originating impressions, not the substance or real qualities that underlie them”.

sensação subjetiva, sendo possível defini-la apenas para alguém que já teve contato com tal sensação. Segundo, a impressão da ideia de conexão necessária provém de uma relação entre objetos perceptíveis. Existem relações que podem ser definidas através de meios tangíveis, como posições e proporções físicas, mas este não é caso da conexão necessária. A definição desta pode apenas apontar para as relações perceptíveis das quais a ideia surge, mas ela não se refere estritamente à conexão.

Oferecer uma definição deste modo permite a cada indivíduo aprender a fixar o nome à ideia correspondente – considerando, é claro, que, assim como no caso da crença, os fenômenos internos relevantes possam ser identificados – e assim a definição serve a um propósito prático. No entanto, a definição [...] pode fazer não mais do que conectar a ideia ou às circunstâncias externas que a geram [...] ou à tendência real da natureza humana pela qual é produzida [...] <sup>286</sup> (BUCKLE, 2004, p. 207).

Tendo em vista essas duas razões apresentadas por Buckle, demonstrando essa falha da definição em fazer referência aos poderes reais no mundo, a definição da conexão deve ser imperfeita. Ela falha em apontar qual é a característica real.

Este aspecto é enfatizado por Hume ao se introduzir as duas definições de causa. “[...] Tão imperfeitas são as ideias que nós formamos no que diz respeito a ela [a relação de causa e efeito], que é impossível dar qualquer definição adequada de *causa*, exceto o que é obtido de algo estranho e externo a ela” <sup>287</sup> (EHU, VII, ii, pp.145-146, ênfase do autor). Então, não é o caso que Hume reconheça as definições apresentadas como não sendo equivalentes, como alega Flew. É devido à imperfeição de uma definição de necessidade que há duas maneiras de definir. A proposta de Buckle (2004, pp. 208-209) parece estar mais de acordo com as definições. Esta é a seguinte: tendo em vista o processo pelo qual a ideia de conexão necessária surge, então podemos definir a ideia seja ao focar somente nas observações dos eventos conjugados, o que equivaleria à primeira definição; ou ao focar no que foi produzido pelos mecanismos da natureza humana, ou seja, a expectativa ou hábito, o que equivaleria à segunda definição.

<sup>286</sup> No original, em inglês, “offering a definition in that way does enable each individual to learn to fix the name to the corresponding idea—provided, of course, that, as in the case of belief, the relevant internal phenomena can be identified— and so the definition does serve a practical purpose. Nevertheless, the definition [...] can do no more than connect the idea either to the external circumstances that generate it [...] or to the actual tendency of human nature by which it is produced [...]”.

<sup>287</sup> No original, em inglês, “[...] so imperfect are the ideas which we form concerning it, that it is impossible to give any just definition of *cause*, except what is drawn from something extraneous and foreign to it”.

Ambas as definições estabelecem que há uma conexão entre a ideia e a impressão da qual a ideia resulta. As definições são, nesse sentido, apropriadas, ou seja, elas satisfazem a teoria das ideias de Hume. Por outro lado, elas não identificam aquele fator real que caracteriza uma causa. Ao invés disso, elas apontam para outras circunstâncias, relacionadas sim com a causa, não obstante externas a ela.

A ideia de conexão necessária [...] origina de uma impressão. Esta impressão é um produto dos princípios habituais da natureza humana quando confrontada com um mundo cujos poderes ela não consegue discernir. A definição [...] nos mostra possuir – e a possuir necessariamente – uma ideia que [...] não reflete a natureza do mundo<sup>288</sup> (BUCKLE, 2004, p. 209).

Então, a observação de Flew de que a ausência de qualquer referência à conexão necessária nas definições seja uma falha de Hume perde seu valor. As definições mostram não algo real sobre o mundo, mas sim uma falha central da natureza humana, sua incapacidade de desvendar certos fatores ocultos da natureza. A natureza real do mundo, os poderes por trás dos fenômenos dele, não pode ser apreendida por nós. Após apresentar as definições, Hume afirma que “nós não temos nenhuma ideia desta conexão, nem mesmo qualquer noção distinta do que nós desejamos conhecer, quando tentamos elaborar uma definição dela”<sup>289</sup> (EHU, VII, ii, p. 146).

Se as definições não podem apresentar aquele fator que faz de uma causa uma causa, por que somos levados a crer que há conexões necessárias? Porque a uniformidade da natureza acarreta essa crença. A uniformidade dos casos onde percebemos a relação causal faz com que acreditemos em poderes causais. A crença surge mesmo que os casos responsáveis por esse surgimento não passem de regularidades da experiência, mesmo que não sejamos capazes de descobrir quais são os poderes causais. “Hume acredita em poderes causais pelo mesmo motivo que acredita no próprio mundo real: é uma crença natural, uma crença necessariamente gerada em seres como nós pelas regularidades da experiência”<sup>290</sup> (BUCKLE,

<sup>288</sup> No original, em inglês, “the idea of necessary connection [...] originates in an impression. This impression is a product of the customary principles of human nature when confronted by a world whose powers it cannot discern. The definition [...] shows us to possess—and necessarily to possess—an idea that [...] does not reflect the nature of the world”.

<sup>289</sup> No original, em inglês, “we have no idea of this connexion; nor even any distinct notion what it is we desire to know, when we endeavour at a conception of it”.

<sup>290</sup> No original, em inglês, “Hume believes in causal powers for the same reason that he believes in the real world itself: it is a natural belief, a belief necessarily generated in beings like us by the regularities of experience”.

2004, p. 212). As regularidades que presenciamos acabam por não deixar espaço para dúvida, tornando a crença nos poderes inevitável.

O outro ponto em que Flew parece estar equivocado diz respeito à sua crítica de que as cláusulas da primeira definição não são equivalentes. Buckle (2004, pp. 212-213) apresenta três possíveis soluções para o problema apontado por Flew.

Uma solução plausível é que Hume tenha em mente aquele par de objetos que são a última ocorrência de um pareamento regular. Isto conviria com seu uso na própria primeira definição. Então, “o primeiro objeto” significa aquele objeto que nós pensamos como sendo a causa, e “o segundo objeto” como o segundo do par, que nós pensamos como sendo o efeito. A interpretação dele, então, tem como ponto principal a observação de que, se a causa não existe, então também não existirá o efeito, o que é verdade<sup>291</sup> (BUCKLE, 2004, pp. 212-213).

Outra possibilidade é que Hume está pensando em eventos como no caso do exemplo da bola de bilhar. Toda vez que eu atinjo a bola de bilhar ela se movimenta. Sempre que a bola for atingida o mesmo efeito ocorrerá. Se a bola não for atingida, nada acontecerá. Se o primeiro não ocorrer, o segundo não existirá. Não se trata de uma expectativa proporcionada pelo hábito, mas de um acontecimento no mundo, independente de nosso estado mental. Se fosse uma cláusula pertencente à segunda definição, que aponta explicitamente para noção de causa no âmbito mental, a crítica de Flew seria cabível, mas trata-se de uma cláusula da primeira definição, que não toca no âmbito mental da noção de causal, mas só de ocorrências no âmbito físico, de “um objeto seguido por outro”. “[...] O que está sendo escolhido são ocorrências no mundo, não transições habituais na mente [...]. Em ambas as interpretações, o ponto de Hume é sólido, e não é culpado de negar o antecedente”<sup>292</sup> (BUCKLE, 2004, p. 213).

A outra possibilidade é a seguinte:

Se Hume está pensando em casos onde o segundo objeto passou pela experiência apenas depois da experiência do primeiro, então se seguiria, na sua própria

<sup>291</sup> No original, em inglês, “one plausible solution is that Hume has in mind that pair of objects that are the latest occurrence of a regular pairing. This would fit his use in the first definition itself. So ‘first object’ means that object we think of as the cause, and ‘second object’ the second of the pair, which we think of as the effect. His gloss then boils down to the observation that, if the cause does not exist, then neither will the effect, which is true”.

<sup>292</sup> No original, em inglês, “[...] what are being picked out are occurrences in the world, not customary transitions in the mind [...]. On either of these interpretations, Hume’s point is sound, and he is not guilty of denying the antecedent”.

explicação, que após uma série de casos, nós acreditaríamos que o segundo *poderia* ocorrer apenas após o primeiro<sup>293</sup> (BUCKLE, 2004, p. 213, ênfase do autor).

A conjunção constante nos levaria a crer que o segundo objeto sem o primeiro não estaria de acordo com a nossa experiência, o que nos inclinaria a julgar como sendo impossível a existência do segundo sem o primeiro. Se este for o caso, pode-se inferir que nossa mente tem uma propensão natural a cometer raciocínios falaciosos. Diante de numerosos casos regulares em que o objeto X sempre é sucedido pelo objeto Y, a mente é levada a inferir que X necessariamente produz Y, mas não só isso. Y só ocorrerá, assim a mente conclui, se X ocorrer antes, porque X é necessário para Y. De fato, nada impossibilita que haja outras alternativas para a ocorrência de Y, mas a mente infere que há uma necessidade em X para tanto.

As sugestões de Buckle, assim, parecem mais plausíveis do que a existência de uma incompatibilidade entre as duas cláusulas da primeira definição, como defendeu Flew.

Após essa exposição da análise da causalidade de Hume, tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*, neste capítulo, podemos inferir que ele impõe limites para o conhecimento humano. Mais especificamente, Hume o restringe ao campo do que a experiência proporciona. Essa concepção tem implicações para sua análise da causalidade. Posto que esta relação não é empiricamente verificável, isto é, inferimos apenas que há uma relação entre um objeto ou evento que é antecedente a um objeto ou evento consequente, segue-se que ela é fruto do próprio sujeito que observa esses objetos ou fenômenos.

Essa tese de Hume torna problemática a pretensão das ciências de conhecer as leis da natureza. A filosofia de Hume, nesse âmbito, cujo objetivo era ser científica, torna inapreensível essa relação que é central para as ciências.

Agora que as análises de ambos os autores acerca da causalidade foram apresentadas, podemos enfim compará-las, de modo a explicitar quais são as convergências e divergências entre os dois autores. Só após a realização dessa comparação poderemos estabelecer se o ocasionalismo de Malebranche contribuiu para a crítica de Hume.

---

<sup>293</sup> No original, em inglês, “if Hume is thinking of cases where the second object has been experienced only after experience of the first, then it would follow, on his own account, that, after a multitude of instances, we would believe that the second *could* occur only after the first”.

### CAPÍTULO 3

## CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS ENTRE HUME E MALEBRANCHE

Nos capítulos anteriores foram apresentadas as análises da causalidade de ambos os filósofos. De modo a finalmente responder se Malebranche contribuiu para a crítica de Hume, é preciso, antes, responder três perguntas. Quais são os indícios de que Hume leu a *Recherche* de Malebranche? Quais foram as críticas por parte de Hume à análise da causalidade de Malebranche? Quais são os pontos semelhantes entre as análises de Malebranche e de Hume que nos permitem inferir que o primeiro contribuiu para a análise do segundo? Consideremos, então, a primeira delas.

### 3.1 O que Hume leu de Malebranche?

Malebranche foi um filósofo bastante conhecido no século XVII. Segundo Stuart Brown, ele possuía muitos seguidores. De membros da Academia de Ciências de Paris até aqueles que faziam parte do clero. Tinha discípulos, e parte de seus admiradores pertenciam à aristocracia. O interesse em sua obra não se limitava às fronteiras da França. Na Inglaterra, por exemplo, de 1690 até o começo da primeira década do século seguinte, período no qual algumas de suas obras foram traduzidas, houve um considerável interesse por sua filosofia. A sua popularidade caiu em ambos os países com o surgimento de Locke. Apesar disso, em meados do século XVIII houve um ressurgimento do interesse pelos seus livros na França<sup>294</sup>.

Stuart Brown não deixa claro se o destaque que Malebranche recebeu nesse período atingiu Hume, mas os relatos de Mossner evidenciam o contato que ele teve com a obra do filósofo francês: “durante sua estadia na França, de 1734 a 1737, Hume compôs o *Tratado da Natureza Humana* [...]”<sup>295</sup> (MOSSNER, 1980, p. 92). Mossner (1980, p. 102) também afirma que:

É muito provável que foi no La Flèche que Hume [...], de modo a ser capaz de conversar inteligentemente com a faculdade local, adquiriu uma familiaridade em

---

<sup>294</sup> As evidências para a influência de Malebranche em seu tempo aqui exposta podem ser encontradas em BROWN, 2006, p. 262.

<sup>295</sup> No original, em inglês, “during his stay in France, 1734 to 1737, Hume composed the *Treatise of Human Nature* [...]”.

primeira-mão – se de fato ele já não tivesse – com os trabalhos de Descartes e Malebranche, Arnauld e Nicole<sup>296</sup>.

Mossner pressupõe aqui que Hume leu – se já não tivesse lido – Malebranche enquanto estava na França. Em todo caso, é inegável que Hume tenha tido contato com a *Recherche*. Há passagens, tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*, que provam que Hume estava familiarizado ao menos com algumas características da filosofia de Malebranche. Na *Investigação*, numa nota de rodapé ao final da primeira parte da seção VII, Hume afirma que “MALEBRANCHE e os outros CARTESIANOS tornaram-na [a doutrina da eficácia única e universal da divindade] o fundamento de toda filosofia deles”<sup>297</sup> (EHU, VII, i, p. 143, ênfase do autor). No *Tratado*, Hume também aponta que há vários filósofos que defendem a agência de um ser supremo no que diz respeito aos atos da mente. Em uma nota de rodapé a essa passagem, Hume declara: “como o padre *Malebranche* e os outros *cartesianos*”<sup>298</sup> (THN, I, iv, 5, p. 249, ênfase do autor).

Além dessas menções, percebe-se que os exemplos utilizados por Malebranche também aparecem nas obras de Hume. Entre eles estão os exemplos da montanha dourada (ver RECHERCHE, III, ii, i, p. 414; EHU, II, p. 97; THN, I, ii, 2, p. 32), das bolas de bilhar<sup>299</sup> (ver RECHERCHE, III, ii, iii, p. 426; EHU, IV, i, pp. 110; THN, I, iii, 14, p. 164) e da montanha sem vale (RECHERCHE, IV, xi, p. 54; THN, I, ii, 2, p. 32)<sup>300</sup>. É interessante notar também o interesse de ambos os filósofos no que eles chamam de ciência do homem. Malebranche, por exemplo, afirma que “o mais belo, o mais agradável e o mais necessário de todos os nossos conhecimentos é, sem dúvida, o conhecimento de nós mesmos. De todas as ciências humanas, a ciência do homem é a mais digna do homem”<sup>301</sup> (RECHERCHE, Préface, p. 20). Ainda em outra passagem, Malebranche diz que “os homens podem tomar a astronomia, a química e quase todas as outras ciências como divertimentos de um homem honesto; mas eles não deveriam se deixar surpreender pelo deslumbramento delas, nem as

<sup>296</sup> No original, em inglês, “most likely it was at La Flèche that Hume [...], in order to be able to converse intelligently with the local faculty, have acquired a first-hand acquaintance – if indeed he did not have already – with the works of Descartes and Malebranche, Arnauld and Nicole.

<sup>297</sup> No original, em inglês, “MALEBRANCHE and other CARTESIANS made it the foundation of all their philosophy”.

<sup>298</sup> No original, em inglês, “as father *Malebranche* and other *Cartesians*”.

<sup>299</sup> Na *Recherche* Malebranche não especifica que sejam bolas de bilhar. Ele menciona que sejam apenas bolas.

<sup>300</sup> Há um momento em que Malebranche utiliza um exemplo em que ele trata da qualidade nutritiva do pão, o que poderia nos levar a pensar na possibilidade de este ser o mesmo exemplo apresentado por Hume na *Investigação*. Entretanto, o exemplo de Malebranche é apresentado com um objetivo diferente do de Hume, a saber, apresentar proposições que não estão sujeitas ao erro. Ver RECHERCHE, VI, ii, ii, p. 196.

<sup>301</sup> No original, em francês, «la plus belle, la plus agréable, & la plus nécessaire de toutes nos connoissances, est sans doute la connoissance de nous-mêmes. De toutes les sciences humaines, la science de l’homme est la plus digne de l’homme».

preferir à ciência do homem”<sup>302</sup> (RECHERCHE, Préface, pp. 21-22). No *Tratado*, Hume faz a seguinte afirmação:

É evidente que todas as ciências têm uma relação, maior ou menor, com a natureza humana; e por mais que alguma dentre elas possa parecer se afastar dessa natureza, a ela sempre retornará por um caminho ou outro. Mesmo a *matemática*, a *filosofia da natureza* e a *religião natural* dependem em certa medida da ciência do HOMEM, pois são objetos do conhecimento dos homens, que as julgam por meio de seus poderes e faculdades<sup>303</sup> (THN, Introduction, p. xix, ênfase do autor).

Trata-se de semelhanças intrigantes, mas elas não são suficientes para podermos afirmar que Hume tomou os exemplos e a passagem sobre a “ciência do homem” da *Recherche*.

Além das citações presentes no *Tratado* e na *Investigação*, no seus *Diálogos sobre a religião natural*, Hume cita uma passagem da *Recherche* na qual Malebranche descreve a natureza de Deus como não sendo nem material nem espiritual, mas como sendo infinita, transcendendo e incluindo ambas (HUME, 2007, p. 18). Além de citar Malebranche, um dos personagens, Demea, segundo Monteiro (2009, p. 138), assume uma posição que “[...] é um misto de ortodoxia cristã, misticismo e metafísica inspirada em Malebranche”<sup>304</sup>.

Para nossos fins, porém, importa mais a familiaridade de Hume com a filosofia de Malebranche perceptível no *Tratado* e na *Investigação*. De acordo com Nadler (2006, p.133):

Em nenhum outro lugar isso é mais aparente do que na questão da causalidade. [...] Alguns dos seus argumentos mais conhecidos mostrando que o raciocínio causal carece de justificação filosófica parecem vir direto de Malebranche. Não é, de fato, exagero dizer que Malebranche preparou o terreno para o trabalho de Hume acerca das conexões necessárias<sup>305</sup>.

<sup>302</sup> No original, em francês, «les hommes peuvent regarder l’Astronomie, la Chymie, & presque toutes les autres sciences, comme des divertissemens d’un honnête homme; mais ils ne doivent pas se laisser surprendre par leur éclat, ni les préférer à la science de l’homme».

<sup>303</sup> No original, em inglês, “’tis evident, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature; and that however wide any of them may seem to run from it, they still return back by one passage or another. Even *Mathematics, Natural Philosophy, and Natural Religion*, are in some measure dependent on the science of MAN; since they lie under the cognizance of men, and are judged of by their powers and faculties”.

<sup>304</sup> A utilização, nos *Diálogos*, de um personagem que possui uma posição semelhante à de Malebranche e a citação do próprio filósofo são características interessantes, mas aqui não cabe uma discussão mais detalhada do tema. Para mais informações sobre essa questão, ver o quinto ensaio em MONTEIRO, 2009.

<sup>305</sup> No original, em inglês, “nowhere is this more apparent than in the matter of causation. [...] Some of his well-known arguments showing that causal reasoning lacks philosophical justification seem to come straight out of

Esta declaração de Nadler recebe suporte ao se notar que, na sua investigação presente no *Tratado* acerca da ideia de conexão necessária, Hume se refere numa nota de rodapé ao livro VI, parte II, capítulo 3 da *Recherche*, assim como às suas “ilustrações” (*illustrations*)<sup>306</sup> (ver THN, I, iii, 14, p. 158). Kemp Smith aponta que, no *Tratado*, Hume adapta “[...] para seus próprios propósitos argumentos que já tinham sido empregados por Descartes, Locke e Berkeley, por *Malebranche* e os *ocasionalistas*”<sup>307</sup> (SMITH, 2005, p. 369, ênfase nossa).

Dois parágrafos consecutivos no *Tratado* apresentam versões de duas passagens do Livro VI, parte II, capítulo 3 da *Recherche*. As passagens em questão apresentam o argumento de Malebranche de que os corpos não são causas reais e o que se segue deste argumento. Malebranche estabelece que, “[...] considerando que a ideia que temos de todos os corpos nos faz conhecer que eles não podem se mover, deve-se concluir que são as mentes que os movem”<sup>308</sup> (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 200). Então, após explicar que as mentes finitas não podem ser as causas da conexão necessária entre as volições delas e os movimentos dos corpos, no próximo parágrafo Malebranche faz a seguinte inferência:

Mas quando se pensa na ideia de Deus, isto é, em um ser infinitamente perfeito e, conseqüentemente, todo poderoso, sabe-se que há uma tal conexão entre Sua vontade e o movimento de todos os corpos, que é impossível conceber que Ele queira que um corpo se mova e que este corpo não seja movido. Nós devemos, portanto, dizer que apenas a vontade d’Ele pode mover os corpos, se desejarmos estabelecer as coisas como as concebemos e não como as sentimos<sup>309</sup> (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 201).

---

Malebranche. It is, in fact, no exaggeration to say that Malebranche prepared the ground for Hume's work on necessary connections”.

<sup>306</sup> Church (1935, p. 92) explica que essas “ilustrações” se referem ao *Éclaircissement* 15 da *Recherche*. Deve-se dizer que os *Éclaircissements* só foram publicados juntos com a *Recherche* a partir da terceira edição (cf. MALEBRANCHE, 1997, p. xxiv), sendo que a cópia da *Recherche* que Hume possuía era justamente desta edição. Informações acerca da cópia da *Recherche* de Hume podem ser encontradas no *site* da Universidade de Edimburgo no seguinte endereço eletrônico: <[exhibitions.ed.ac.uk/record/23160?highlight=\\*](http://exhibitions.ed.ac.uk/record/23160?highlight=*)>. Consulta realizada em abril de 2019.

<sup>307</sup> No original, em inglês, “[...] to his own purposes arguments which had already been employed by Descartes, Locke and Berkeley, by Malebranche and the Occasionalists”.

<sup>308</sup> No original, em francês, «[...] puisque l’idée que nous avons de tous les corps, nous fait connaître qu’ils ne se peuvent remuer, il faut conclure que ce sont les esprits que les remuent».

<sup>309</sup> No original, em francês, «mais lorsqu’on pense à l’idée de Dieu; c’est à dire d’un être infiniment parfait et par conséquent tout-puissant, on connaît qu’il y a une telle liaison entre sa volonté et le mouvement de tous les corps, qu’il est impossible de concevoir qu’il veuille qu’un corps soit mù et que ce corps ne le soit pas. Nous devons donc dire qu’il n’y a que sa volonté qui puisse remuer les corps, si nous voulons dire les choses comme nous les concevons et non pas comme nous les sentons».

Referindo-se aos *cartesianos* em particular, Hume escreve que “como a essência da matéria consiste em extensão, e como a extensão não implica em movimento real, mas apenas em mobilidade, eles concluem que a energia, que produz o movimento, não pode estar na extensão”<sup>310</sup> (THN, I, iii, 14, p. 159). Logo em seguida, ele faz a seguinte observação:

Esta conclusão os leva a outra, que eles consideram como perfeitamente inevitável. A matéria, eles dizem, é em si mesma inteiramente inativa e destituída de qualquer poder pelo qual possa produzir, ou continuar, ou comunicar movimento. Mas, como esses efeitos são evidentes aos nossos sentidos, e como o poder que os produz deve estar localizado em algum lugar, ele deve residir na DEIDADE, ou aquele ser divino, que contém em sua natureza toda excelência e perfeição<sup>311</sup> (THN, I, iii, 14, p. 159, ênfase do autor).

Tendo em vista os conteúdos respectivos dessas citações, concordamos com Church quando ele afirma que “[...] as passagens do *Tratado* (passagens que seguem imediatamente a referência de Hume à *Recherche*) são versões das passagens [...] da *Recherche*”<sup>312</sup> (CHURCH, 1938, p. 150).

Mais que isso, a passagem do *Tratado* que faz referência à *Recherche* é seguida imediatamente por outra que é uma tradução da seguinte passagem do *Éclaircissement* 15:

Há os filósofos que declaram que as causas segundas agem através da matéria, figura e movimento delas, e eles têm razão em certo sentido; outros declaram que elas agem através de uma *forma substancial*. Muitos, através de *acidentes* ou *qualidades*; alguns, através da *matéria* e da *forma*; dentre estes, alguns através da *forma* e dos *acidentes*; dentre aqueles, através de certas *virtudes* ou *faculdades* distintas de tudo isso<sup>313</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 205, ênfase do autor).

<sup>310</sup> No original, em inglês, “as the essence of matter consists in extension, and as extension implies not actual motion, but only mobility; they conclude, that the energy, which produces the motion, cannot lie in the extension”.

<sup>311</sup> No original, em inglês, “this conclusion leads them into another, which they regard as perfectly unavoidable. Matter, say they, is in itself entirely unactive, and depriv’d of any power, by which it may produce, or continue, or communicate motion: But since these effects are evident to our senses, and since the power, that produces them, must be plac’d somewhere, it must lie in the DEITY, or that divine being, who contains in his nature all excellency and perfection”.

<sup>312</sup> No original, em inglês, “[...] the passages from the *Treatise* (passages which follow immediately upon Hume’s reference to the *Recherche*) are versions of the passages [...] from the *Recherche*”.

<sup>313</sup> No original, em francês, «il y a des Philosophes qui assurent que les causes secondes agissent par leur matière, leur figure & leur mouvement, & ceux-ci ont raison en un sens; d’autres, par une *forme substantielle*. Plusieurs, par les *accidens* ou les *qualitez*; quelques-uns par la *matiere* & la *forme*; ceux-ci, par la *forme* & les *accidens*; ceux-là par certaines *vertus* ou *facultez* distinguées de tout ceci».

No *Tratado* a passagem correspondente é esta: “há alguns que sustentam que os corpos operam pela forma substancial deles; outros, pelos acidentes e qualidades deles; vários, pela matéria e forma deles; alguns, pela forma e acidentes deles; outros, por certas virtudes e faculdades distintas de tudo isso”<sup>314</sup> (THN, I, iii, 14, p. 158).

No que diz respeito à *Investigação*, Buckle (2004, p. 191) afirma que “tanto a formulação do problema do poder causal em termos de conexão necessária e o detalhe dos próprios argumentos revelam um profundo débito à [obra] *Search after Truth* de Malebranche”<sup>315</sup>. Buckle (2004, p. 191) ainda afirma que “[...] os argumentos de Hume de que não temos nenhuma impressão direta de conexão necessária são obviamente modificações dos de Malebranche”<sup>316</sup>.

Poder-se-ia perguntar por que Hume teria interesse em Malebranche. Essa questão foi assim respondida por McCracken (1983, pp. 254-255 apud BUCKLE, 2004, p. 192):

A perspectiva visionária de Malebranche era, é claro, muito distante da perspectiva cética de Hume. No entanto, em vários aspectos a *Search* era um bom livro para um cético. Malebranche, afinal, passou em revista cada faculdade – o sentido, a imaginação, o intelecto, a volição, a paixão – e tentou mostrar o quão penetrante era a tendência de cada uma delas de nos levar ao erro [...] Essa foi uma mensagem bem-vinda aos ouvidos de um cético [...]”<sup>317</sup>.

Considerando todos esses aspectos e semelhanças, não resta dúvida que Hume não apenas teve contato com a *Recherche* de Malebranche como também estava bem familiarizado com sua análise da causalidade. Como declara Church (1938, p. 149), “a influência da teoria da causalidade de Malebranche para Hume pareceria ser mais do que provável; pareceria ser uma questão de evidência textual”<sup>318</sup>. No que diz respeito a um possível contato de Hume com outras obras de Malebranche, deve-se levar em consideração a

<sup>314</sup> No original, em inglês, “there are some, who maintain, that bodies operate by their substantial form; others, by their accidents or qualities; several, by their matter and form ; some, by their form and accidents ; others, by certain virtues and faculties distinct from all this”.

<sup>315</sup> No original, em inglês, “both the formulation of the problem of causal power in terms of necessary connection, and the detail of the arguments themselves, reveal a profound debt to Malebranche’s *Search after Truth*”.

<sup>316</sup> No original, em inglês, “[...] Hume’s arguments that we do not have any direct impression of necessary connection are obviously modified from Malebranche”.

<sup>317</sup> No original, em inglês, “Malebranche’s visionary outlook was, of course, far removed from Hume’s skeptical one. Yet in many ways the *Search* was a good textbook for a sceptic. Malebranche had, after all, passed each faculty in review—sense, imagination, intellect, volition, passion—and tried to show how pervasive was the tendency of each to lead us into error . . . That was a message welcome to a sceptic’s ears . . .”.

<sup>318</sup> No original, em inglês, “the influence of Malebranche’s theory of causality on Hume would seem to be more than probable; it would seem to be a matter of textual evidence”.

observação feita por Doxsee (1916, p. 692), a saber, “não há evidência direta da familiaridade dele [de Hume] com quaisquer outros escritos de Malebranche”<sup>319</sup>. Não obstante, Doxsee encontra passagens semelhantes às das obras de Hume em outras obras de Malebranche (Cf. DOXSEE, 1916, pp. 694, 697, 698, 699). Fisher (2011, p. 530) aponta também que Hume adotou a versão experiencial do argumento da negação de conexão necessária de Malebranche presente na obra “*Méditations chrétiennes*”<sup>320</sup>.

Chegado a esta conclusão, podemos agora nos direcionar agora à outra questão, a saber, em que medida a teoria da causalidade de Malebranche foi aceita por Hume?<sup>321</sup>

### 3.2 As críticas de Hume ao ocasionalismo de Malebranche

Hume faz críticas à teoria da causalidade de Malebranche tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*. Nessa última obra, Hume debocha dos ocasionalistas. Ele afirma que eles acreditam que “[...] tudo está cheio de Deus”<sup>322</sup> (EHU, VII, i, p. 142). Mais que isso, Hume afirma, fazendo referência à teoria dos ocasionalistas, que “teremos adentrado a terra das fadas muito antes de atingir os últimos passos de nossa teoria [...]”<sup>323</sup> (EHU, VII, i, p. 142).

Segundo Nadler (2006, p. 135), a diferença crucial entre os dois filósofos é que Malebranche estipula uma conexão necessária entre a vontade de Deus e os eventos desejados por Ele, enquanto que Hume utiliza os argumentos de Malebranche contra o próprio ocasionalismo. Deve-se observar que há duas doutrinas de Malebranche que Hume explicitamente tentou refutar em suas obras: a doutrina das relações morais<sup>324</sup> e a doutrina das causas ocasionais. A tentativa de refutar a doutrina das causas ocasionais de Malebranche, no *Tratado*, ocorre no Livro I, parte 3, seção 14. Percebe-se, a partir da discussão de Hume da

<sup>319</sup> No original, em inglês, “there is no direct evidence of his familiarity with any other of Malebranche’s writings”.

<sup>320</sup> De qualquer forma, se Hume teve contato ou não com outra obra de Malebranche além da *Recherche*, é uma questão que está além do escopo desta dissertação. Ela será abordada em um trabalho futuro.

<sup>321</sup> Há outras evidências para a influência de Malebranche sobre Hume além das apresentadas até momento. Entretanto, como o objetivo desta primeira seção deste capítulo era expor passagens que mostrassem que Hume teve contato com a obra de Malebranche, considerou-se suficiente o que foi apresentado aqui. Outras evidências serão apresentadas na seção 3.3.

<sup>322</sup> No original, em inglês, “[...] every thing is full of God”.

<sup>323</sup> No original, em inglês, “we are got into fairy land, long ere we have reached the last steps of our theory [...]”.

<sup>324</sup> Para Malebranche, as relações que encontramos na matemática, por exemplo, que dois mais dois são quatro, estabelecem uma ordem imutável a qual Deus consulta ao agir. Do mesmo modo, essa ordem também estaria presente nas relações morais. Nesse sentido, negar as relações morais seria algo tão inconcebível quanto negar uma verdade matemática. Além disso, a moralidade seria baseada na comparação da natureza intrínseca das coisas. Diferente de Malebranche, Hume defende que a moralidade não estaria relacionada com a natureza intrínseca das coisas. Antes, a aprovação ou desaprovação moral variaria de acordo com cada situação. Para mais informações de como Hume tenta refutar esse aspecto da doutrina de Malebranche, ver WRIGHT, 1991, pp. 118-120.

teoria de Malebranche, que ambos identificavam a ideia de conexão necessária com a ideia de poder. Todavia, Hume divergirá no que diz respeito à conclusão de Malebranche acerca da causalidade natural. “Ao rejeitar a conclusão sobre a causalidade natural à qual chegou Malebranche, Hume revelou suas próprias concepções ontológicas sobre a causalidade”<sup>325</sup> (WRIGHT, 1991, p. 121). Ou seja, seguindo Wright, podemos afirmar que a crítica à ontologia da causalidade em Malebranche foi decisiva para Hume. No entanto, é importante ressaltar, a crítica humiana ocorre no contexto da teoria das ideias de Hume.

A crítica de Hume ao ocasionalismo de Malebranche inicia com a constatação de que o pouco avanço proporcionado pelos filósofos, no que diz respeito às suas tentativas de apontar a proveniência ou o que produz o poder por trás da causalidade, os fizeram concluir que a eficácia, isto é, a força última por trás da natureza é totalmente desconhecida para nós. Nas palavras de Hume, “[...] é em vão que a busquemos em todas as qualidades conhecidas da matéria”<sup>326</sup> (THN, I, iii, 14, p. 159). Ele nota que os “cartesianos”<sup>327</sup>, em particular, concluem, partindo da premissa de que nós somos perfeitamente familiarizados com a essência da matéria, que ela não possui eficácia causal. “[...] A essência da matéria [...] é desprovida de eficácia, e é impossível ela mesma comunicar movimento ou produzir algum daqueles efeitos aos quais atribuímos a ela”<sup>328</sup> (THN, I, iii, 14, p. 159). Essa conclusão dos cartesianos é assim explicada por Church (1935, p. 80): “como a definição de matéria enquanto extensão exclui o movimento, naquela definição nada do significado de eficácia, ou da comunicação necessária de movimento, pode ser encontrado”<sup>329</sup>. Sendo a matéria apenas extensão, as características dela, tais como comprimento, profundidade, formato etc., não são suficientes para podermos estabelecer que na extensão encontra-se aquele *poder* que produz a comunicação necessária de movimento, ou seja, a eficácia causal.

A estrutura do argumento pode ser representada deste modo: nós não temos nenhuma ideia de poder na matéria; nós somos perfeitamente familiarizados com a essência da matéria; conseqüentemente, a própria matéria é desprovida de poder. Nesse argumento, a partir de uma premissa sobre as ideias, chega-se a uma conclusão ontológica acerca da natureza das coisas.

---

<sup>325</sup> No original, em inglês, “in rejecting the conclusion about natural causation which Malebranche drew, Hume revealed his own ontological views about causation”.

<sup>326</sup> No original, em inglês, “[...] ‘tis in vain we search for it in all the known qualities of matter”.

<sup>327</sup> Como sugere Wright (1991, p. 121), uma nota de rodapé apontando para a *Recherche*, no parágrafo anterior ao argumento aqui exposto, sugere que Hume tinha em mente a discussão de Malebranche.

<sup>328</sup> No original, em inglês, “[...] the essence of matter [...] is endow’d with no efficacy, and that ‘tis impossible for it of itself to communicate motion, or produce any of those effects, which we ascribe to it”.

<sup>329</sup> No original, em inglês, “since the definition of matter as extension excludes motion, in that definition nothing of the meaning of efficacy, or of the necessary communication of movement is to be found”.

Hume observa que, tendo concluído com base em nossas ideias que a matéria é inerte, isto é, inativa e desprovida de poder, os cartesianos concluem que ela não poderia produzir ou comunicar movimento. Porém, considerando que esses efeitos são evidentes para nossos sentidos, eles devem provir de algum lugar. Sendo assim, eles defendem que a fonte dos efeitos é Deus. “[...] Mas como esses efeitos são evidentes para nossos sentidos, e como o poder, que os produz, deve ser posicionado em algum lugar, ele deve residir na DEIDADE, ou aquele ser divino, que contém em sua natureza toda excelência e perfeição”<sup>330</sup> (THN, I, iii, 14, p. 159, ênfase do autor).

Hume faz uma crítica aos cartesianos apontando que eles não levam em consideração as implicações de sua teoria, tendo em vista que a questão central é se temos alguma ideia mais clara de poder em Deus do que nos corpos. Hume defende que não temos, pois, partindo do pressuposto de que toda ideia é derivada de alguma impressão correspondente, e que não temos nenhuma ideia inata de Deus, segue-se que a ideia de poder divino deve ser derivada de casos onde percebemos esse poder sendo exercido. Nas palavras de Hume:

Nós estabelecemos como um princípio que na medida em que todas as ideias são derivadas de impressões, ou de algumas *percepções* precedentes, é impossível podermos ter uma ideia de poder e eficácia, a não ser que alguns casos possam ser produzidos onde esse poder *é percebido* se exercendo<sup>331</sup> (THN, I, iii, 14, p. 160, ênfase do autor).

Como não encontramos nenhuma impressão correspondente que implique em alguma força ou eficácia, é impossível formar qualquer ideia de poder no ser divino.

A crítica de Hume é a de que os cartesianos deveriam ter aplicado o mesmo argumento, que utilizaram para o caso da matéria, para o caso de Deus. “Considerando que esses filósofos, portanto, concluíram que a matéria não pode ser dotada de nenhum princípio eficaz, porque é impossível descobrir nela tal princípio, o mesmo raciocínio deveria determiná-los a excluí-lo do ser supremo”<sup>332</sup> (THN, I, iii, 14, p. 160). O argumento dos cartesianos aplicado ao caso do ser supremo, seguindo a crítica de Hume, seria o seguinte: não

<sup>330</sup> No original, em inglês, “[...] but since these effects are evident to our senses, and since the power, that produces them, must be plac’d somewhere, it must lie in the DEITY, or that divine being, who contains in his nature all excellency and perfection”.

<sup>331</sup> No original, em inglês, “we have establish’d it as a principle, that as all ideas are deriv’d from impressions, or some precedent *perceptions*, ‘tis impossible we can have any idea of power and efficacy, unless some instances can be produc’d, wherein this power *is perceiv’d* to exert itself”.

<sup>332</sup> No original, em inglês, “since these philosophers, therefore, have concluded, that matter cannot be endow’d with any efficacious principle, because tis impossible to discover in it such a principle; the same course of reasoning shou’d determine them to exclude it from the supreme being”.

temos ideia de poder ou de conexão necessária através de nossa ideia de matéria ou do ser supremo; nós estamos familiarizados com a essência da matéria e com a essência do ser supremo através de nossas ideias; logo, não há poder nem na matéria nem no ser supremo.

Ora, se não há poder nem na matéria nem no ser supremo, conclui-se que não há poder no universo. A avaliação que Hume faz dessa conclusão é bastante clara. Ele afirma que ela é “[...] absurda e ímpia [...]”<sup>333</sup> (THN, I, iii, 14, p. 160). Segundo Wright (1991, p. 122), “ele considerava este argumento como uma *reductio ad absurdum* da concepção cartesiana de que podemos concluir que não há atividade na realidade porque não descobrimos nenhuma em nossas ideias”<sup>334</sup>. Hume sugere que essa conclusão pode ser evitada se os cartesianos reconhecerem que nós não temos uma ideia adequada de poder, seja em seres de natureza inferior, seja em seres de natureza superior.

[...] Eu lhes digo como eles podem evitá-la; [...] concluindo desde o começo que eles não têm uma ideia adequada de poder ou eficácia em um objeto; dado que nem no corpo nem no espírito, nem nas naturezas superiores nem nas inferiores, são eles capazes de descobrir um único caso dela<sup>335</sup> (THN, I, iii, 14, p. 160).

Para tanto, seria exigido a rejeição da segunda premissa do argumento cartesiano. É evidente, portanto, que Hume rejeita a concepção de que podemos determinar a natureza da realidade através de nossa ideia de matéria.

A discussão da teoria da causalidade do ocasionalista também ocorre no livro I, parte 4 do *Tratado*, quando Hume examina a relação entre os movimentos nos corpos e o pensamento e a percepção. Após apresentar um argumento no intuito de defender que os movimentos proporcionados pelas operações da matéria podem causar o pensamento e a percepção, ele apresenta o seguinte dilema:

[...] Ou afirmar que uma coisa não pode ser a causa de outra, a não ser onde a mente pode perceber a conexão em sua ideia dos objetos; ou sustentar que todos os objetos

<sup>333</sup> No original, em inglês, “[...] absurd and impious”.

<sup>334</sup> No original, em inglês, “he considered this argument as a *reductio ad absurdum* of the Cartesian view that we can conclude that there is no activity in reality because we discover none in our ideas”.

<sup>335</sup> No original, em inglês, “[...] I shall tell them how they may avoid it; [...] by concluding from the very first, that they have no adequate idea of power or efficacy in any object; since neither in body nor spirit, neither in superior nor inferior natures, are they able to discover one single instance of it”.

que encontramos constantemente conjugados devem, por esse motivo, ser considerados como causas e efeitos<sup>336</sup> (THN, I, iv, 5, p. 248).

Hume defende que aqueles que optam pela primeira alternativa – o caso dos ocasionalistas – se deparam com dois problemas. O primeiro deles é o de que eles inferem que não há um princípio produtivo no universo, ou seja, não há causas.

[...] Não há nada no universo como uma causa ou um princípio produtivo, nem mesmo a própria deidade; considerando que nossa ideia daquele Ser Supremo é derivada de impressões particulares, nenhuma delas contendo alguma eficácia, nem parece ter *alguma* conexão com *alguma* outra existência<sup>337</sup> (THN, I, iv, 5, p. 248, ênfase do autor).

Como já foi dito, ele rejeita essa conclusão. Hume ainda observa, em relação a esse primeiro problema, que a alegação de que existe uma conexão necessária entre a ideia de um ser onipotente e a ideia do efeito desejado pelo mesmo não se sustenta. Isso porque, se nós não temos a ideia de um ser dotado de algum poder, conseqüentemente nós também não podemos ter a ideia de um ser dotado de *poder infinito* (ver THN, I, iv, 5, p. 248).

O segundo problema, por sua vez, está relacionado com a alegação de que Deus é responsável por efetivar as operações que ocorrem no mundo, tanto no que diz respeito ao movimento da matéria quanto à produção de nossos pensamentos através dela. Hume observa que a explicação para tanto, a saber, por aparentemente não haver conexão necessária entre os movimentos da matéria e da relação dela com os pensamentos, deveria implicar que Deus é também responsável pelas nossas volições. Nas palavras de Hume, “[...] nós devemos reconhecer que a deidade é o autor de todas as nossas volições e percepções, considerando que elas não têm uma conexão mais aparente uma com a outra ou com a suposta, mas desconhecida, substância da alma”<sup>338</sup> (THN, I, iv, 5, p. 249). Seguindo o argumento de Hume, isso implicaria que Deus é responsável tanto pelas nossas volições boas quanto más e, logo,

---

<sup>336</sup> No original, em inglês, “[...] either to assert, that nothing can be the cause of another, but where the mind can perceive the connexion in its idea of the objects: Or to maintain, that all objects, which we find constantly conjoin’d, are upon that account to be regarded as causes and effects”.

<sup>337</sup> No original, em inglês, “[...] there is no such thing in the universe as a cause or productive principle, not even the deity himself; since our idea of that supreme Being is deriv’d from particular impressions, none of which contain any efficacy, nor seem to have *any* connexion with *any* other existence”.

<sup>338</sup> No original, em inglês, “[...] we must acknowledge that the deity is the author of all our volitions and perceptions; since they have no more apparent connexion either with one another, or with the suppos’d but unknown substance of the soul”.

pelas nossas escolhas. Hume observa que os “vários filósofos”<sup>339</sup> que defendem a noção de que Deus efetiva as operações de nossas mentes não consideram que Ele faça o mesmo em relação à nossa vontade. Não obstante, Hume destaca que “[...] essa exceção é um mero pretexto para evitar as consequências perigosas daquela doutrina”<sup>340</sup> (THN, I, iv, 5, p. 249).

Sendo assim, nos resta a segunda alternativa: todos os objetos com os quais nos deparamos estando constantemente conjugados devem ser considerados como causas e efeitos. Disso se segue que as conjunções constantes com as quais nos deparamos pela experiência são o motivo pelo qual atribuímos um princípio produtivo aos objetos. Em outras palavras, com base em certos movimentos do corpo, seguidos por correspondentes estados da mente, inferimos que são esses movimentos que produzem os estados da mente. Como destaca Wright (1991, p. 123), o argumento implica que “[...] há realmente uma conexão necessária genuína entre o estado do corpo e o correspondente estado mental”<sup>341</sup>. Deve-se ter em mente, porém, que o que Malebranche chama de conexão necessária neste caso não é a mesma conexão necessária que se segue deste argumento de Hume. Como observa Church, “[...] ao invés da necessidade lógica de Malebranche, [...] o que tem sido chamado de conexão necessária é, na verdade, habitual”<sup>342</sup> (CHURCH, 1935, p. 87).

A partir da rejeição da teoria da causalidade de Malebranche, Hume tem uma interpretação muito diferente do que consiste a necessidade causal. Enquanto que para Malebranche a única conexão necessária no universo é aquela entre uma vontade infinita e os efeitos produzidos por ela na natureza, para Hume, como já foi dito, essa relação abstrata não nos proporciona nenhum discernimento sobre o poder causal. Em uma passagem do *Tratado*, ele analisa a sugestão de que nós devemos conceber esse poder como existindo em algum ser particular.

Nós devemos conceber distinta e particularmente a conexão entre a causa e o efeito, e devemos ser capazes de pronunciar, pela simples observação de um deles, que um

---

<sup>339</sup> Em uma nota de rodapé, Hume deixa claro que ele tem em mente aqui Malebranche. Ver THN, I, iv, 5, p. 249.

<sup>340</sup> No original, em inglês, “[...] this exception is a mere pretext, to avoid the dangerous consequences of that doctrine”.

<sup>341</sup> No original, em inglês, “[...] there really is a genuine necessary connection between the state of the body and the corresponding mental state”.

<sup>342</sup> No original, em inglês, “[...] rather than the logical necessity of Malebranche, [...] what has been called a necessary connection is in fact habitual”.

deve ser seguido ou precedido pelo outro. Esta é a verdadeira maneira de conceber um poder particular em um corpo particular [...]”<sup>343</sup> (THN, I, iii, 14, p. 161).

Logo no início da seção 6 da parte 3 do livro I do *Tratado*, Hume aponta que um conhecimento genuíno da causalidade tornaria possível penetrar a essência dos objetos que chamamos de causa e efeito, permitindo inferir se um é dependente do outro. Ele aponta logo em seguida que, se esse fosse o caso, seria impossível conceber algo diferente, isto é, que eles são independentes. “Tal inferência equivaleria ao conhecimento, e implicaria na contradição absoluta e na impossibilidade de conceber algo de forma diferente”<sup>344</sup> (THN, I, iii, 6, p. 87). Como todas as ideias distintas são separáveis, não há essa impossibilidade, posto que a ideia de causa é *distinta* da ideia de efeito, podemos conceber uma *separada* da outra. Isso permite a Hume negar que tenhamos tal conhecimento da causalidade. Vemos aqui, como ressaltamos anteriormente, o vínculo da crítica humiana da causalidade com sua teoria das ideias.

Hume volta a atacar o ocasionalismo de Malebranche na *Investigação*. A crítica ocorre na primeira parte da seção VII. Percebe-se que Hume depende em certa medida de Malebranche nesta seção. Tanto é o caso que Buckle afirma que “[...] reconhecer a dependência de Hume em relação aos argumentos de Malebranche tanto clarifica a estrutura da seção quanto aguça o limite de sua conclusão particular”<sup>345</sup> (BUCKLE, 2004, p. 192). Segundo Buckle, esse é o caso porque a primeira parte da seção apresenta os argumentos de Malebranche, o que leva o leitor a pensar que Hume chegará a uma conclusão a favor do ocasionalismo de Malebranche. Não obstante, ao invés de apresentar uma solução ocasionalista, Hume aponta que a doutrina é “[...] audaciosa demais para levar à convicção um homem suficientemente familiarizado com a fraqueza da razão humana e os limites estreitos aos quais ela está confinada em todas as suas operações”<sup>346</sup> (EHU, VII, I, p. 142). Além disso, a doutrina possui pontos que a debilitam, os quais Hume expõe nos últimos parágrafos da primeira parte da seção.

Sua crítica começa ao apontar que a maioria das pessoas não reconhece que elas não estão familiarizadas com o poder que um objeto tem de produzir o efeito que elas julgam que

<sup>343</sup> No original, em inglês, “we must distinctly and particularly conceive the connexion betwixt the cause and effect, and be able to pronounce, from a simple view of the one, that it must be follow’d or preceded by the other. This is the true manner of conceiving a particular power in a particular body [...]”.

<sup>344</sup> No original, em inglês, “such an inference wou’d amount to knowledge, and wou’d imply the absolute contradiction and impossibility of conceiving any thing different”.

<sup>345</sup> No original, em inglês, “[...] recognizing Hume’s dependence on Malebranche’s arguments both clarifies the structure of the section, and sharpens the edge of his particular conclusion”.

<sup>346</sup> No original, em inglês, “[...] too bold ever to carry conviction with it to a man, sufficiently apprized of the weakness of human reason, and the narrow limits, to which it is confined in all its operations”.

ele acarrete. Elas só se tornam cientes de que elas são incapazes de explicar por que certos efeitos ocorrem quando são confrontadas com eventos extraordinários. Sentindo-se perdidas, elas resolvem o problema através de uma solução do tipo *deus ex machina*<sup>347</sup>. “É comum aos homens, em tais dificuldade, recorrerem a algum princípio inteligente invisível como a causa imediata daquele evento que os surpreende e que, assim acreditam, não podem ser explicados pelos poderes comuns da natureza”<sup>348</sup> (EHU, VII, i, p. 141). Hume observa que há filósofos que, por outro lado, reconhecem que nós não discernimos os poderes causais nem mesmo nos eventos mais simples, não importando o quão familiarizados eles estejam. Entretanto, esse reconhecimento faz com que eles concluam que não há poder nos objetos, por não percebemos poderes ali. Assim, para esses filósofos, todos os eventos, sejam eles simples ou extraordinários, são produzidos por uma intervenção divina. Hume os critica afirmando que:

[...] Muitos filósofos sentem-se obrigados pela razão a recorrer, em todas as ocasiões, ao mesmo princípio ao qual o vulgo nunca apela a não ser em casos miraculosos e sobrenaturais. Eles reconhecem a mente e a inteligência como sendo não apenas como a causa última e original de todas as coisas, mas também a causa única e imediata de todo evento que aparece na natureza. Eles fingem que aqueles objetos que são comumente denominados *causas* são nada mais que *ocasiões*; e que o princípio direto e verdadeiro de todo efeito não é algum poder ou força na natureza, mas uma volição do Ser Supremo, que quer que tais objetos particulares estejam para sempre conjugados uns com os outros<sup>349</sup> (EHU, VII, i, p. 141, ênfase do autor).

Segundo Flew (1961, p. 113), “[...] é Malebranche que Hume reconhece como o principal originador e porta-voz de tais concepções”<sup>350</sup>. Hume acrescenta que esses filósofos tornam o argumento ainda mais robusto ao englobar as operações de nossas mentes como fruto da intervenção divina. Ele observa ainda que esse princípio acaba por despojar tanto a

<sup>347</sup> Hume utiliza a expressão em grego em uma nota de rodapé, ver EHU, VII, i, p. 141.

<sup>348</sup> No original, em inglês, “it is usual for men, in such difficulties, to have recourse to some invisible intelligent principle, as the immediate cause of that event, which surprizes them, and which, they think, cannot be accounted for from the common powers of nature”.

<sup>349</sup> No original, em inglês, “[...] many philosophers think themselves obliged by reason to have recourse, on all occasions, to the same principle, which the vulgar never appeal to but in cases, that appear miraculous and supernatural. They acknowledge mind and intelligence to be, not only the ultimate and original cause of all things, but the immediate and sole cause of every event, which appears in nature. They pretend, that those objects, which are commonly denominated *causes*, are in reality nothing but *occasions*; and that the true and direct principle of every effect is not any power or force in nature, but a volition of the Supreme Being, who wills, that such particular objects should, for ever, be conjoined with each other”.

<sup>350</sup> No original, em inglês, “[...] it is Malebranche whom Hume recognizes as the chief originator and spokesman of such views”.

natureza quanto cada criatura de seu poder, enfatizando a dependência em relação a Deus ainda mais imediata.

Assim, de acordo com esses filósofos, tudo está cheio de Deus. Não estando contentes com esse princípio, que nada existe a não ser pela vontade dele, que nada possui qualquer poder senão pela concessão dele, eles despojam tanto a natureza como cada criatura de seu poder, de modo a tornar sua dependência da Deidade ainda mais sensível e imediata<sup>351</sup> (EHU, VII, i, p. 142).

A crítica de Hume é a de que os ocasionalistas removem todos os poderes dos objetos e que, ao maximizar nossa dependência em relação a Deus, eles não percebem que o argumento deles é autodestrutivo. O argumento despoja toda grandeza que eles buscam atribuir a Deus, segundo Hume, pois seria uma maior demonstração de poder Deus delegar algum poder aos seres inferiores do que produzir tudo a partir de sua própria vontade. Além disso, seria mais sábio projetar desde o início a estrutura do universo de modo a ela se ajustar à Sua vontade sem precisar intervir a cada instante (ver EHU, VII, i, p. 142).

Buckle faz a seguinte observação acerca da passagem em que Hume aponta a falha do argumento dos ocasionalistas: “aqui vemos que Hume está se apoiando em um modelo mecânico para defender sua explicação”<sup>352</sup> (BUCKLE, 2004, p. 199). Trata-se de uma observação importante, pois, como o próprio Buckle argumenta, os ocasionalistas são mecanicistas.

Hume procede, então, de modo a oferecer “[...] uma refutação mais filosófica desta teoria [...]”<sup>353</sup> (EHU, VII, I, p. 142). Ele apresenta duas objeções. A primeira, já exposta anteriormente, aponta que “[...] esta teoria da energia universal e a operação do Ser Supremo é muito audaciosa para levar à convicção um homem suficientemente familiarizado com a fraqueza da razão humana e os limites estreitos aos quais está confinada em todas as suas operações”<sup>354</sup> (EHU, VII, i, p. 142). Segundo Flew (1961, p. 114), Hume “[...] está apenas

---

<sup>351</sup> No original, em inglês, “thus, according to these philosophers, every thing is full of God. Not content with the principle, that nothing exists but by his will, that nothing possesses any power but by his concession: They rob nature, and all created beings, of every power, in order to render their dependence on the Deity still more sensible and immediate”.

<sup>352</sup> No original, em inglês, “here we see Hume relying on a mechanical model to make his point”.

<sup>353</sup> No original, em inglês, “[...] a more philosophical confutation of this theory [...]”.

<sup>354</sup> No original, em inglês, “[...] this theory of the universal energy and operation of the Supreme Being is too bold ever to carry conviction with it to a man, sufficiently apprized of the weakness of human reason, and the narrow limits, to which it is confined in all its operations”.

aplicando ao caso particular do ocasionalismo suas teses sobre os limites dos poderes intelectuais do homem”<sup>355</sup>.

A segunda objeção pretende estabelecer que não temos conhecimento dos poderes naturais<sup>356</sup>. Ele aponta que o argumento utiliza nossa ignorância de quaisquer poderes nos corpos como base, mas o mesmo argumento poderia ser utilizado para o caso dos poderes da divindade. “[...] Não somos nós igualmente ignorantes da maneira ou força pela qual a mente, mesmo a mente suprema, opera sobre si mesma ou sobre o corpo?”<sup>357</sup> (EHU, VII, i, p. 143). O aspecto que Hume está tentando destacar é que o argumento dos ocasionalistas tem como pressuposto a nossa própria ignorância. Tendo em vista que o ocasionalismo é um sistema positivo, pois defende a tese de que Deus faz tudo, a nossa ignorância, isto é, um elemento negativo, é incoerente como fundamento de tal sistema.

Fosse nossa ignorância, portanto, uma boa razão para rejeitar qualquer coisa, nós deveríamos ser levados àquele princípio de negar toda a energia no Ser Supremo, assim como na matéria mais bruta. Nós certamente compreendemos tão pouco as operações de um quanto do outro. É mais difícil conceber que o movimento possa provir do impulso do que possa provir da volição? Tudo o que podemos saber é de nossa profunda ignorância em ambos os casos<sup>358</sup> (EHU, VII, i, p. 143).

Se tudo o que podemos saber é de nossa profunda ignorância, então não podemos saber se há poderes na natureza<sup>359</sup>.

### 3.3 Semelhanças das análises de Malebranche e Hume

Apesar das críticas de Hume ao ocasionalismo de Malebranche, percebem-se semelhanças em alguns aspectos da análise da causalidade de ambos os filósofos. Segundo

<sup>355</sup> No original, em inglês, “[...] is only applying to the particular case of Occasionalism his general theses about the limitations of the intellectual powers of man”.

<sup>356</sup> Não se deve pensar que o objetivo de Hume aqui é o de negar que haja poderes na natureza. O argumento diz respeito ao que podemos conhecer, não ao que existe. Para uma discussão mais detalhada sobre o tema, ver BUCKLE, 2004, p. 199.

<sup>357</sup> No original, em inglês, “are we not equally ignorant of the manner or force by which a mind, even the supreme mind, operates either on itself or on body?”

<sup>358</sup> No original, em inglês, “were our ignorance, therefore, a good reason for rejecting any thing, we should be led into that principle of denying all energy in the Supreme Being as much as in the grossest matter. We surely comprehend as little the operations of one as of the other. Is it more difficult to conceive, that motion may arise from impulse, than that it may arise from volition? All we know is our profound ignorance in both cases”.

<sup>359</sup> De modo a impedir que seu argumento seja aplicado ao caso de Newton, Hume observa, em uma nota de rodapé, que os princípios de Newton não dependem nem apelam para qualquer introspecção da natureza real dos objetos. As forças de Newton são apenas princípios manifestos, não poderes ocultos dos objetos (ver nota de rodapé em EHU, VII, i, p. 143).

Church (1938, p. 143), “a evidência de que um conhecimento da *Recherche de la Vérité* contribuiu para os conteúdos de várias partes do *Tratado da Natureza Humana* são várias em caráter”<sup>360</sup>. A definição de Malebranche da relação causal em termos de conexão necessária, assim como seu exame de algumas de nossas crenças de casos onde essa relação se apresenta, certamente contribuíram para a crítica de Hume.

Como vimos, Malebranche aceita o dualismo cartesiano da mente e do corpo. É no âmbito do dualismo de substâncias que encontramos a base da doutrina de Malebranche de que as causas segundas não são eficientes e que o exame dos conceitos dessas causas não revela nenhuma ideia de poder ou conexão necessária. Porém, deve-se ter em mente a observação de Doxsee:

[...] Apesar da aceitação de Malebranche do dualismo cartesiano ter proporcionado a ele a melhor das razões para a negação das causas eficientes, ele aparentemente foi levado por uma percepção independente das dificuldades do problema a uma análise da ideia de conexão necessária que é inteiramente livre de pré-suposições racionalistas<sup>361</sup> (DOXSEE, 1916, p. 696).

De acordo com Nadler (2006, p. 134), “como Malebranche, Hume enfatizou a centralidade da ideia de conexão necessária para o nosso entendimento da causalidade”<sup>362</sup>. A posição que Hume assume é a de que não podemos a partir do exame do conceito de um objeto particular descobrir daí seus efeitos possíveis, sendo que apenas a experiência é capaz de revelá-los.

Agora nada é mais evidente do que o fato de que a mente humana não pode formar tal ideia de dois objetos, de modo a conceber uma conexão entre eles, ou compreender distintamente aquele poder ou eficácia pelo qual estão unidos. Tal conexão equivaleria a uma demonstração, e implicaria na absoluta impossibilidade de um objeto não seguir ou fosse concebido como não sendo seguido de outro – e

<sup>360</sup> No original, em inglês, “the evidence that a knowledge of the *Recherche de la Vérité* contributed to the contents of several parts of *A Treatise of Human Nature* is various in character”.

<sup>361</sup> No original, em inglês, “though Malebranche's acceptance of the Cartesian dualism afforded him the best of reasons for the denial of efficient causes, he was apparently led by an independent perception of the difficulties of the problem to an analysis of the idea of necessary connection that is entirely free from rationalistic presuppositions”.

<sup>362</sup> No original, em inglês, “like Malebranche, Hume stressed the centrality of the idea of necessary connection to our understanding of causation”.

esse tipo de conexão já foi rejeitado em todos os casos<sup>363</sup> (THN, I, iii, 14, pp. 161-162).

Segundo Ott (2009, p. 92), Malebranche já tinha antecipado o argumento na *Recherche*, “[...] um argumento que Hume estava por plagiar e a tomar como sendo seu próprio no *Tratado*”<sup>364</sup>. Adotando uma postura menos hostil do que a de Ott, Nadler (2006, p. 117) afirma que “Malebranche insistiu, numa linha de raciocínio que claramente prenuncia Hume, que não podemos encontrar tal conexão necessária entre quaisquer dois objetos ou eventos na natureza”<sup>365</sup>.

[...] Considerando que a ideia que temos de todos os corpos nos faz saber que eles não podem se mover, deve-se concluir que são as mentes que os movem. Mas quando se examina a ideia que se tem de todas as mentes finitas, não se vê conexão necessária alguma entre a vontade delas e movimento de qualquer que seja o corpo. Vê-se, ao contrário, que não há conexão e que não pode haver<sup>366</sup> (RECHERCHE, VI, II, iii, pp. 200-201).

O argumento da negação de conexão necessária (NNC) já tinha sido utilizado por outros filósofos anteriores a Malebranche, como Nicolau de Autrecourt e al-Ghazali (Cf. FISHER, 2011, p. 529). Contudo, Fisher aponta que a utilização do argumento por parte de Hume foi feita via Malebranche. “A partida mais rígida, entretanto, da versão do NNC que Malebranche advoga é mais evidente nos trabalhos de Hume [...]”<sup>367</sup> (FISHER, 2011, p. 530). O interesse de Hume pelo argumento de Malebranche se deve àqueles componentes que permitem estabelecer que não há conexão necessária, seja entre os corpos físicos, seja entre a vontade de nossas mentes e os efeitos provenientes dela. Como Fisher observa, “isso é o que

<sup>363</sup> No original, em inglês, “now nothing is more evident, than that the human mind cannot form such an idea of two objects, as to conceive any connexion betwixt them, or comprehend distinctly that power or efficacy, by which they are united. Such a connexion wou’d amount to a demonstration, and wou d imply the absolute impossibility for the one object not to follow, or to be conceiv’d not to follow upon the other: Which kind of connexion has already been rejected in all cases”.

<sup>364</sup> No original, em inglês, “[...] an argument Hume was to lift and take as his own in the *Treatise*”.

<sup>365</sup> No original, em inglês, “Malebranche insisted, in a line of reasoning that clearly foreshadows Hume, that we can find no such connection between any two objects or events in nature”.

<sup>366</sup> No original, em francês, «[...] puisque l’idée que nous avons de tous les corps, nous fait connaître qu’ils ne se peuvent remuer, il faut conclure que ce sont les esprits que les remuent. Mais quand on examine l’idée que l’on a de tous les esprits finis, on ne voit point de liaison nécessaire entre leur vonlonté et le mouvement de quelque corps que ce soit; On voit au contraire qu’il n’y en a point et qu’il n’y en peut avoir».

<sup>367</sup> No original, em inglês, “the starkest departure however from the version of NNC that Malebranche advocated is most evident in the works of Hume [...]”.

Hume achou tão convincente e intuitivamente atraente em Malebranche, e isso é o que fez a concepção de Hume sobre a causalidade famosa [...]”<sup>368</sup> (FISHER, 2011, pp. 530-531).

No que diz respeito à noção de que sentimos um poder na vontade, Hume afirma que:

[...] Para nos convencer de quão falacioso esse raciocínio é, precisamos considerar apenas que a vontade, sendo aqui considerada como uma causa, não tem uma conexão mais detectável com seus efeitos do que qualquer causa material tem com seu efeito apropriado. Na medida em que se percebe a conexão entre um ato da volição e um movimento do corpo, permite-se que nenhum efeito seja mais inexplicável a partir dos poderes e da essência do pensamento e da matéria<sup>369</sup> (THN, Appendix, p. 632).

A crítica de Hume é a de que a conexão que a vontade tem com seu efeito não é mais manifesta do que no caso entre a matéria e seu efeito. Na *Investigação*, Hume também aborda esta questão. Ele aponta que é evidente que o movimento de nosso corpo segue-se ao comando de nossa vontade, mas não temos consciência dos meios ou da energia pela qual executamos o ato (ver EHU, VII, i, p. 137). Como já foi apresentado, Malebranche também apontou que nós não descobrimos nenhuma conexão necessária entre nossas volições e os movimentos do corpo.

Ainda na *Investigação*, Hume estabelece três argumentos contra essa mesma noção. No primeiro argumento, assim como Malebranche, ele argumenta que não temos conhecimento do que está por trás dos movimentos do corpo, isto é, do poder que os executa. Hume defende que, se tivéssemos consciência de algum poder por trás da vontade, deveríamos conhecê-lo, assim como saber qual é sua conexão com o efeito (ver EHU, VII, i, pp. 137-138). O segundo argumento de Hume estabelece que “[...] nós não somos capazes de mover todos os órgãos do corpo com a mesma autoridade; apesar de nós não podermos apontar para uma razão além da experiência para uma diferença tão notável entre um e o outro”<sup>370</sup> (EHU, VII, I, p. 138). Segundo Church (1938, p. 155), “o segundo argumento de Hume nessa conexão, a saber, de que temos que aprender a partir da experiência quais volições são eficazes e quais não são, foi antecipado por La Forge e por Cordemoy, mas não

<sup>368</sup> No original, em inglês, “This is what Hume found so convincing and intuitively attractive in Malebranche, and this is what made Hume’s view on causation famous [...]”.

<sup>369</sup> No original, em inglês, “[...] to convince us how fallacious this reasoning is, we need only consider, that the will being here consider’d as a cause, has no more a discoverable connexion with its effects, than any material cause has with its proper effect. So far from perceiving the connexion betwixt an act of volition, and a motion of the body; ‘tis allow’d that no effect is more inexplicable from the powers and essence of thought and matter”.

<sup>370</sup> No original, em inglês, “[...] we are not able to move all the organs of the body with a like authority; though we cannot assign any reason besides experience, for so remarkable a difference between one and the other”.

foi avançado por Malebranche<sup>371</sup>. Por outro lado, o terceiro argumento estabelece que “[...] o objeto imediato de poder no movimento voluntário não é o próprio membro que é movido [...]”<sup>372</sup> (EHU, II, I, p. 138). Existe uma série de operações, das quais não temos conhecimento, que ocorrem quando movemos nosso corpo. Se o poder original dessas operações fosse sentido, ele precisaria ser conhecido. Em outras palavras, todas essas operações realizadas precisariam ser conhecidas (ver EHU, VII, i, pp. 138-139). Esse argumento é semelhante ao apresentado por Malebranche na *Recherche*. De fato, as passagens na obra do filósofo francês se assemelham à passagem presente na *Investigação*. Há dois momentos na obra de Malebranche que as passagens em questão aparecem: no livro VI, parte II, capítulo 3; e no *Éclaircissement* 15<sup>373</sup>. No capítulo 3, por exemplo, ele escreveu:

Pois como poderíamos mover nosso braço? Para movê-lo, deve-se ter espíritos animais, enviá-los através de certos nervos, em direção a certos músculos para inflá-los e contraí-los, pois é assim que o braço que está anexado a eles se move ou, segundo o sentimento de alguns outros, ainda não se sabe como isso acontece<sup>374</sup> (RECHERCHE, VI, ii, iii, p. 202).

Hume, por sua vez, inicia o terceiro argumento da seguinte maneira:

[...] Nós aprendemos com a anatomia que o objeto imediato de poder no movimento voluntário não é o próprio membro que é movido, mas certos nervos, músculos, espíritos animais e, talvez, algo ainda menor e mais desconhecido através do qual o movimento é sucessivamente propagado antes de atingir o próprio membro, cujo movimento é o objeto imediato da volição<sup>375</sup> (EHU, VII, i, p. 138).

Assim, Hume defende que não há razões para atribuir poderes causais às mentes ou aos corpos. Nadler defende que “apesar de sua conclusão última ser puramente

<sup>371</sup> No original, em inglês, “Hume’s second argument in this connection, namely that we have to learn from experience which volitions are efficacious and which are not, was anticipated by La Forge and by Cordemoy, but was not advanced by Malebranche”.

<sup>372</sup> No original, em inglês, “[...] the immediate object of power in voluntary motion, is not the member itself which is moved [...]”.

<sup>373</sup> A passagem presente no *Éclaircissement* 15 encontra-se em RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 228.

<sup>374</sup> No original, em francês, «car comment pourrions-nous remuer notre bras? Pour le remuer il faut avoir des esprits animaux, les envoyer par de certains nerfs, vers de certains muscles pour les enfler et les raccourcir, car c’est ainsi que le bras qui y est attaché se remue, ou selon le sentiment de quelques autres on ne sait encore comment cela se fait».

<sup>375</sup> No original, em inglês, “[...] we learn from anatomy, that the immediate object of power in voluntary motion, is not the member itself which is moved, but certain muscles, and nerves, and animal spirits, and, perhaps, something still more minute and more unknown, through which the motion is successively propagated, ere it reach the member itself whose motion is the immediate object of volition”.

epistemológica e não ontológica [...] os argumentos dele novamente parecem completamente malebranchianos”<sup>376</sup> (NADLER, 2006, p. 134). Embora as conclusões sejam opostas, no que se refere à ação divina na conexão causal, concordamos com Nadler que a base do argumento é malebranchiana.

O mesmo pode ser dito a respeito da produção de nossas ideias. Segundo Malebranche, não temos consciência nenhuma do poder pelo qual as ideias são produzidas em nossas mentes. “Eu nego que minha vontade produza em mim minhas ideias, pois eu não vejo nem sequer como ela poderia produzi-las, dado que minha vontade não pode agir ou desejar sem conhecimento, ela pressupõe minhas ideias e não as produz”<sup>377</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 226). Malebranche ainda acrescenta que a mente não é capaz de criar seus próprios desejos por si mesma (ver RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 226). De modo semelhante, Hume defende que a mente não possui nenhum poder detectável, seja para mover o corpo ou para produzir suas próprias ideias.

[...] Nós pretenderíamos estar familiarizados com a natureza da alma humana e a natureza de uma ideia, ou com a aptidão de uma para produzir a outra? Isto é uma criação real, uma produção de algo a partir do nada, que implica em um poder tão grande que pode parecer, à primeira vista, estar além do alcance de qualquer ser que não seja infinito. Ao menos deve-se reconhecer que tal poder não é sentido, nem conhecido, nem mesmo concebível pela mente<sup>378</sup> (EHU, VII, i, pp. 139-140).

No caso do corpo, Hume defende que nós não podemos derivar nenhuma ideia de poder causal a partir do conceito de matéria.

Na realidade, não há parte da matéria que, por suas qualidades sensíveis, revele qualquer poder ou energia, ou que nos dê razão para imaginar que ela poderia produzir qualquer coisa, ou ser seguida por qualquer outro objeto, que poderíamos denominar seu efeito. Solidez, extensão, movimento, essas qualidades são todas

<sup>376</sup> No original, em inglês, “although his ultimate conclusion is purely epistemological and not ontological [...] his arguments again seem thoroughly Malebranchian”.

<sup>377</sup> No original, em francês, “je nie que ma volonté produise en moi mes idées; car je ne vois pas même comment elle pourroit les produire, puisque ma volonté ne pouvant agir ou vouloir sans connoissance, elle suppose mes idées & ne les fait pas”.

<sup>378</sup> No original, em inglês, “[...] do we pretend to be acquainted with the nature of the human soul and the nature of an idea, or the aptitude of the one to produce the other? This is a real creation; a production of something out of nothing: Which implies a power so great, that it may seem, at first sight, beyond the reach of any being, less than infinite. At least it must be owned, that such a power is not felt, nor known, nor even conceivable by the mind”.

completas em si mesmas, e nunca apontam para outros eventos que possam resultar delas<sup>379</sup> (EHU, VII, i, p. 136).

Segundo Ott (2009, p. 101), Malebranche foi a inspiração de Hume para essa última declaração.

É bem conhecido que Hume defende que a ideia de causalidade é fruto do hábito. Ela é gerada ao observarmos várias vezes dois objetos ou eventos estarem constantemente conjugados, fazendo com que infiramos que sempre será assim, ou seja, a experiência de vários casos de conjunção constante produz uma expectativa. Encontram-se alguns traços semelhantes dessa tese na obra de Malebranche. Ele aparenta sugerir que nós somos levados a supor a existência de um poder eficiente onde apenas se observa conjunção. Para Malebranche, nas palavras de Nadler (2006, p. 118, ênfase do autor), “a experiência, seja de um caso singular ou de múltiplos, revela apenas uma sequência de eventos, o que Hume mais famosamente chamou de ‘sucessão’ e ‘conjunção constante’. Ela *não* exhibe relações necessárias entre aqueles eventos”<sup>380</sup>. Dreher enfatiza também que “[...] Malebranche reconhece que os eventos ocorrem em padrões, mas é um erro pensar que esses padrões são necessários neles mesmos”<sup>381</sup> (DREHER, 2017, p. 331). Enquanto Hume declara que nós acreditamos que um objeto é a causa de outro porque nós temos observado os dois estando constantemente conjugados (EHU, VIII, i, p. 149), Malebranche afirma que “é por preconceito que nós acreditamos que nossa atenção ou nossos desejos são a causa de nossas ideias. É por nós sentirmos cem vezes ao dia que elas os seguem ou que elas os acompanham”<sup>382</sup> (RECHERCHE, Éclaircissement 15, p. 229)<sup>383</sup>.

As semelhanças entre os argumentos dos dois filósofos são marcantes. De fato, em vários momentos é difícil não ser levado a pensar que Hume tomou como base vários aspectos presentes na obra de Malebranche. As semelhanças entre os dois são tais que alguns argumentam que a posição que Hume assume é a de um ocasionalismo sem Deus. Buckle se

<sup>379</sup> No original, em inglês, “in reality, there is no part of matter, that does ever, by its sensible qualities, discover any power or energy, or give us ground to imagine, that it could produce any thing, or be followed by any other object, which we could denominate its effect. Solidity, extension, motion; these qualities are all compleat in themselves, and never point out any other event which may result from them”.

<sup>380</sup> No original, em inglês, “experience, whether of a single or multiple instances, reveals only a sequence of events, what Hume more famously called ‘succession’ and ‘constant conjunction.’ It does *not* exhibit necessary relations between those events”.

<sup>381</sup> No original, em inglês, “[...] Malebranche acknowledges that events occur in patterns, but it is a mistake to think that those patterns are necessary in themselves”.

<sup>382</sup> No original, em francês, «c’est par préjugé que nous croyons que notre attention ou nos désirs sont cause de nos idées; c’est que nous éprouvons cent fois le jour qu’elles les suivent ou qu’elles les accompagnent».

<sup>383</sup> Este aspecto do hábito como aquilo que produz a ideia de causalidade não é tão claro na *Recherche*. Porém, Doxsee (1916, p. 699) demonstra que a semelhança entre os autores neste aspecto é mais clara na obra *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* e também na *Méditations chrétiennes et métaphysiques*.

posiciona contra essa interpretação. “Se essa fosse sua concepção, então esperaríamos que ele argumentasse, contra os ocasionistas, que eles viram a verdade apenas para evitá-la e procurar refúgio no excesso teológico”<sup>384</sup> (BUCKLE, 2004, p. 197). Buckle afirma que as objeções de Hume têm o intuito de demonstrar que os ocasionistas erraram ao concluir que não há poderes na natureza. Para entender melhor essa alegação de Buckle, alguns aspectos precisam ser destacados.

Deve-se observar que a crítica de Hume não é direcionada à questão de se há ou não leis da natureza. Sua crítica é direcionada à defesa de podermos estabelecer que há uma necessidade por trás das regularidades da natureza. Deve-se observar também que Malebranche acredita que há poderes na natureza, no sentido de que eles são proporcionados por Deus, não inerentes à própria natureza. Esse último ponto está relacionado com as explicações causais das ciências experimentais. Elas não estabelecem apenas que um efeito ocorrerá, mas também estabelecem onde e quando ocorrerá. Em outras palavras, as explicações em questão são específicas. Malebranche defende que um determinado efeito ocorrerá em determinadas condições por causa de Deus, isto é, determinado efeito ocorre em determinadas condições porque Deus quis que precisamente aquele evento ocorresse precisamente naquelas condições<sup>385</sup>.

A questão em foco é que a natureza aparenta manter certa regularidade. A ciência experimental, em muitos casos, consegue dar explicações a essa regularidade. Sendo assim, Malebranche precisa explicar de alguma forma o porquê do sucesso aparente da explicação das ciências experimentais. Ele atribui esse sucesso a Deus. Como Deus age segundo certas regras necessárias, o que a ciência experimental faz nada mais é do que revelá-las. Como observa Nadler (2006, P. 132), “os corpos se movimentam e se comportam da forma como o fazem porque é assim que Deus, seguindo as leis da natureza que ele estabeleceu, movimentamos”<sup>386</sup>. Em outras palavras, o ocasionalismo de Malebranche proporciona um enquadramento metafísico para os fundamentos das ciências.

Dreher critica essa concepção. “Pode bem ser que essa concepção da relação de Deus com a natureza seja verdadeira, *mas não é ocasionalismo* [...]”<sup>387</sup> (DREHER, 2017, p. 343, ênfase do autor). Seu argumento é o de que, mesmo se as leis da natureza corresponderem

<sup>384</sup> No original, em inglês, “if this were his view, then we would expect him to argue, against the occasionalists, that they saw the truth, only to flee it and to seek refuge in theological excess”.

<sup>385</sup> Para mais detalhes de como Malebranche concilia seu ocasionalismo com as ciências, ver NADLER, 2006, pp. 129-133 e OTT, pp. 102-119.

<sup>386</sup> No original, em inglês, “bodies move and behave the way they do because that is how God, following the laws of nature that he has established, moves them around”.

<sup>387</sup> No original, em inglês, “it may very well be that this conception of God’s relation to nature is true, *but it is not occasionalism* [...]”.

perfeitamente à vontade de Deus, não se pode dizer que a necessidade das leis é inferida da vontade d'Ele, mas apenas das explicações dos eventos por aquelas leis, que se referem somente às regularidades. Nesse sentido, Deus seria desnecessário para a explicação das ciências experimentais das regularidades observadas. As ciências experimentais chegariam ao mesmo resultado com ou sem Deus em suas explicações.

Estimamos que argumento Dreher é falho por dois motivos. Primeiro, o argumento de Malebranche continuaria sendo considerado ocasionalista, porque Deus continua a ter um papel fundamental. As explicações poderiam, de fato, tocar apenas nos aspectos que tangem o processo causal que está sendo analisado, mas sem Deus não haveria a força ou o poder responsável por produzir as regularidades. Deus é o que realmente causa esse processo, mesmo que as explicações não apontem para Ele. Segundo, Deus não precisa estar incluído numa explicação científica para estabelecer sua importância. De fato, Malebranche argumenta que não é necessário incluir a vontade de Deus em tais explicações. Na verdade, ele acredita ser melhor não o fazer, como ele bem afirma em sua obra: “eu garanto que não se deve recorrer a Deus ou à causa universal quando se busca a razão dos efeitos particulares”<sup>388</sup> (RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 213).

Em todo caso, pode-se dizer que as regularidades encontradas na natureza são fruto da vontade de Deus. Haveria, então, uma necessidade por trás dessas regularidades, pois, como já foi dito, é impossível Deus desejar algo e esse algo não acontecer. Se a posição de Hume fosse a de um ocasionalismo sem Deus, haveria ainda algo que explicaria as regularidades, isto é, haveria algo de necessário. Essa, porém, não é a concepção de Hume. Como bem explica Dreher:

Hume reconhece que haja generalizações universais em forma de leis que descreveram acuradamente a natureza, assim como Newton alega. Entretanto, ele nega que elas sejam necessárias ou mesmo que nós tenhamos argumentos suficientes para acreditar que elas continuarão a se manter no futuro.<sup>389</sup> (DREHER, 2017, p. 344).

Logo, conclui-se que a postura de Hume não é a de um ocasionalismo sem Deus, pois ele não acredita que há algo por trás das regularidades da natureza que as tornem necessárias

---

<sup>388</sup> No original, em francês, «j'avoué qu'il ne faut pas recourir à Dieu ou à la cause universelle, lors qu'on demande la raison des effets particuliers».

<sup>389</sup> No original, em inglês, “Hume acknowledges that there are law-like universal generalizations that have accurately described nature, just as Newton claims. However, he denies that they are necessary or even that we have sufficient arguments for believing that they will continue to hold in the future”.

ou, caso haja, que seja possível conhecer esse algo. Não é possível conciliar tal postura com o ocasionalismo, posto que a doutrina estabelece que os fenômenos que ocorrem na natureza ocorrem necessariamente e que é possível saber disso a partir do conceito de matéria enquanto extensão<sup>390</sup>.

Apesar de se perceber resquícios da *Recherche* de Malebranche no *Tratado* e na *Investigação* nesses vários aspectos que foram apresentados, há outros aspectos presentes nas obras de Hume no que tange à causalidade que não estão presentes na obra do filósofo francês. Por exemplo, os argumentos apresentados por Hume no intuito de demonstrar que a proposição “[...] *o que quer que comece a existir deve ter uma causa de existência*”<sup>391</sup> (THN, I, iii, 3, p. 78) não é intuitiva nem demonstrativamente certa. O primeiro argumento aponta que a proposição não é intuitivamente certa, porque “toda certeza surge da comparação de ideias e da descoberta de relações inalteráveis, na medida em que as ideias continuem as mesmas”<sup>392</sup> (THN, i, iii, 3, p. 79), sendo que nenhuma dessas relações é inferida a partir da proposição em questão. O segundo argumento parte do princípio de que todas as ideias distintas são separáveis. Como a imaginação consegue separar a ideia de uma causa da ideia de um começar a existir, a separação real também é possível, o que implica que essa separação não pode ser refutada por um raciocínio baseado em ideias, o que torna impossível demonstrar a necessidade de uma causa (ver THN, I, iii, 3, pp. 79-80). Esses dois argumentos não aparecem na obra de Malebranche.

Partindo desses argumentos, Hume procede de modo a mostrar que todas demonstrações da necessidade de uma causa são “falaciosas e sofisticas” (THN, I, iii, 3, p. 80). Ele critica os argumentos de Hobbes e Clarke até chegar à exposição da versão do argumento de Locke<sup>393</sup>, segundo o qual tudo precisa necessariamente ter uma causa, porque, se não é produzido por uma causa, então é produzido pelo nada. Entretanto, o nada não pode produzir coisa alguma, logo tudo necessariamente tem uma causa. A crítica de Hume a essa concepção é a seguinte: “é suficiente só observar que quando excluimos todas as causas, nós realmente excluimos todas elas, e não supomos nem o nada nem o próprio objeto como sendo causas [...]”<sup>394</sup> (THN, I, iii, 3, p. 81). Em outras palavras, se todas as causas devem ser excluídas, o próprio nada precisaria ser eliminado como causa de alguma coisa. Não se pode

<sup>390</sup> Para uma discussão mais detida na questão sobre a postura de Hume não ser a de um ocasionalismo sem Deus, ver DREHER, 2017, especialmente pp. 341-344.

<sup>391</sup> No original, em inglês, “[...] *whatever begins to exist, must have a cause of existence*”.

<sup>392</sup> No original, em inglês, “all certainty arises from the comparison of ideas, and from the discovery of such relations as are unalterable, so long as the ideas continue the same”.

<sup>393</sup> Os argumentos desses autores são expostos em THN, I, iii, 3, pp. 80-81.

<sup>394</sup> No original, em inglês, “‘tis sufficient only to observe, that when we exclude all causes we really do exclude them, and neither suppose nothing nor the object itself to be the causes [...]”.

defender que um argumento conduz a uma conclusão absurda quando a própria conclusão já é negada na premissa do argumento. Esse raciocínio também não está presente na *Recherche*, assim como a resposta de Hume ao argumento apresentado logo após o de Locke, a saber, que todo o efeito deve ter uma causa porque isso é algo que se infere da própria ideia de efeito (ver THN, I, iii, 3, p. 82).

Há ainda os argumentos vinculados à nossa crença de que a mesma causa deve seguir o mesmo efeito. Entre esses argumentos, Church destaca os seguintes:

[...] Aqueles que Hume edifica a partir de sua teoria das impressões e ideias, e de sua própria concepção do âmbito limitado de nosso conhecimento; aqueles que derivam do dogma de Hume de que o que é distinguível é separável; e o *insight* que o permitiu explicar que a uniformidade da natureza não é demonstrável pela indução<sup>395</sup> (CHURCH, 1938, p. 157).

Esses argumentos representam uma parte considerável da análise de Hume da causalidade, mas ainda restam os argumentos que estabelecem que: não conseguimos encontrar uma conexão necessária entre dois eventos ou objetos em uma relação causal; não há conexão necessária entre as vontades da mente e seus efeitos, isto é, os movimentos do corpo; os eventos apenas revelam padrões ou, para usar uma expressão de Hume, conjunções constantes. São argumentos centrais para a crítica à causalidade de Hume.

Percebe-se, assim, o débito de Hume para com Malebranche no que diz respeito à análise da causalidade. A definição de Malebranche de uma causa verdadeira como sendo aquela em que percebemos uma conexão necessária com seu efeito permitiu que Hume não apenas elaborasse sua crítica, como também forneceu os argumentos para defendê-la. Dessa maneira, a necessidade que acreditamos existir é fruto de uma impressão interna. Após ver vários casos em que um evento X é sucedido por um evento Y, estabelecemos uma conexão entre eles, esperando que sempre será assim. Essa necessidade, entretanto, não pode ser estabelecida pelas informações que adquirimos através da experiência.

Embora não seja objeto de análise do presente trabalho, como bem enfatiza Doxsee, existem outros aspectos da filosofia de Malebranche que influenciaram Hume, como é o caso

---

<sup>395</sup> No original, em inglês, “[...] Those that Hume draws from his theory of impressions and ideas, and from his own conception of the limited scope of our knowledge; those that derive from Hume’s dogma that what is distinguishable is separable; and the insight that enabled him to point out that the uniformity of nature is not demonstrable by induction”.

da questão do conhecimento do eu (*self*) e da crença natural<sup>396</sup>. Wright (1991, p. 125) destaca também que “[...] nós podemos alcançar um entendimento mais profundo da explicação de Hume quando vemos como ele desenvolveu uma teoria do julgamento natural que ele provavelmente encontrou nos escritos de Malebranche”<sup>397</sup>. Esses tópicos serão analisados em outro trabalho.

---

<sup>396</sup> No que diz respeito ao conhecimento do eu, Doxsee (1916, p. 701, tradução nossa) afirma que “Malebranche, não menos que Hume, defende que o eu [*self*] seja desconhecível. [...] Sua fidelidade a Descartes e as demandas de sua teologia o forçaram a ensinar a doutrina da substância espiritual; mas sua própria perspectiva filosófica o levou a ver suas dificuldades; e apesar dele, é claro, nunca revogar sua doutrina principal, ele estabelece muito claramente algumas das mesmas considerações que levaram Hume à posição de que não temos fundamento filosófico para acreditar que a alma seja substância espiritual”. No que diz respeito à crença natural, Doxsee (1916, p. 707, tradução nossa) declara que “Malebranche também tem uma doutrina da crença instintiva ou natural, que apesar de ocupar um lugar bem diferente em seu sistema, é de muitas formas coincidente com a de Hume”. Para mais informações sobre a influência de Malebranche sobre Hume nessas questões, ver DOXSEE, 1916, pp. 701-710.

<sup>397</sup> No original, em inglês, “[...] we can reach a deeper understanding of Hume’s account when we see just how he has developed a theory of natural judgment which he probably found in the writings of Malebranche”. Esses tópicos expostos nesse último parágrafo serão analisados em outro trabalho.

## CONCLUSÃO

Considerando tudo o que foi apresentado, parece ser possível concluir que a *Recherche* de Malebranche foi de grande importância para Hume, dado que certamente ele utilizou alguns dos argumentos presentes nessa obra para desenvolver sua crítica à causalidade. Tanto no *Tratado* quanto na *Investigação* percebem-se as *marcas* da obra de Malebranche.

No entanto, é importante lembrar que a exposição que Hume faz da filosofia de Malebranche em suas obras tem um caráter crítico. Hume discorda que estejamos familiarizados com a essência da matéria; critica a noção de que temos uma ideia mais clara de poder em Deus do que na matéria; aponta que a doutrina malebranchiana implica que não há poder produtivo no universo; discorda que tenhamos um conhecimento genuíno da causalidade, que podemos saber se há poderes na natureza; afirma que o ocasionalismo é demasiado audacioso, sendo que não convenceria aqueles que sabem da fraqueza da razão humana; ironiza ao dizer que os cartesianos converteram em princípio algo para o qual o vulgo só apela diante de eventos miraculosos e sobrenaturais em uma doutrina; e acusa-o de despojar a grandeza de Deus ao tentar enaltecê-la.

Aspectos semelhantes entre dois sistemas filosóficos não são, por si só, motivo suficiente para estabelecer que um filósofo contribuiu para o sistema do outro. No caso de Hume e Malebranche, no entanto, as semelhanças entre eles são muito mais que meras coincidências. É certo que os exemplos que eles utilizam para embasar seus argumentos já tinham sido utilizados por autores precedentes, mas devemos destacar o uso do exemplo das bolas de bilhar na *Recherche*, que é utilizado igualmente por Hume, isto é, com o mesmo objetivo, que é amplamente atribuído a ele. Além disso, nas duas obras de Hume, Malebranche é mencionado. No *Tratado*, em uma nota de rodapé, Hume direciona o leitor a uma parte da *Recherche* onde Malebranche se detém sobre a questão da causalidade, inclusive indicando também o *Éclaircissement* 15, um complemento ao assunto em questão. Não se pode negar, também, que há no *Tratado* uma passagem que é uma tradução de uma passagem do *Éclaircissement* 15.

Essas semelhanças entre as obras dos filósofos, porém, não podem ofuscar o fato de que, como foi apontado, apesar dos resquícios da *Recherche* no *Tratado* e na *Investigação* em vários aspectos, há outros aspectos nas obras de Hume no que tange à causalidade que não estão presentes na obra do filósofo francês. Os dois argumentos apresentados por Hume no intuito de demonstrar que a proposição de que “tudo que começa a existir deve ter uma causa

de existência” não é intuitiva nem demonstrativamente certa, a resposta a Locke ao argumento de que o nada não pode ser uma causa, assim como a resposta de Hume ao argumento de que todo o efeito deve ter uma causa porque isso é algo que se infere da própria ideia de efeito são os argumentos ausentes na *Recherche*, assim como os argumentos vinculados à nossa crença de que a mesma causa deve seguir o mesmo efeito.

Apesar de não encontrarmos argumentos semelhantes a esses na *Recherche*, encontramos outros. A saber, os argumentos que estabelecem que não conseguimos encontrar uma conexão necessária entre dois eventos ou objetos em uma relação causal, que defendem que não há conexão necessária entre a vontade da mente e os efeitos dela e a reivindicação de que eventos apenas revelam conjunções constantes entre eles. Esses argumentos são empregados por Hume para estabelecer que não poderíamos atribuir, como um de seus componentes, a necessidade lógica a uma suposta lei da causalidade, ou seja, uma conexão necessária. Deve-se lembrar que há outras obras nas quais Malebranche também expôs seu ocasionalismo<sup>398</sup>.

Como foi apontado no capítulo 3, além da causalidade, existem outros aspectos da filosofia de Malebranche que contribuíram para as obras Hume, como é o caso da questão do conhecimento do eu (*self*) e da crença natural. Ou seja, não há como negar a importância da filosofia de Malebranche para a de Hume. Mas, ao mesmo tempo, não se pode negar o caráter inovador da filosofia humiana no que se refere ao problema da causalidade. Nesse sentido, pode-se dizer que, embora ambos sejam devedores de Descartes no que se refere à noção de *ideia*, mesmo que diversa nesses três autores, Hume seria um genuíno filósofo do período moderno, fundando seu pensamento em uma leitura da nova física nascente (Newton) e uma nova filosofia política (Hobbes e Locke).

Não se pode negar que Malebranche também contribuiu para o problema da causalidade, antes de Hume. Ao conceber como sendo essencial para toda relação de causa e efeito a conexão necessária, Malebranche aborda a causalidade como possuindo um componente lógico. Malebranche destacou a questão do nosso conhecimento da causalidade. Constatou que não conhecemos a conexão necessária entre as causas e os efeitos. No entanto, ele reconhece que temos uma inclinação a acreditar em causas naturais, sendo nossa imaginação e nossos sentidos os responsáveis por isso. A conexão necessária não é encontrada entre os objetos e os eventos, mas há conexão necessária entre a vontade de Deus e aquilo desejado por Ele, pois seria contraditório um ser onipotente querer algo e esse algo

---

<sup>398</sup> Como já foi apontado em outro momento, a análise dessas outras obras está além do escopo deste trabalho.

não ser realizado. Essas observações fizeram com que Malebranche concluísse que nós cremos passivamente que um evento X, tendo até então sempre precedido o evento Y, é a causa de Y. Para demonstrar essa nossa passividade em relação às crenças concernentes à causalidade, ele apresentou argumentos que apontassem para a presença dessa característica em nossas percepções sensitivas e em nossas introspecções. Como observa Church (1938, pp. 160-161), Malebranche não foi o primeiro a observar que somos inclinados a acreditar que X é a causa de Y, dado que X sempre precedeu Y. O que o fez se destacar em relação aos demais foi sua alegação de que a mente não percebe uma conexão necessária entre causas e efeitos.

Apesar de Hume e Malebranche terem concepções diferentes acerca do problema, ambos identificam a ideia de conexão necessária com a de poder ou força. Além disso, Hume também adota a concepção de que a nossa crença de que os objetos ou eventos, enquanto causas, possuem uma conexão necessária com seus efeitos é errônea. O fator responsável por nos fazer conceber essa conexão necessária entre a causa e o efeito é diferente para cada autor. Hume rejeita a concepção de causalidade de Malebranche, estabelecendo a sua própria.

A noção de conexão necessária é essencial para a definição de Malebranche da relação causal. É a partir dela que podemos perceber o débito de Hume para com Malebranche; como o ocasionalismo de Malebranche foi essencial para a crítica à causalidade de Hume. Mais uma vez, não se pode negar que os argumentos utilizados por Hume têm o intuito de criticar a posição de Malebranche, porém eles são também empregados pelo filósofo francês. Em outras palavras, os argumentos de Hume têm uma base malebranchiana, e, nesse sentido, pode-se afirmar que a crítica de Hume deve-se em grande medida ao ocasionalismo de Malebranche exposto na *Recherche*.

A originalidade de Hume está em seu recurso à experiência e seu vínculo com a teoria das ideias. Enquanto Malebranche apresentou um fundamento teológico para sua doutrina, Hume apresentou um fundamento psicológico. Hume deve ter percebido que o critério de Malebranche para definir uma causa verdadeira era demasiadamente forte. Ao se definir que os corpos não podem ser as causas de seus efeitos porque não encontramos poder neles, o mesmo deveria se aplicar ao caso de Deus. Ao demonstrar que nós não temos mais certeza em relação aos poderes de Deus, Hume inferiu que não podemos conceber que haja uma conexão necessária entre a vontade d'Ele e os efeitos dos corpos. Desse modo, Hume derrubou o fundamento lógico do ocasionalismo de Malebranche, o pilar central de sua doutrina. Com Hume, ao invés da causalidade ter como fundamento a necessidade da volição divina, seu fundamento passa a ser uma consequência do hábito. Após presenciar diversas vezes um

evento sendo seguido por outro, adquirimos uma inclinação a acreditar que este sempre será o caso.

É evidente a relevância da refutação de Hume de um fundamento lógico para a inferência causal. Deve-se dizer ainda que Hume fez mais do que apenas apresentar um fundamento psicológico para essa inferência. Também é grande a importância atribuída ao hábito. Há um motivo para Hume tê-lo incluído entre os princípios da natureza humana. A esse respeito, Monteiro faz o seguinte comentário: “como instrumento de sobrevivência, o hábito é incomparavelmente superior às ‘falaciosas deduções de nossa razão’” (MONTEIRO, 2009, p. 109). Monteiro ainda faz a seguinte observação: “é porque o hábito, ‘o grande guia da vida humana’ é uma parte inseparável de sua natureza que o homem se encontra adaptado a seu ambiente, o mundo natural” (MONTEIRO, 2009, p. 127). A questão do hábito como um princípio importante para nossa sobrevivência está presente também nos *Diálogos acerca da Religião Natural*. Na obra, um dos personagens, a saber, Fílon, destaca que a espécie humana é somente uma dentre várias. Apesar de suas características físicas colocarem o homem em desvantagem ao se comparar com outras espécies, o intelecto faz com que ele se destaque. “Segundo Fílon, ela [a espécie humana] distingue-se por seus poderes intelectuais, mas a natureza, em sua rigidez e ‘severidade’, fez dela ‘a mais necessitada e mais deficiente em vantagens corporais’ [...]” (MONTEIRO, 2009, p. 125). Monteiro (2009, pp. 126-127) aponta que da tese de Fílon segue-se que “[...] a aparente sabedoria da natureza, que explica o hábito e o raciocínio causal, além de outros exemplos de adaptação, é resultante do processo natural de seleção, um processo que é a razão pela qual só puderam sobreviver os seres que se encontravam adaptados a seu ambiente”. A partir desses comentários de Monteiro, podemos dizer que em Hume encontramos um “pré-darwinismo”<sup>399</sup>.

Deve-se enfatizar também o grande destaque que a crítica à causalidade de Hume teve durante o século XX, sobretudo no que diz respeito à filosofia da ciência. Como afirma Rosenberg (1993, p. 64), “dentre todos os filósofos que escreveram antes do século XX, nenhum é mais importante para a filosofia da ciência do que David Hume”<sup>400</sup>. Por outro lado, deve-se dizer que no âmbito da ciência sua relevância não teve o mesmo alcance de influência.

De acordo com Hume, não se pode determinar se uma sequência de um objeto a outro é causal ou não, considerando unicamente os objetos. Existe um debate acerca da distinção

<sup>399</sup> Para mais informações sobre a relação entre a causalidade e a noção de seleção natural, ver o quarto ensaio em MONTEIRO, 2009.

<sup>400</sup> No original, em inglês, “among all the philosophers who wrote before the twentieth century none is more important for the philosophy of science than David Hume”.

entre as sequências de objetos, isto é, entre aquelas sequências que são causais, quando o primeiro objeto causa o segundo; e as não-causais ou meramente acidentais, quando o primeiro objeto não causa o segundo, apesar de ser antecedente a este. Em outras palavras, há aqueles que defendem que as sequências causais seguem um padrão específico, uma lei, que as diferenciariam das sequências acidentais. No que diz respeito a essa concepção, Rosenberg faz a seguinte observação: “essa reivindicação é o ponto importante da teoria da causalidade de Hume, e de um modo ou de outro tem sido o assunto da maior controvérsia nos debates do século XX acerca da causalidade”<sup>401</sup> (ROSENBERG, 1993, p. 72). Rosenberg ainda aponta que o estabelecimento, por parte de Hume, da relação causal em termos de conjunções constantes fez com que o problema acerca da natureza das leis científicas se tornasse central para a filosofia da ciência, impulsionando no século XX a busca pela diferença entre as leis e as generalizações que se seguem das regularidades acidentais (ver ROSENBERG, 1993, pp. 72 e 74).

Ainda considerando as implicações da crítica de Hume, Rosenberg (1993, p. 75) alega que “Hume é quase universalmente creditado como tendo descoberto o problema da indução”<sup>402</sup>. Trata-se de um exagero por parte de Rosenberg, pois, na verdade, Hume apenas colocou o problema em novas bases. Aristóteles, por exemplo, já tinha estabelecido o problema da indução à sua maneira. De qualquer forma, o problema em questão surgiu para Hume na busca pela impressão da ideia de necessidade nos objetos. Não encontrando a impressão neles, Hume passa a defender que nossa crença na necessidade nas relações causais é fruto da inferência de que por um objeto X sempre ter sido seguido por um objeto Y, o objeto X sempre será seguido pelo objeto Y. Ou seja, a partir das experiências passadas, fazemos previsões para eventos futuros. Como não se pode inferir que esse sempre necessariamente será o caso, a confiabilidade do raciocínio indutivo é posta em dúvida. Há algumas controvérsias no que diz respeito à concepção de Hume sobre o raciocínio indutivo<sup>403</sup>, porém é possível afirmar que ele acreditava que o raciocínio indutivo é inevitável, tendo em vista, por exemplo, o importante papel exercido pelo hábito para a nossa sobrevivência, como já destacamos. Além disso, não se pode negar a dependência das declarações científicas em relação ao raciocínio indutivo. Nesse sentido, Rosenberg (1993, p. 77) observa que “é também inegável que a preocupação da filosofia da ciência do século XX

---

<sup>401</sup> No original, em inglês, “this claim is the nub of Hume’s theory of causation, and in one way or another has been the subject of the sharpest controversy in the twentieth-century debates about causation”.

<sup>402</sup> No original, em inglês, “Hume is almost universally credited with discovering the problem of induction”.

<sup>403</sup> Para mais informações sobre essas controvérsias, ver ROSENBERG, 1993, pp. 75-77.

em proporcionar os fundamentos para a inferência indutiva foi inspirada por sua leitura de Hume”<sup>404</sup>.

É evidente, então, que a abordagem de Hume do problema da causalidade se mantém atual na filosofia contemporânea. A observação da repetição de eventos de um determinado tipo seguidos por outros eventos determinados faz com que acreditemos na existência de uma relação causal. Considerando que noções como indução e probabilidade dependem dessa crença, segue-se, segundo o pensamento humiano, que as ciências empíricas não podem estabelecer certezas, pois a causalidade encontra-se no fundamento de toda investigação científica, o que abre espaço para a mudança teórica.

Não é de se surpreender, então, que muitos considerem a análise da causalidade de David Hume como a mais importante e influente da história da filosofia moderna. Ela foi importante para a posteridade, não apenas no século XX, mas também para Kant. A abordagem de Kant para o problema pode ser considerada como uma resposta à crítica de Hume. Nela percebe-se pontos em que os autores estão de acordo e uma tentativa de solucionar o problema de Hume. Um ponto bastante conhecido em que ambos os autores concordam diz respeito à experiência. É conhecido que Kant afirma na sua *Crítica da Razão Pura* que todo o nosso conhecimento começa pela experiência. Nesse sentido, Kant concordava com Hume que todo o conhecimento empírico surge e é dado pelas impressões sensitivas.

Contudo, Kant não está totalmente de acordo com Hume. “É quanto à origem do conceito de causa como tal, do próprio conceito de uma conexão entre causas e efeitos em geral, que Kant se mostra insatisfeito com a teoria humeana e vê nela um problema para o qual urge encontrar uma solução” (MONTEIRO, 2009, p. 92). Kant acreditava que a conclusão de Hume poderia ser evitada caso fosse concedido que nem todo conhecimento empírico é dado por impressões sensitivas. Losee apresenta em linhas gerais a concepção de Kant da experiência cognitiva da seguinte maneira: “na concepção de Kant, sensações atomísticas e não-estruturadas produzidas pelos movimentos das externas ‘coisas-em-si’ são organizadas espacial e temporalmente pela ‘sensibilidade’, e então eram categorizadas pelo ‘entendimento’”<sup>405</sup> (LOSEE, 2011, p. 37). A causalidade seria uma das categorias do entendimento. Ela impõe sobre “as sensações atomísticas e não-estruturadas” – que por sua

---

<sup>404</sup> No original, em inglês, “it is also indisputable that the preoccupation of twentieth-century philosophy of science with providing foundations for inductive inference was inspired by its reading of Hume”.

<sup>405</sup> No original, em inglês, “on Kant’s view, atomistic, unstructured sensations produced by the motions of external ‘things-in-themselves’ are organized spatially and temporally by the ‘sensibility’ and then categorized by the ‘understanding’”.

vez foram organizadas pelas formas de sensibilidade –, de acordo com certas regras, a condição de que todo evento é determinado por uma causa. A exigência kantiana, no problema da causalidade, passa a ser vinculada aos juízos sintéticos *a priori*. Como o conceito de efeito não pode estar contido no conceito de causa, então um juízo no qual relaciona os dois conceitos deve ser sintético. Por se tratar, assim, de um juízo sintético *a priori*, ele não pode ser derivado da experiência. A categoria da causalidade converte nossas percepções subjetivas em uma experiência objetiva ao representar uma união sintética das percepções como sendo necessária. De Pierris e Friedman (2018) consideram, no entanto, que há controvérsias em relação à resposta de Kant apresentada a Hume nesse tópico<sup>406</sup>.

---

<sup>406</sup> Esse tema, isto é, a resposta de Kant a Hume, foge do escopo deste trabalho. Para mais informações acerca dessa questão, ver DE PIERRES; FRIEDMAN, 2018. As controvérsias às quais fazemos referência aqui são apresentadas no primeiro parágrafo do artigo dos autores.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARDOUT, J. “Occasionalism: La Forge, Cordemoy, Geulincx”. In: NADLER, S. (ed.). *A Companion to Early Modern Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002. pp. 140-151.

BEEBEE, H. *Hume on Causation*. London: Routledge, 2006.

BEUCHOT, M. “Nicholas of Autrecourt”. In: GRACIA, J. J. E.; NOONE, T. B. (ed.). *A companion to philosophy in the middle ages*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002. pp. 458-465.

BROWN, S. “The Critical Reception of Malebranche, from His Own Time to the End of the Eighteenth Century”. In: NADLER, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. pp. 262-287.

BUCKLE, S. *Hume’s enlightenment tract: the unity and purpose of An enquiry concerning human understanding*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

CHURCH, R. W. *Hume’s theory of the understanding*. London: George Allen & Unwin, 1935.

\_\_\_\_\_. “Malebranche and Hume”. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 1, n. 1, pp. 143-161, out. 1938.

DAUER, F. W. “Hume on the Relation of Cause and Effect”. In: RADCLIFFE, E. S. (ed.). *A companion to Hume*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. pp. 89-105.

DE PIERRIS, G.; FRIEDMAN, M. “Kant and Hume on Causality”. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, nov. 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/kant-hume-causality/>>. Acesso em: 07 de agosto de 2019.

DESCARTES, R. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Tradução e nota prévia de Fausto Castilho. Campinas: CEMODECON; IFCH-UNICAMP, 1999.

\_\_\_\_\_. *Regras para a direção do espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002.

DES CHENE, D. “Aristotelian Natural Philosophy: Body, Cause, Nature”. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (ed.). *A Companion to Descartes*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. pp. 17-32.

DETLEFSEN, K. “Biology and Theology in Malebranche’s Theory of Organic Generation”. In: NACHTOMY, O.; SMITH, J. E. W. (ed.). *The Life Sciences in Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2014. pp. 137-156.

DOXSEE, C. W. “Hume’s Relation to Malebranche”. *The Philosophical Review*, Duke University Press, v. 25, n. 5, pp. 692-710, set. 1916.

DREHER, J. H. “Hume, Newton and Malebranche on Causation”. *Open Journal of Philosophy*, vol. 7, no. 3, pp. 329-352, july 2017.

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

FLEW, A. *Hume’s Philosophy of Belief*. Londres: Routledge; Kegan Paul, 1961.

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

HANKINSON, R. J. “Causes”. In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.). *A companion to Aristotle*. Oxford: Blackwell Publishing, 2009. pp. 213-229.

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. SELBY-BIGGE, L. A. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1960.

\_\_\_\_\_. *An Enquiry concerning Human Understanding*. BEAUCHAMP, T. L. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*. COLEMAN, D. (ed.). New York: Cambridge University Press, 2007.

JACOBSON, A. J. "David Hume on human understanding". In: BROWN, S. (ed.). *British Philosophy and the Age of Enlightenment*. London and New York: Routledge, 1996. pp. 123-146.

JOLLEY, N. "Malebranche on the Soul". In: NADLER, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. pp. 31-58.

LENNON, T. M. "Descartes's Legacy in the Seventeenth Century: Problems and Polemic". In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (ed.). *A Companion to Descartes*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. pp. 467-481.

\_\_\_\_\_. "Malebranche and Method". In: NADLER, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. pp. 8-30.

LOSEE, J. *Theories of causality: from antiquity to the present*. New Brunswick: Transactions Publishers, 2011.

MALEBRANCHE, N. *Oeuvres complètes de Malebranche. Tome I : Recherche de la Vérité. Livres I-III*. GOUHIER, H. (dir.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes de Malebranche. Tome II : De la Recherche de la Vérité. Livres 4 à 6*. GOUHIER, H. (dir.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1962.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes de Malebranche. Tome III : Recherche de la Vérité. Éclaircissements*. GOUHIER, H. (dir.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1964.

\_\_\_\_\_. *The Search After Truth*. LENNON, T. M.; OLSCAMP, P. J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

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

MOSSNER, E. C. *The Life of David Hume*. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1980.

NADLER, S. “Malebranche on Causation”. In: NADLER, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. pp. 112-138.

NOLAN, L. “Malebranche's Theory of Ideas and Vision in God”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), ZALTA, E. N. (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/malebranche-ideas/>>. Acesso em 25 de abril de 2016.

NOXON, J. *Hume's Philosophical Development*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

OTT, W. *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

RICHARDS, T. J. “Hume's two definitions of ‘cause’”. In: CHAPPELL, V. C. (ed.). *Hume*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1966. pp. 148-161.

ROBINSON, J. A. “Hume's two definitions of ‘cause’”. In: CHAPPELL, V. C. (ed.). *Hume*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1966. pp. 129-147.

ROSENBERG, A. “Hume and the philosophy of science”. In: NORTON, D. F. (ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. pp. 64-89.

SCHMALTZ, T. M. “Malebranche on Ideas and the Vision in God”. In: NADLER, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. pp. 59-86.

\_\_\_\_\_. “Nicolas Malebranche”. In: NADLER, S. (ed.). *A Companion to Early Modern Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002, pp. 152-166.

SEXTO EMPÍRICO. *Esbozos Pirrónicos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

SILVA, C. A. F. “Hume e o estatuto da causalidade”. In: BATTISTI, C. A.; FREZZATTI JR, W. A. (org.). *Conhecimento: fundamentação, estatuto e possibilidade*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2006. pp. 65-101.

SMITH, N. K. *The Philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. Londres: Macmillian, 2005.

SMITH, P. J. “Hume’s Academic Scepticism in Its French Context”. In: SMITH, P. J.; CHARLES, S. (eds.). *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*. Cham: Springer, 2017. pp. 345-364.

WALSH, J. “Confusing Faith and Reason? Malebranche and Scepticism”. In: SMITH, P. J.; CHARLES, S. (eds.). *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*. Cham: Springer, 2017. pp. 181-211.

WRIGHT, J. "Hume's Criticism of Malebranche's Theory of Causation: A Lesson in the Historiography of Philosophy". In: BROWN, S. (ed.). *Nicolas Malebranche: His Philosophical Critics and Successors*. Assen: Van Gorcum, 1991. pp. 116-130.

YAKIRA, E. *La causalité de Galilée à Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.