

Filosófica & Natural: a dupla identidade da causalidade no *Tratado de Hume*¹

Philosophical & Natural: The double identity of causation in the Hume's *Treatise*

Eduardo Barra²
Universidade Federal do Paraná

Resumo

Em sua teoria das relações, Hume as classifica em naturais e filosóficas. Ele não se preocupa, entretanto, em esclarecer convenientemente os seus critérios para classificar uma determinada relação como filosófica ou como natural. Num dos seus raros pronunciamentos a propósito no *Tratado da Natureza Humana* (1739), Hume sugere que a relação de causa e efeito, em particular, possa ser classificada tanto como relação filosófica quanto como relação natural. Reunindo passagens como essa, pretendo reconstruir a teoria humeana das relações de causa e efeito, tendo como ponto de partida o longo argumento que Hume desenvolve no decorrer de virtualmente toda a terceira parte do livro inicial do *Tratado*, argumento esse que interpreto como a sustentação da possibilidade e, sobretudo, da necessidade de transitar entre esses dois modos de classificar a causalidade – da sua condição inicial de uma relação filosófica à condição de uma relação natural. Diante dessa dupla definição de causalidade, meu objetivo será ainda identificar uma justificativa pragmática para a permanência da definição filosófica após o próprio Hume tê-la declarado conceitualmente precária e parcial. Creio que as regras para ajuizar sobre causas e efeitos, estrategicamente colocadas ao final do longo argumento para a naturalização da causalidade, incluem parte dessa justificativa. Por fim, a partir dessa dupla fundamentação da causalidade (natural e filosófica, conceitual e pragmática), apresento uma sugestão para reabilitar a interpretação da causalidade humeana como simples regularidade, sem abrir mão das críticas que lhe foram dirigidas por Kemp Smith e seus seguidores.

Palavras-chave: causalidade, Hume, David (1711-1776), relação, indução, pragmática da investigação.

¹ Comecei a escrever este artigo há cerca de 10 anos. As interpretações aqui apresentadas foram, em grande medida, fruto das minhas reações às discussões realizadas durante os seminários sobre o *Tratado* de Hume realizados no Departamento de Filosofia da UFPR entre 2003 e 2004, com a participação de Isabel Limongi, Andrea Cachel, Claudiney José de Sousa, Derley Alves e Mônica Stival. Agradeço a todos os participantes daqueles seminários pelas memoráveis discussões que me possibilitaram – e, sobretudo, desafiaram – articular os pontos de vista aqui apresentados. Versões prévias deste texto foram apresentadas nos colóquios “Naturalismo e Filosofia em David Hume” (UFRGS, Porto Alegre, 2007) e “A Questão da Medida na Filosofia Britânica” (USP e UFPR, Curitiba, 2007) e no Simpósio Internacional Princípios (UFSC, Florianópolis, 2009).

² Universidade Federal do Paraná. Rua Dr. Faivre, 405, 80060-140, Curitiba, PR, Brasil. E-mail: eduardosobarra@gmail.com

Abstract

In his theory of relations, Hume classifies two kinds of them, viz. natural and philosophical relations. However, he is not concerned about explaining adequately his criteria for classifying a relation as natural or philosophical. In one of his rare statements about this issue in the *Treatise of Human Nature* (1739), he suggests that the relation of cause and effect, in particular, can be classified as both a philosophical and a natural relation. By putting together passages like this, I aim to reconstruct Hume's theory of relations of cause and effect, starting from the long argument he develops in almost the whole third part of the first book of the *Treatise*. I interpret this argument as the foundation of the possibility and, especially, the necessity of moving between these two ways of classifying causality, i.e. from its initial condition as a philosophical relation to its condition as a natural relation. Given this twofold definition of causation, my goal is also to identify a pragmatic justification for the permanence of the philosophical definition of causation, even though, according to Hume himself, it is conceptually precarious and partial. I argue that the rules for judging cause and effect, strategically placed at the end of the long argument for the naturalization of causality, partially include that justification. Finally, on the basis of this double foundation of causality (viz. as natural and philosophical, as conceptual and pragmatic), I suggest a reinterpretation of Hume's view of causality as mere regularity, without giving up the criticism addressed to it by Kemp Smith and his followers.

Key words: causality, Hume, David (1711-1776), relations, induction, pragmatics of inquiry.

A teoria humeana das relações recobre uma extensa lista delas: semelhança, identidade, espaço e tempo, quantidade, qualidade, contrariedade e, finalmente, causa e efeito. Para distinguir e agrupar essas sete relações, creio existir boas razões para pensar que Hume teria concebido uma classificação bipartida pela qual aquelas relações poderiam ser distinguidas e comparadas. Essa classificação envolve duas classes de relações: naturais e filosóficas. Há, entretanto, ao menos dois modos possíveis de interpretar a natureza dessa classificação. Ela poderá ser tomada como uma classificação estática, que a qualquer dada relação conferirá, desde o início e para sempre, o caráter de uma relação filosófica ou o caráter de uma relação natural. Por outro lado, a mesma classificação poderá ser tomada como uma classificação móvel, que permite a uma mesma relação ser classificada ora como filosófica, ora como natural, dependendo da satisfação de determinados critérios relativos a cada uma dessas classes de relações. Meu objetivo neste trabalho não é analisar e esclarecer a totalidade da doutrina humeana das relações. Interessa-me aqui apenas um tipo particular de relação: causa e efeito. Com os argumentos que apresentarei a seguir, pretendo poder sustentar que a classificação da relação de causa e efeito segundo as categorias de natural e filosófica deve comportar uma ampla mobilidade, de tal modo que a causação possa ser compreendida tanto como uma relação filosófica quanto como uma relação natural.

Antes de qualquer coisa, entretanto, devo fazer uma importante advertência sobre a terminologia que empregarei neste artigo. Farei um uso muito restritivo dos adjetivos "natural" e "filosófico", tão restritivo que o leitor mais familiarizado com os textos de Hume logo constatará que neles não ocorrem tantas passagens onde esses termos sejam empregados de modo rigorosamente similar ao emprego que deles faço aqui. A ambiguidade produzida pelo próprio Hume torna uma tarefa quase impossível conferir coerência aos diversos usos desses termos. Não cogito, portanto, nenhuma tentativa de inventariar esses usos com vistas a autorizar a análise que aqui deles farei. Para os meus objetivos, é de suma importância

apenas que “natural” e “filosófico” possam nomear dois modos mutuamente irreduzíveis de qualificar as relações, em particular, a relação de causa e efeito. Além disso, com respeito a essa última relação, a irreduzibilidade não deve, no entanto, significar irreversibilidade, isto é, não deve impedir que a relação de causa e efeito possa ser incluída ora na classe das relações filosóficas, ora na das relações naturais, dependendo do cumprimento ou não de determinadas condições. Não estou apto a argumentar longamente em defesa dessa interpretação do binômio natural-filosófico. Tudo o que, neste momento, posso alegar em seu favor não vai além de vantagens hermenêuticas ou interpretativas, que, a meu ver, podem revelar-se bastante relevantes.

Minha primeira sugestão é que o binômio natural-filosófico pode converter-se num elemento interpretativo de grande relevância para certas passagens em que Hume pretende contrastar dois modos distintos de conceber as relações. Isso pode ser ilustrado numa célebre passagem do *Tratado da natureza humana* (2001 [1739]),³ a seção I.ii.5, onde, antes de apresentar as sete relações acima referidas, Hume adverte sobre os dois sentidos em que se pode empregar o termo “relação”: “Para designar a qualidade pela qual duas ideias são conectadas na imaginação, uma delas naturalmente introduzindo a outra [...]; 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” (Hume, 2001, I.iii.6, § 1). Nessa passagem, nitidamente Hume pretende traçar uma distinção entre classes de relações. Mas resta saber qual distinção e quais classes. Sugiro, então, que devemos chamar de “natural” a uma relação se ela for interpretada no primeiro sentido acima: uma qualidade pela qual uma ideia *naturalmente* introduz a outra. Em contrapartida, devemos chamar de “filosófica” a uma relação no caso de ela ser compreendida no segundo sentido: uma união arbitrária entre ideias, isto é, uma união produzida sem a mediação de uma qualidade pertencente a qualquer uma das ideias assim relacionadas. Interpretada assim à luz do binômio natural-filosófico, a distinção pretendida por Hume está sustentada por um certo elemento distintivo, elemento esse presente nas relações naturais e ausente nas relações filosóficas. Esse elemento é uma determinada *qualidade*. Ora, não há uma qualidade comum a todas as relações e, portanto, essa qualidade deve ser especificada para cada tipo de relação. Para o caso das relações de causa e efeito, a qualidade específica que distingue as duas classes de relações é, conforme procurarei argumentar a seguir, a *conexão necessária* ou qualquer um de seus sinônimos (força, poder, energia, qualidade produtiva e eficácia, entre outros).

No restante deste texto, chamarei essa maneira de distinguir as relações causais de distinção com base no *critério da qualidade*. O uso que farei desse critério – e, por conseguinte, do próprio binômio natural-filosófico, com o qual ele nos permitir operar na interpretação da teoria da causalidade humeana – estará diretamente associado ao esclarecimento do que chamarei de *programa humeano de naturalização da relação de causa e efeito*. Em linhas gerais, esse programa pode ser considerado apenas um modo alternativo de descrever o longo argumento que Hume desenvolve no decorrer de virtualmente toda a terceira parte do *Tratado*. Considero que nas próprias palavras de Hume esse programa de naturalização foi assim anunciado:

³ As referências às obras de Hume citadas aqui (*Tratado e Investigação*) serão feitas pela seguinte abreviação: identificação do autor e ano da publicação seguida pelos números do livro (em romanos maiúsculos), da parte (em romanos minúsculos), da seção (em árabicos) e, após a vírgula, o número do parágrafo, conforme a numeração utilizada nas traduções de Débora Danowski e de José Oscar A. Marques (Hume, 2001, 1998).

Embora a causalidade seja uma relação *filosófica*, por implicar contiguidade, sucessão e conjunção constante, é apenas enquanto ela é uma relação *natural*, produzindo uma união entre nossas ideias, que somos capazes de raciocinar ou fazer qualquer inferência a partir dela (Hume, 2001, I.iii.6, §1 6, grifos do autor).

Boa parte do que pretendo sustentar neste artigo terá como base textual primária essa passagem. Procurarei não lhe sobrepor nenhum esquema interpretativo exótico e limitar-me-ei ao esforço de esclarecer o seu sentido mais literal possível, conferindo a máxima autoridade ao valor de face das suas palavras. Nada mais revelador da sua centralidade para a minha interpretação que constatar que talvez seja a única passagem que corrobora em grande medida o emprego que faço aqui de “natural” e “filosófico”. Ainda que Hume não sugira aqui qualquer diacronia entre os dois modos de compreender a causalidade, compreenderei que o programa de naturalização se realiza como uma autêntica transição da causalidade do seu estado inicial como uma relação filosófica para o seu estado seguinte como uma relação natural.

Ocorre, contudo, algo inusitado na conclusão desse programa. Ao final – mesmo sem fazer qualquer ressalva quanto ao sucesso do seu empreendimento e, por isso mesmo, sem esboçar qualquer dúvida sobre o êxito do seu empreendimento analítico –, Hume não dispensará o conceito *filosófico* de causa como precário e parcial. Em vez disso, ele encerrará o seu longo argumento da terceira parte do *Tratado* admitindo, na seção I.iii.14, que as definições filosófica e natural de causa não se rivalizam a ponto de anularem-se mutuamente, reduzindo toda a profunda distinção entre elas – analisada ao longo de mais de uma dezena de seções da terceira parte do livro I do *Tratado* – a meros dois pontos de vista distintos de encarar um mesmo conceito. Apresentarei na parte final deste artigo uma hipótese sobre as razões de Hume para esse aparente recuo na sua análise e essa deliberada tentativa de preservar o sentido filosófico de causalidade. Minha hipótese consiste, de modo esquemático, em admitir que a precariedade do sentido filosófico se resume ao plano conceitual e epistemológico; no plano pragmático, ao contrário, ele é o único que se mostra operativo, sendo mesmo uma imposição da conclusão sobre a impossibilidade de ajuizar sobre causas e efeitos particulares sem o recurso à experiência e às inferências que elas proporcionam. O inusitado da situação seria, então, a sobrevida pragmática proporcionada ao sentido filosófico de causalidade. Creio que nas “regras para se julgar sobre causas e efeitos”, projetadas estrategicamente por Hume para figurarem como uma espécie de corolário da conclusão do seu longo argumento, poderemos encontrar elementos importantes para tornar compreensível esse desfecho inusitado do programa de naturalização das relações de causa e efeito.

Se minhas sugestões puderem ser aceitas, penso que elas poderão, adicionalmente, oferecer um ponto de vista alternativo a uma persistente polêmica entre os comentadores. Refiro-me à discussão em torno da atribuição a Hume de uma concepção da causalidade como uniformidade. Frequentemente, a contestação dessa tese esteve associada às seguintes observações de Kemp Smith:

Hume não foi um defensor do que comumente se chama concepção da causalidade como “uniformidade”. De acordo com aquilo em que ele acuradamente insiste, a causalidade é mais do que uma sequência, mais também do que uma sequência invariável. É um fato que distinguimos uma simples sequência de uma sequência causal; e a diferença entre elas é a ideia de necessidade (determinação ou agência) contida como um elemento essencial nas sequências causais (1941, p. 91-92).

De fato, nos últimos anos, a tese combatida por Kemp Smith passou a gozar de uma popularidade menor.⁴ Todavia, não há como negar que, por mais equivocadas que sejam as interpretações da causalidade humeana como mera uniformidade ou regularidade, é um fato que elas dispõem de uma expressiva base de sustentação nos próprios textos e argumentos de Hume. É indispensável, então, saber como as alternativas a essas interpretações podem ser harmonizadas a tais passagens em que nitidamente Hume parece adotar uma concepção da causalidade como mera uniformidade ou regularidade. Esse passou a ser um desafio importante para os comentaristas que compartilham a tese de Kemp Smith de que, para Hume, “a causalidade é mais do que [...] uma sequência invariável”.⁵ Creio que a interpretação que desenvolverei a seguir pode oferecer uma resposta plausível a esse problema. Uma resposta que, em resumo, consiste em sustentar a indispensabilidade da manutenção de dois pontos de vista distintos sobre o mesmo objeto; dois pontos de vista irreduzíveis e reciprocamente complementares: regularidade e necessidade, causalidade filosófica e causalidade natural, causalidade pragmática e causalidade conceitual.

Duas questões, uma única resposta

Início minha discussão evocando dois problemas levantados por Hume ao final da seção I.iii.2 do *Tratado*. Destaco esses dois problemas porque as suas possíveis soluções são fundamentais para as (por mim, supostas) pretensões de Hume quanto à naturalização das relações de causa e efeito. Os problemas são levantados a propósito de um tema comum: a dúvida crucial sobre a origem da ideia de conexão necessária. Para precisar as circunstâncias do surgimento dessa dúvida, é preciso recuar na argumentação de Hume até o ponto em que ele pretende ter analisado conclusivamente a relação de causa e efeito em termos de três outras relações mais elementares: sucessão, contiguidade e conexão necessária. Com tal intento, ele obtém inicialmente um expressivo resultado ao concluir que tanto a contiguidade espaçotemporal quanto a sucessão temporal, enquanto “essenciais” aos nexos causais, são ambas relações redutíveis a “qualidades conhecidas” dos objetos – ambas podem ser assim, pelo critério da qualidade, consideradas relações *naturais*. Todavia, as relações causais pressupõem ainda uma conexão necessária, que é “uma relação muito mais importante que as outras duas anteriormente mencionadas” (Hume, 2001, I.iii.2, § 11), tanto mais importante quanto mais problemática. Toda a sua obscuridade decorre do fato de que a conexão necessária não se identifica nem se reduz a qualquer qualidade conhecida dos objetos; trata-se, ao contrário, de um caso exemplar de *poder oculto*, conforme Hume a caracterizará na *Investigação*.⁶ Portanto, ao contrário das relações espaçotemporais (contiguidade e sucessão), a

⁴ Uma importante réplica a Kemp Smith pode ser encontrada na célebre análise de Robinson sobre os dois sentidos de causalidade. Robinson recusa a possibilidade de que Hume pudesse tomar a “transição resultante da união habitual” como uma suplementação à causalidade como uniformidade, conforme sustentam os intérpretes partidários de Kemp Smith. “O erro por detrás dessas interpretações”, sentencia Robinson, é “tomar a explicação psicológica de Hume para um equívoco filosófico cometido na análise da relação causal como sendo, de algum modo, parte da análise filosófica do próprio Hume e, portanto, como estando contida no próprio conceito de causa proposto por Hume” (Robinson, 1966, p. 146-7). Para preservar a sua venerável distinção entre análise filosófica e explicação psicológica, Robinson propõe recusar à definição natural de causa – que tem por base justamente o “ingrediente adicional ilícito” indiciado por Robinson, isto é, a “transição resultante da união habitual” – o estatuto de uma definição propriamente dita e admiti-la como uma teoria psicológica empírica. Minha interpretação – incidentalmente inspirada em Kemp Smith – pode ser um modo de mostrar que o custo da assepsia antipsicologista de Robinson é injustificadamente alto.

⁵ Ver, por exemplo, Strawson (1989, p. 228-230).

⁶ Ver Nota 3.

relação causal não será *ab initio* uma relação natural.⁷ Mas o fato de que não possa ser associada a qualquer uma das qualidades conhecidas dos objetos coloca em dúvida um aspecto ainda mais fundamental da conexão necessária: seria a própria relação inteligível? Ou, nos termos consagrados pelo princípio humeano da cópia, a qual impressão ainda poderia corresponder a ideia dessa relação, uma vez que não se pode associá-la a nenhuma qualidade sensível dos objetos?

Trata-se de perguntas particularmente embaraçosas; nada parece sugerir que possam ter uma resposta óbvia ou evidente. Talvez por isso mesmo, Hume descarta a possibilidade de enfrentá-las diretamente. Se algum sucesso pode ser obtido no esclarecimento das condições de inteligibilidade da conexão necessária, isso dependerá de examinar a questão indiretamente. Para tanto, Hume formula duas questões:

Em primeiro lugar, por que razão afirmamos ser *necessário* que tudo aquilo cuja existência tem um começo deva ter uma causa?

Em segundo lugar, por que concluímos que tais causas particulares devem *necessariamente* ter tais efeitos particulares; e qual a natureza da *inferência* que fazemos daquelas a estes, bem como da *crença* que depositamos nessa inferência? (Hume, 2001, I.iii.2, §§ 14 e 15).

Para melhor compreender o sentido e o alcance dessas duas questões por meio das quais Hume pretende enfrentar indiretamente a questão sobre a conexão necessária, a primeira dúvida a dirimir é se temos aqui de fato duas ou apenas uma única pergunta, apresentada em duas versões. Supondo que não sejam exatamente a mesma questão, em que aspectos elas diferem entre si? Para início de conversa, podemos notar que certas expressões que ocorrem em uma não ocorrem na outra, e vice-versa. Em particular, de um lado, “existência” ocorre na primeira e não ocorre na segunda; de outro lado, “conclusão”, “inferência” e “crença” ocorrem na segunda e não, na primeira. Essa expressiva diferença lexical sugere que o tema comum a ambas – a *necessidade* – deve ser em cada qual encarado sob distintos aspectos ou usos. Sugiro que essas diferenças sejam assim expressas: a necessidade atribuída à existência (ou às modificações da existência ou dos seus estados) e a necessidade atribuída às inferências e às crenças nelas envolvidas. Se assim for e se

⁷ Hume jamais é suficientemente explícito sobre o caráter natural das relações espaçotemporais (contiguidade, sucessão, permanência, etc.). Todavia, creio que isso pode ser inferido da reunião de várias observações suas sobre o espaço e o tempo. Em linhas gerais, o antiabstracionismo de Hume exige que as ideias de espaço e tempo não sejam “ideias separadas ou distintas”. Daí o espaço não ser “senão uma cópia desses pontos coloridos [dos objetos], e da maneira da sua aparição” (Hume, 2001, I.ii.3, § 4), enquanto o tempo não difere das “ideias, impressões ou objetos dispostos de uma certa maneira, isto é, sucedendo uns aos outros” (Hume, 2001, I.ii.3, § 10). Por “maneiras de aparecer”, Hume talvez queira, sobretudo, enfatizar o caráter particular e relacional das ideias de espaço e tempo. Isso porque a maneira de aparecer de cada objeto tomado individualmente não difere dele próprio, pois tudo o que ele possa ser está, em princípio, relacionado ao seu modo de aparecer. É justamente essa qualidade invariavelmente presente aos objetos sensíveis que confere naturalidade às associações espaçotemporais realizadas pela imaginação e que, assim, desfaz qualquer suspeita sobre o seu caráter arbitrário. Contudo, deve-se reconhecer que Hume nem sempre é coerente com esse modo de conceber as coisas. Com respeito à ideia de distância, por exemplo, ele a considera ora como o resultado da “comparação de objetos” (Hume, 2001, I.i.5, § 1), ora como uma “propriedade dos objetos que afeta os sentidos de tal maneira particular” (Hume, 2001, I.ii.5, § 26n). Um modo possível de restabelecer a coerência aqui é admitir que a consideração da distância como uma mera “comparação de objetos” mostra que as relações espaçotemporais podem ser também tomadas filosoficamente. Nesse caso, ter-se-ia apenas a aplicação arbitrária (ou mesmo ficcional) de uma relação a objetos destituídos das propriedades relevantes para suportá-la. Assim, a título de mera comparação, relações temporais poderiam ser estendidas a objetos não sucessivos e relações espaciais, a objetos invisíveis ou intangíveis (cf. Hume, 2001, I.ii.3, § 11; Hume, 2001, I.ii.5, §§ 27-29). Nada disso Hume considera ser rigorosamente contraditório – e, sendo assim, é possível e concebível. Sua desaprovação a esse modo de proceder limita-se a advertir que assim não se pode produzir “nenhuma ideia de extensão real”, o que se poderia traduzir por “nenhuma *relação natural* de espaço e tempo inteligível”.

estivermos, de fato, diante de duas questões genuinamente distintas, a primeira questão poderia ser considerada uma maneira de formular um *problema ontológico* relativo ao modo como as coisas existem ou como novos estados lhes sobrevêm. A segunda questão, por seu turno, poderia ser considerada uma formulação de um típico *problema epistemológico* relativo a uma certa prática inferencial dirigida às ocorrências futuras de um determinado tipo de eventos e aos seus nexos necessários com seus antecedentes (causas) ou consequentes (efeitos). A solução a esse segundo problema deveria, a um só tempo, esclarecer a natureza desse tipo de inferência e justificar a crença depositada em suas conclusões. Desse modo, embora ambas as questões sejam relativas às causas (e aos seus efeitos) e ao caráter da necessidade que ambas incorporam, seus respectivos alvos são distintos e, portanto, nada mais razoável que supor que sejam questões genuinamente distintas.

É bastante provável que Hume não pensasse de outro modo. O que me autoriza a nutrir tal suspeição é o fato de ele dedicar a seção seguinte da terceira parte do *Tratado*, a seção 3 (intitulada sem rodeios “Por que uma causa é sempre necessária”), ao exame exclusivo da primeira questão. Os parágrafos conclusivos dessa seção, entretanto, borrarão a tênue linha demarcatória entre os dois problemas. Vale a pena determo-nos um pouco mais sobre esse ponto.

Antes de tudo, é importante destacar que Hume inicia sua discussão com uma nova formulação do princípio acerca do qual versa a primeira questão – “tudo que começa a existir deve ter uma causa para a sua existência” – e com a constatação de que esse princípio, embora seja amplamente pressuposto, jamais foi provado. Com efeito, nem o poderia ser, pois não se trata de uma certeza intuitiva ou demonstrativa. Com relativa facilidade, concebe-se um objeto como inexistente num momento e como existente no próximo, sem uni-lo à ideia distinta de uma causa ou princípio produtivo. Na medida em que a separação dessas ideias é possível para a imaginação, a separação real desses objetos não implica nenhuma contradição ou absurdidade e, portanto, “não pode ser refutada por nenhum raciocínio baseado nas meras ideias. E, sem isso, é impossível demonstrar a necessidade de uma causa” (Hume, 2001, I.iii.3, § 3).

Uma venerável tradição filosófica, cujos mais ilustres representantes britânicos próximos a Hume eram Hobbes, Clarke e Locke, estava, portanto, completamente equivocada em suas pretensões de sustentar em raciocínios *a priori* a necessidade de uma causa em face de todo acontecimento. Mas a separação possível entre todo acontecimento e sua presumida causa impugna qualquer pretensão sobre a necessidade dessa última? Não, absolutamente. O argumento de Hume impede apenas que tal pretensão seja justificada em raciocínios *a priori*. Resta, por simples exclusão, a via da experiência para prover razões à necessidade associada à atuação prévia de uma causa para que algo ocorra ou se modifique. Mas, então, de que modo o princípio de que “tudo que começa a existir deve ter uma causa para a sua existência” poderia ser retirado da experiência? Hume interrompe subitamente neste ponto o curso da sua análise. Alega ser “mais conveniente” embutir essa última dúvida no roteiro de inquirições antes previsto para a segunda questão acima (problema epistemológico), que inclui as perguntas por que concluimos que tais causas particulares devem necessariamente ter tais efeitos particulares e por que fazemos uma inferência de umas para os outros. A melhor explicação para a conveniência de embutir a dúvida de natureza ontológica nessas últimas duas questões é antecipada na última sentença dessa terceira seção: “Talvez acabemos descobrindo que a mesma resposta serve a ambas as questões” (Hume, 2001, I.iii.3, § 9). Que a forma hipotética dessa sentença, entretanto, não nos engane. A seguir, Hume dará mostras suficientes de que pensava exatamente deste modo: não há resposta possível ao problema ontológico que se formule independentemente de uma resposta aceitá-

vel ao problema epistemológico. Não se trata, portanto, de uma mera precedência heurística – como Hume sugere – do segundo sobre o primeiro, isto é, uma mera questão de conveniência ou comodidade ou, ainda, oportunidade. Nada disso. O problema epistemológico tem precedência lógica e conceitual sobre o problema ontológico, que, conforme veremos adiante, em face do tipo de solução que Hume encontra para o problema epistemológico, perde toda a sua importância e resta apenas como uma questão indecidível – uma das muitas manifestações irrecusáveis do ceticismo humeano. Em outras palavras, toda necessidade que Hume reconhece é a *necessidade epistemológica*; em contrapartida, a *necessidade ontológica* permanece como um problema insondável, se não for analisada em termos das mesmas condições que conferem legitimidade à necessidade de tipo epistemológico. Esses termos serão basicamente os mesmos que promoverão o movimento de *naturalização* da relação de causa e efeito.

Começando pelo problema epistemológico: a inferência

Mas deixemos de lado momentaneamente quaisquer eventuais desconfianças sobre a possibilidade de a resposta almejada por Hume servir a ambos os propósitos. Vejamos qual seria precisamente a resposta que ele tem em vista para realizar seu intento. Ao examinar as seções imediatamente seguintes ao anúncio da fusão das duas questões, constata-se que em momento algum Hume faz nova referência a elas e, portanto, jamais diz explicitamente qual seria a resposta comum a ambas. Não parece, entretanto, haver motivos para duvidar que no centro de uma tal resposta estaria a sua hipótese do hábito, tomado como o princípio (ou faculdade) que, “operando sobre a imaginação, permite-nos fazer uma inferência da aparição de um [objeto] à existência de outro” (Hume, 2001, I.iii.7, § 12). Enquanto resposta ao problema epistemológico, portanto, a hipótese do hábito parece ser irretocável, quando avaliada à luz do tipo de resposta que Hume procura – não seria irretocável, obviamente, sob qualquer outro ponto de vista.

A hipótese do hábito oferece, entre outras vantagens, a oportunidade de evitar o embaraço gerado pelo problema da indução. Por problema da indução para Hume, entende-se aqui a petição de princípio que envolve toda tentativa de fundar na experiência as inferências do tipo “da aparição de um [objeto] à existência de outro”, isto é, o tipo de inferência cuja justificação seria trivial não fosse a conexão necessária entre a existência de ambos os objetos opaca ao entendimento humano. Dito da maneira como ocorre diversas vezes na *Investigação*, a indução humeana é o raciocínio cuja conclusão é retirada da experiência. Ou, dito da maneira como a maioria dos comentadores prefere, a indução humeana é uma inferência causal. Esse tipo de inferência é, sob qualquer uma dessas denominações, o mesmo tipo de inferência cuja natureza o problema epistemológico pretende esclarecer.

A seção I.iii.6 destina-se ao esclarecimento das condições para as inferências causais. Ela será, dessa forma, decisiva para o destino das análises de Hume. Recordemos que será justamente ao final dessa seção que encontraremos o anúncio do programa humeano de naturalização das relações de causa e efeito. O ponto de partida da discussão em cujo desfecho figurará esse anúncio é o seguinte resultado alcançado anteriormente na análise do problema ontológico: “Nenhum objeto implica a existência de outro se considerarmos esses objetos em si mesmos.” Disso resulta, imediatamente, que, se quisermos realizar as referidas inferências entre dois objetos quaisquer, devemos, pois, esquecer a pretensão de penetrar a essência de qualquer um deles e “olhar para além das ideias que deles formamos” (Hume,

2001, I.iii.6, § 1) ou, dito de outro modo, “ir além da evidência de nossa memória e nossos sentidos” (Hume, 1998, 4, § 4).

Ora, o único meio que resta para assim fazer é a experiência: “É apenas pela EXPERIÊNCIA, portanto, que podemos inferir a existência de um objeto da existência do outro” (Hume, 2001, I.iii.6, § 2). Chegamos, assim, ao mesmo ponto onde Hume havia prematuramente abandonado o tratamento do problema ontológico sob o pretexto da conveniência de prefaciá-lo pelo problema epistemológico. Coerente com a sua promessa anterior, ele enfrenta o desafio de prosseguir desse ponto em diante e o faz esclarecendo de pronto aquilo que julga ser a “natureza da experiência”, que resumo nos seguintes pontos: (i) recordamos os casos frequentes da existência de uma espécie de objetos; (ii) recordamos que indivíduos de outra espécie de objetos têm sempre os acompanhados; (iii) recordamos ter existido uma “ordem regular de contiguidade e sucessão” entre eles; (iv) recordamos sua conjunção constante em todos os casos passados; (v) sem mais, chamamos uns de causa e outros de efeito e inferimos a existência de uns a partir da existência dos outros. Candidamente, Hume enuncia ter descoberto “sem querer” uma nova relação entre a causa e o efeito, além da contiguidade e sucessão espaçotemporal. Trata-se da conjunção constante, que se insere como uma terceira condição além da contiguidade e da sucessão e, à primeira vista, como uma promissora candidata a substituir a até aqui obscura ideia de conexão necessária.

Hume alerta antecipadamente que tal promessa será, entretanto, um fogo fátuo, pois da constatação de que “objetos semelhantes têm se mostrado sempre em relações semelhantes de contiguidade e sucessão”, isto é, “da mera repetição de uma impressão passada, mesmo ao infinito, jamais surgirá uma nova ideia original, tal como a de conexão necessária [...]”. Todavia, Hume não recomenda abandonar sem mais a investigação sobre os efeitos da conjunção constante na estruturação das inferências causais. A sua razão para recusar esse abandono prematuro é que “talvez acabemos descobrindo que, em vez de a inferência depender da conexão necessária, é a conexão necessária que depende da inferência” (Hume, 2001, I.iii.6, § 3).

Começando pelo problema epistemológico: a crença

Por mais inverossímil que possa parecer a esta altura de suas investigações, a hipótese de a conexão necessária depender da inferência é, no mínimo, coerente com a estratégia que Hume havia delineado ao final da seção I.iii.3 – enfrentar a segunda questão (epistemológica) antes da primeira (ontológica) – e lhe proporciona mais uma ocasião para desacreditar a razão *a priori* como fonte da ideia de conexão necessária (“A razão jamais pode nos mostrar a conexão entre dois objetos, mesmo com a ajuda da experiência e da observação de sua conjunção constante em todos os casos passados” [Hume, 2001, I.iii.6, § 12]). Desta feita, tal descrédito deve-se à simples possibilidade de conceber mudanças no curso da natureza e ao ilícito lógico (petição de princípio) que se comete ao pretender sustentar por meio de inferências causais qualquer juízo sobre a uniformidade da natureza. Ao lado desse considerável reforço ao seu estoque de argumentos céticos contra a razão *a priori*, a estratégia argumentativa de Hume lhe proporciona outras tantas importantes conclusões positivas:

Portanto, quando a mente passa da ideia ou impressão de um objeto à ideia ou à crença em outro objeto, ela não está sendo determinada pela razão, mas por certos princípios que associam as ideias desses objetos, unindo-as na imaginação. Não fossem as ideias

mais unidas na fantasia do que os objetos parecem ser no entendimento, nunca poderíamos realizar uma inferência das causas aos efeitos, nem depositar nossa crença em qualquer questão de fato. A inferência, portanto, depende unicamente da união entre as ideias (Hume, 2001, I.iii.6, § 12; trad. de D. Danowski ligeiramente modificada).

Há, pelo menos, três pontos que merecem destaque nessa passagem. Em primeiro lugar, na passagem das causas aos efeitos, das impressões de objetos de uma certa classe às ideias ou crenças em objetos de outra classe, a mente é *determinada* de um modo específico. Hume diz que ela é determinada não pela razão, mas por “certos princípios”. Ora, tais princípios, ao que tudo indica, são justamente semelhança, contiguidade e causalidade, sob cuja influência “a ideia ou impressão de um objeto introduz *naturalmente* a ideia de qualquer outro objeto que seja semelhante, contíguo ou conectado com o primeiro” (Hume, 2001, I.iii.6, § 13, *italico meu*). Em segundo lugar, a união que as ideias adquirem por força da imaginação é mais estreita e intensa do que quando reunidas pelo entendimento ou pela razão na forma de raciocínios ou inferências demonstrativas. Isso significa que, para fins da estruturação e operacionalização dos raciocínios ou inferências causais, mesmo sob a hipótese – falsa, conforme Hume sustenta alhures – de que fosse legítimo ou factível empregar princípios racionais ou apriorísticos para essa mesma finalidade, os princípios da imaginação seriam pragmaticamente superiores. Todavia – e este é o terceiro e mais importante destaque da passagem supracitada –, os princípios da imaginação não são apenas pragmaticamente superiores; eles são de fato e de direito exclusivos. Portanto, as inferências causais, na medida em que não podem ser admitidas como simples desdobramentos de meras conjunções constantes (isto é, de que objetos semelhantes se encontravam no passado em relações semelhantes de contiguidade e sucessão), dependem, sobretudo, de uma imaginação conduzida por princípios que, diante da ideia ou da impressão de um objeto, introduzam *naturalmente* a ideia de uma outra espécie de objeto. “A inferência, portanto, depende unicamente da união entre as ideias” (Hume, 2001, I.iii.6, § 12).

A esta altura, Hume está a dois parágrafos do final da seção I.iii.6 e de, naquele ponto, enunciar o seu programa de naturalização da relação de causa e efeito, que, recordemos, foi assim descrito em suas próprias palavras: “Embora a causalidade seja uma relação *filosófica*, por implicar contiguidade, sucessão e conjunção constante, é apenas enquanto ela é uma relação *natural*, produzindo uma união entre nossas ideias, que somos capazes de raciocinar ou fazer qualquer inferência a partir dela” (Hume, 2001, I.iii.6, § 16). A dois parágrafos desse anúncio, Hume tem como resultado que as inferências causais sejam produtos dos poderes associativos da imaginação. Espera-se que a imaginação promova a associação de ideias como tipicamente ocorre nas relações naturais: uma ideia introduz naturalmente a outra, mediante uma qualidade presente em qualquer uma delas. Mas como excluir a possibilidade de que a imaginação não seja movida pelo mero arbítrio nem pelas meras circunstâncias? Ou, dito de outro modo, como poderá o critério da qualidade ser satisfatoriamente cumprido, se não foi dado nenhum passo na direção de tornar a conexão necessária – que, presumidamente, é a *qualidade* responsável pela naturalidade das relações causais – uma qualidade manifesta dos objetos? De fato, nesse momento, por força do abandono prematuro do problema ontológico, a conexão necessária como qualidade não é nem mesmo algo inteligível. Portanto, na impossibilidade de contar com essa qualidade, como assegurar que a imaginação não se move de modo arbitrário nem se deixa levar pelas circunstâncias, como tipicamente ocorre nas relações filosóficas? Diante da dificuldade de encontrar no *Tratado* respostas convincentes para essas perguntas, é compreensível que muitos comentadores considerem que a última palavra de Hume sobre o assunto seja relegar as inferências causais a meros produtos da imaginação.

Quero crer, no entanto, que Hume não seria coerente consigo mesmo se re-lesse as inferências causais ao nível de meros produtos da imaginação. Decerto, os princípios associativos da imaginação não poderão estar ausentes, pois de outro modo nada nos permitiria compreender como, à revelia dos raciocínios apriorísticos e de intuições, transitamos das ideias das causas às dos efeitos nas ocasiões em que objetos semelhantes às primeiras se nos apresentam. Mas será, além disso, indispensável distinguir claramente a jurisdição da imaginação e da crença sobre as inferências causais. Em diversos momentos, a distinção entre os atributos epistêmicos da imaginação e da crença é rigorosamente observada por Hume. Ele adverte, por exemplo, que a “ideia de um objeto é uma parte essencial da crença que nele depositamos, mas não é tudo. Concebemos muitas coisas em que não acreditamos” (Hume, 2001, I.iii.7, § 1). Mas, para demarcar os domínios da imaginação e da crença com base apenas nos princípios que intervêm nos raciocínios, temos somente esta observação bastante enigmática de Hume poucos parágrafos antes do final da seção I.iii.6: “É verdade que existe um princípio de união entre as ideias que, à primeira vista, pode ser considerado diferente desses [isto é, diferentes dos princípios *gerais* da imaginação, a saber, semelhança, contiguidade e causalidade]; mas veremos que, no fundo, ele depende da mesma origem” (Hume, 2001, I.iii.6, § 14). Poucas linhas antes, Hume advertira que aqueles princípios não são “as *únicas* causas de uma união entre as ideias” (Hume, 2001, I.iii.6, § 13).

Essas pistas, a meu ver, sugerem que seria o *hábito* o princípio a cuja ação Hume atribuiu o incremento epistêmico aos produtos da imaginação e a sua promoção ao nível das crenças. De fato, não ocorre propriamente uma substituição dos princípios *gerais* da imaginação pelo hábito como princípio particular da crença. O hábito deve atuar *sobre* os produtos da imaginação, isto é, as ideias complexas, intensificando-as e, assim, tornando-as dignas de crença.⁸ Em suma, a orientação geral de Hume nesse assunto é a de que deve haver uma distinção nítida entre ideia e crença, não a ponto de torná-las substancialmente distintas, mas o suficiente para que sejam qualitativamente distintas. Conforme ele próprio observará na *Investigação*, “a diferença entre ficção e crença localiza-se em alguma sensação ou sentimento que se anexa à segunda, mas não à primeira, e que não depende da vontade nem pode ser convocado quando se queira” (Hume, 1998, 5, § 11).

Se isso vale em geral para as associações de ideias promovidas pela imaginação, deve também valer para o caso particular das associações causais: algumas serão legítimos objetos de crença, enquanto outras, não. Conforme atesta a própria interposição, entre as seções 6 e 14, de sete longas seções dedicadas ao esclarecimento da natureza da crença, abrindo um abismo entre o tratamento do segundo e do primeiro problema, o caso que efetivamente interessa a Hume é apenas aquele das associações às quais se sobrepõe a crença, pois assim já estava enunciado

⁸ Os textos de Hume sobre essa questão – os distintos papéis dos princípios associativos da imaginação e do hábito na constituição das crenças causais – não são absolutamente claros. Tenho me esforçado para sustentar uma interpretação do hábito como uma espécie de metaprincípio de associação, atuando sobre o produto da ação associativa primitiva da imaginação. O que aproxima, compatibiliza e, frequentemente, confunde a ação da imaginação e do hábito nessa tarefa é o caráter natural e instintivo de ambos. Sobre essa mesma questão, Monteiro e Chibeni têm defendido interpretações opostas e, mesmo assim, diferentes da minha. Monteiro procura construir uma distinção radical das funções associativas da imaginação (associação de ideias no sentido técnico) e daquelas relativas ao hábito (associação no sentido não técnico). No caso das inferências causais (probabilidade), “uma relação (ou ‘associação’ num sentido não técnico) entre percepções é estabelecida em consequência da sua conjunção repetida na experiência, pela influência do costume ou hábito – não absolutamente por qualquer princípio de associação de ideias no sentido técnico” (Monteiro, 2007, p. 115-116). Por outro lado, Chibeni considera que o hábito “coincide com um dos três princípios de associação de ideias”, de tal modo que não se pode deixar de admitir “o papel crucial da *imaginação* nas inferências causais e na formação da correspondente crença” (2006, p. 145).

na própria formulação do segundo problema (qual a natureza da *inferência* que fazemos..., qual a natureza da *crença* que depositamos nessa inferência...). Para ambas os problemas, a análise dos “princípios de união entre nossas ideias” parece ser de capital importância, visto que ambos dependem direta ou indiretamente da natureza da inferência que se realiza a partir dos produtos das associações causais. Ora, a união das ideias presidida pelo hábito (e não pela simples fantasia) parece ser o recurso válido para tornar “as ideias mais unidas na fantasia do que os objetos parecem ser no entendimento”, que, conforme o § 12 da seção 6 anteriormente citado, é condição para “realizar uma inferência das causas aos efeitos” e “depositar nossa crença em qualquer questão de fato”. Assim se explica por que o tipo de inferência que Hume pretende elucidar não pode ser um mero produto da imaginação e, portanto, depende tão estreitamente da sobreposição do hábito.

O retorno ao problema ontológico

Hume não parece ter dúvidas de que sua teoria da união habitual das ideias vale como uma resposta satisfatória para o problema epistemológico. Resta saber se o mesmo poderia ser dito sobre a sua pretensão adicional, qual seja, que a posse de uma análise epistemológica da necessidade significaria o cumprimento da sua contrapartida ontológica, de tal modo que para ambos os problemas da causalidade (epistemológico e ontológico) pudéssemos indicar uma única e mesma resposta. Resta saber, portanto, se o hábito – enquanto princípio que, ao lado dos demais princípios da imaginação, responde às dúvidas sobre a natureza da inferência causal e da crença que depositamos nessa inferência – pode igualmente responder à dúvida relativa à necessidade de uma causa ou qualidade produtiva para qualquer início de existência ou acontecimento – isto é, responder à questão central da seção I.iii.3, “por que uma causa é sempre necessária”. Para avaliar a hipótese de a união habitual desempenhar um papel também na sustentação da necessidade ontológica, as discussões desenvolvidas na seção I.iii.14, “Da ideia da conexão necessária”, do *Tratado* são cruciais, posto que o próprio Hume as projeta como uma etapa decisiva do enfrentamento de seus mais cultivados problemas:

Tendo assim explicado a maneira como em nossos raciocínios ultrapassamos nossas impressões imediatas e concluímos que tais causas particulares têm de ter tais efeitos particulares, devemos agora voltar sobre nossos passos para examinar a questão que primeiramente levantamos, que deixamos de lado ao longo do nosso caminho: em que consiste a ideia de necessidade quando dizemos que dois objetos estão necessariamente conectados um com o outro (Hume, 2001, I.iii.14, § 1).

Certamente, as últimas palavras de Hume não são equivalentes à questão ontológica acerca da necessidade das causas para quaisquer acontecimentos. Contudo, recordemos que Hume optara por conduzir suas investigações com base naquelas duas questões em virtude de haver se confrontado a um problema refratário a qualquer tratamento direto, qual seja, o problema da inteligibilidade da conexão necessária. Em outras palavras, o problema que desencadeara a investigação guiada por duas questões distintas fora justamente o problema de esclarecer “em que consiste a ideia de necessidade quando dizemos que dois objetos estão necessariamente conectados um com o outro”. Recordemos ainda que a origem desse problema estava na constatação de que as relações de causa e efeito não seriam analisáveis tão somente em termos de contiguidade e sucessão, pois implicavam, além disso, uma espécie de conexão necessária indefinível em termos de outras relações naturais ou

de qualidades manifestas dos objetos. Nada nos leva a concluir, portanto, que com a conclusão de que a união habitual das ideias explica “como em nossos raciocínios ultrapassamos nossas impressões imediatas e concluímos que tais causas particulares têm de ter tais efeitos particulares” Hume pudesse dar por concluído o roteiro de investigações inicialmente estabelecido. Mas o que restava a ser analisado não era exatamente o problema original acerca da inteligibilidade. Ao voltar-se diretamente a ele, sem qualquer nova menção ao problema ontológico deixado em aberto ao final da seção I.iii.6, Hume parece querer dizer que a necessidade no sentido epistemológico é suficiente para indicar as condições de inteligibilidade em questão. Em suma, a análise da natureza e das condições das inferências e das crenças causais é suficiente para conferir inteligibilidade à conexão necessária.

Ora, vimos logo acima que entre essas condições o hábito ocupa um lugar destacado, em vista de ser o único meio pelo qual podemos promover uma “união entre as ideias” impossível de ser obtida pela simples fantasia. Muito antes, havíamos convenicionado definir uma relação filosófica como uma espécie de “união *arbitrária* entre as ideias”, compreendendo essa arbitrariedade como o efeito da ausência de uma *qualidade* que naturalmente associasse as ideias relacionadas. O desafio, agora, torna-se saber de que modo o hábito pode satisfazer aquela que deve ser a primeira e mais básica condição para dispersar qualquer suspeita de arbitrariedade sobre essa operação associativa da imaginação, qual seja, que a relação causal assim estabelecida possa ser analisada em termos de uma *qualidade* presente nos objetos relacionados. Procurarei mostrar a seguir que a resposta a essa questão poderá ser obtida em meio à tentativa de responder a questão reposta acima, presumidamente em substituição ao problema ontológico: “em que consiste a *ideia* de necessidade quando dizemos que dois objetos estão necessariamente conectados um com o outro” (Hume, 2001, I.iii.14, § 1).

Ao avançarmos 20 parágrafos adiante do anúncio desse sucedâneo do problema ontológico, encontramos a resposta de Hume, resposta essa que não poderia ser mais direta: a ideia de necessidade é uma impressão interna da mente, que resulta “imediatamente de uma determinação da mente de passar de um objeto àquele que usualmente o acompanha, e a concebê-lo mais intensamente em função dessa relação” (Hume, 2001, I.iii.14, § 20). Trata-se, conforme já se poderia esperar dada a prioridade do problema epistemológico, de uma decorrência da concepção de certos objetos por ocasião do aparecimento de outros. Não é, no entanto, qualquer tipo de concepção de objetos que se requer em tais ocasiões. A concepção requerida para a finalidade que Hume tem em vista é a do tipo que corresponde à crença: uma concepção mais intensa (*in a stronger light*). Isso certamente decorre da conjunção constante entre objetos semelhantes. Mas, conforme observamos, a conjunção constante, embora necessária, não é suficiente para promover a inferência causal. Para tanto, exige-se o consórcio de uma certa propensão *natural*, que imponha à mente uma determinada transição particular entre as ideias, à exclusão de todas as demais transições possíveis e imagináveis envolvendo as mesmas ideias. A inferência conduzida pelo hábito tem, portanto, um efeito adicional, que consiste em promover também uma determinada concepção particular dos objetos anteriormente observados em constante conjunção.

Com essa última conclusão, Hume estaria, enfim, em condições de promover a sua inicialmente inverossímil suspeita à condição de uma tese bem estabelecida: “Em vez de a inferência depender da conexão necessária, é a conexão necessária que depende da inferência” (Hume, 2001, I.iii.6, § 3). Mas, a esta altura, Hume parece querer sustentar mais do que isso. Dito com suas próprias palavras, “a conexão necessária entre causas e efeitos é o fundamento de nossa inferência daqueles a estes, ou reciprocamente. O fundamento de nossa inferência é a transição resultante da

união habitual. A conexão necessária e a transição são, portanto, a mesma coisa” (Hume, 2001, I.iii.14, § 21). Desde que admitamos como estabelecido que, para todos os efeitos, inferência causal e “transição resultante da união habitual” são rigorosamente sinônimos, o que Hume parece querer afirmar agora é que inferência causal e conexão necessária são “a mesma coisa”.

Obviamente, ser “a mesma coisa” não deve ser entendido no sentido de identidade irrestrita, como se Hume quisesse sustentar que uma prática (inferência causal) fosse idêntica a um conceito ou ideia (conexão necessária). Por outro, rigorosamente falando, tampouco poderiam ser sinônimos. Essa relação de mesmidade deve ser entendida como um caso de equivalência lógica, no sentido de que a prática da inferência causal e o conceito de conexão necessária sejam condições necessárias e suficientes entre si. Não parece ser outra coisa que Hume pretende com o emprego do termo “fundamento” para descrever o tipo de nexos que deve haver entre ambos. Adiante, como um corolário dessa última conclusão e, ao mesmo tempo, uma retomada dos dois problemas investigados em ordem inversa, Hume arremata: “A natureza da relação [causal] depende em tão grande medida da natureza da inferência [causal] [...]” (Hume, 2001, I.iii.14, § 30). E se tomarmos em consideração o que se viu acima, vale, então, também a conversa dessa afirmação, que poderia ser assim parafraseada: “A natureza da *inferência* [causal] depende em tão grande medida da natureza da *relação* [causal] [...]”⁹

A primeira importante consequência dessa equivalência lógica entre conexão necessária e inferência causal é esvaziar o problema ontológico relativo à necessidade de toda a sua urgência e preeminência iniciais. É verdade que nada se avançou com relação ao esclarecimento do núcleo problemático da questão: por que uma causa é sempre necessária? – ou dito de outro modo: por que razão afirmamos ser *necessário* que tudo aquilo cuja existência tem um começo deva ter uma causa? Todavia, na medida em que as uniões habituais são modos pelos quais ideias introduzem *naturalmente* umas as outras, o processo de naturalização das relações de causa e efeito dá mais um passo decisivo para a sua conclusão. Essa conclusão anuncia-se, novamente, à revelia da ontologia. Esse anúncio é manifesto na maneira como as inferências causais operadas a partir das uniões habituais entre as ideias contribuem para suprir as condições que conferem inteligibilidade à necessidade implicada nas relações causais. A fonte da naturalização não está localizada numa *qualidade* putativamente atribuída aos objetos ou aos seus estados causalmente relacionados. A conexão necessária, a qualidade sede da naturalização das relações de causa e efeito, é uma *determinação* exclusiva da mente. Seus possíveis correspondentes exteriores à mente, isto é, exteriores aos meios pelos quais nossas ideias são associadas umas às outras (uniões imaginárias e habituais), são absolutamente opacos à compreensão humana. A inteligibilidade da conexão necessária vincula-se exclusivamente à possibilidade de ela ser uma determinação interna da mente e nada mais. Se ela fosse uma qualidade presente nos objetos externos às condições pelas quais produzimos a união das nossas ideias, isto é, aos acontecimentos tomados em si mesmos, não teríamos dela qualquer ideia. Vale aqui o mesmo que Hume afirmara antes: “Nenhum objeto implica a existência de outro se considerarmos esses objetos em si mesmos” (Hume, 2001, I.iii.6, § 1).

⁹ Na *Investigação*, Hume afirma explicitamente essa dependência inversa: “Todos os nossos raciocínios relativos a fatos são da mesma natureza. E aqui se supõe invariavelmente que há uma conexão entre o fato presente e o fato que dele se infere. Se nada houvesse que os ligasse, a inferência seria completamente incerta” (Hume, 1998, 4, § 4). Portanto, a certeza da inferência – ou, possivelmente, sua distinção com respeito às meras associações da imaginação que não ensejam crenças – é uma função da existência de uma conexão necessária entre os objetos nela envolvidos. É evidente que essa existência não se pode provar. Todavia, não se pode também deixar de ao menos supô-la.

Precariedade teórica e indispensabilidade prática

A tese da dependência recíproca entre conexão necessária e inferência causal contém, entretanto, um último ponto cego. Concluída a transição rumo à naturalização das relações de causa e efeito, Hume tem assegurada a possibilidade de empregar um conceito de causa que transcende a mera repetição regular da contiguidade e da sucessão espaçotemporal entre duas espécies de objetos ou de seus estados. Inversamente, isso significa que as inferências e os juízos cujos objetos estão para além do testemunho imediato dos sentidos e da memória, mas de algum modo enlaçados numa “união habitual” das nossas ideias, não são somente um fato sobre a cognição humana, mas um recurso epistemologicamente sustentado.¹⁰ É justamente nesse sentido que Hume concluirá, anos mais tarde, na *Investigação*, que “a natureza sempre afirmará seus direitos”, particularmente por se tratar de operações (inferência e crença) identificadas a “uma espécie de instintos naturais que nenhum raciocínio ou processo do entendimento é capaz de promover ou de evitar” (Hume, 1998, 5, §§ 2 e 8). A última observação é muito importante. Sendo a causalidade *filosófica* o resultado de uma espécie de “raciocínio ou processo do entendimento” – ou aquilo que Hume chama genericamente de “comparação”,¹¹ em oposição a “associação mediante uma qualidade” –, está claro que será inclusive contra ela que a “natureza afirmará seus direitos” e conferirá legitimidade epistemológica às inferências, crenças e necessidades causais.

Antes de prosseguir, entretanto, detenhamo-nos um pouco mais sobre as duas definições de causa conforme elas ocorrem nos parágrafos conclusivos da seção I.iii.14. Causa é definida, inicialmente, como “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”. Alternativamente, causa é também definida como “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 a ideia mais vívida do outro”. Acerca da inevitável expectativa de que, nesse ponto culminante da sua argumentação, seja finalmente proclamada a prioridade dessa segunda sobre aquela primeira, Hume refugia-se no mais autêntico relativismo: as duas definições “diferem apenas por apresentarem aspectos diferentes do mesmo objeto” (Hume, 2001, I.iii.14, § 31), ou “podemos considerar a relação de causa e efeito sob qualquer uma dessas duas perspectivas [...]” (Hume, 1998, 7, § 29).

Chegamos aqui a um ponto extremamente importante para a minha argumentação em favor de uma dupla identidade da causalidade nas análises de Hume. Apesar de não estarem exclusivamente baseadas nessa dupla definição de causa, minhas posições dependem de que a duplicidade que pretendo apontar também se verifique nesse ponto e que ela, principalmente, sobreponha-se e coincida com a duplicidade admitida pelo próprio Hume. Obviamente, seria um contrassenso pretender encontrar aqui uma coincidência ponto a ponto. No máximo, o que posso

¹⁰ Entendendo “epistemologicamente” no sentido possível a Hume, qual seja, no sentido do segundo problema enunciado em Hume (2001, I.iii.2, §§ 14 e 15).

¹¹ Em pelo menos duas passagens do primeiro livro do *Tratado*, Hume identifica o tipo de raciocínio empregado pelo filósofo – normalmente, pelo cético – como uma “comparação”: o cético se compraz diante da contradição entre as tendências naturais da imaginação e a conclusão a que chegamos “quando passamos em revista esse ato da mente e o *comparamos* às operações mais gerais e autênticas do entendimento” (Hume, 2001, I.iii.13, § 12; itálico meu); “os filósofos, que abstraem os efeitos do costume e *comparam* as ideias dos objetos, imediatamente percebem a falsidade dessas concepções vulgares, descobrindo que *não existe nenhuma conexão conhecida entre os objetos*” (Hume, 2001, I.iv.3, § 9; itálicos meus).

sugerir em favor dos meus argumentos é o fato de a referência à inferência causal ocorrer na segunda definição, mas não na primeira – ainda que de forma apenas indireta na alusão a um tipo tão estreito de união (por minha conta, união habitual) que *determinasse a mente* a formar de maneira mais vívida uma certa ideia. Na *Investigação*, onde ocorre a mesma dupla definição de causa, essa determinação é menos explícita quanto às suas implicações sobre a crença, embora seja mais explícita quanto à sua natureza inferencial: “um objeto [...] cujo aparecimento *conduz o pensamento* àquele outro” (Hume, 1998, 7, § 28, itálicos meus). Assim, supondo que isso seja suficiente para uma razoável sobreposição entre ambas as duplas de definições, considerarei que as definições de causa explicitamente chamadas de “filosófica” e “natural” por Hume empregam esses termos rigorosamente no mesmo sentido em que até aqui empreguei o binômio natural-filosófico para distinguir as mesmas relações causais.

É nítido que somente a definição natural tira proveito da dependência recíproca entre conexão necessária e inferência causal. A definição filosófica, por sua vez, é visivelmente precária e nos reduz ao estado em que nos encontrávamos quando Hume apontou a insuficiência da simples conjunção constante para legitimar as inferências causais e a crença que nelas depositamos. Se for assim, é razoável se perguntar por que agora, quando já dispõe de uma solução completa baseada na dependência recíproca entre inferência causal e conexão necessária, Hume não dispensa qualquer outra solução que não seja capaz de igualar esse feito. Por que ele reabilita justamente a outra solução que outrora julgara insuficiente para esclarecer a própria ideia de necessidade (ontológica), inevitavelmente implicada em qualquer conceito de causa e sem a qual toda inferência causal seria sem fundamento? Por que ele continua insistindo numa solução antes declarada insuficiente e precária? Por que, também aqui, ele não declara que “a natureza sempre afirmará seus direitos” e isso basta?

Minha sugestão para desfazer esse aparente paradoxo é admitir que, malgrado sua evidente precedência e superioridade conceitual sobre a definição *filosófica*, a definição *natural* de causa é insuficiente para atender a todos os propósitos de Hume. Insuficiente, não do ponto de vista conceitual, mas do ponto de vista prático. A definição natural mostra-se ineficaz nas circunstâncias em que efetivamente devemos operar com o conceito de causa, seja para realizar inferências, seja para emitir juízos causais. Mas por que não seria eficaz em tais circunstâncias? Porque tudo o que nos diz sobre a causa é relativo às *determinações internas da mente* e é, portanto, totalmente extrínseco aos objetos, às suas *qualidades conhecidas* ou às suas *determinações* espacotemporais. Ora, para inferir ou ajuizar sobre causas e efeitos particulares, não podemos dispor senão de tais elementos extrínsecos fornecidos pela experiência, no sentido de um repertório de registros de conjunções constantes. O que estou querendo dizer é que, enquanto a definição natural oferece os fundamentos para o *conceito* de causalidade (na sua conotação mais ampla, qual seja, aquela que inclui as condições de inteligibilidade da conexão necessária), a definição filosófica se limita a fundamentar a *prática* inferencial e judicativa diante das presumidas instâncias do mesmo conceito. Enquanto o conceito de causa é invariavelmente *geral*, a prática das inferências e dos juízos causais é eminentemente *particular*, no sentido de realizar-se nas presumidas instâncias particulares daquele conceito geral. Nessas circunstâncias, não é indispensável o pleno esclarecimento do conceito de conexão necessária, pois para fins práticos é necessário e suficiente que se *suponha* “uma conexão entre o fato presente e o fato que dele se infere” (Hume, 1998, 4, § 4).

Creio que um bom modo de argumentar em favor dessa minha interpretação é relacioná-la aos propósitos de uma seção que Hume acrescenta ao seu percurso,

aparentemente sem a pretensão de inseri-la como uma das etapas do roteiro recém concluído. Refiro-me à seção I.iii.15, que contém as “regras para se julgar sobre causas e efeitos”. Nominalmente, as regras de Hume são as seguintes: (i) causa e efeito devem ser espaçotemporalmente contíguos; (ii) a causa deve preceder o efeito; (iii) deve haver uma união constante entre a causa e o efeito; (iv) efeitos iguais implicam causas iguais; (v) efeitos iguais de objetos distintos procedem de qualidades comuns entre eles; (vi) efeitos diferentes de objetos semelhantes procedem de qualidades diversas entre eles; (vii) o aumento ou a diminuição nos efeitos refletem o aumento ou a diminuição nas causas e, assim, ambos podem ser considerados como compostos; (viii) um efeito não deve ser atribuído exclusivamente a um objeto que possa existir, por determinado tempo, sem produzi-lo.

Não é meu objetivo aqui discutir detalhadamente cada uma dessas regras. Para os meus propósitos atuais, basta considerar o seu conjunto e, principalmente, a motivação de Hume para introduzi-las na sua argumentação. Sendo assim, iniciemos pelos próprios pronunciamentos de Hume acerca dos seus objetivos com as regras acima. Ele sustenta que as regras se destinam a remediar o fato de que “todos os objetos podem se tornar causas e efeitos uns dos outros” (Hume, 2001, I.iii.15, § 2). Nenhum exame de qualquer objeto, por mais preciso que seja, obriga-nos a ou proíbe-nos de imputar-lhe o caráter de causa ou de efeito de qualquer outro objeto. Afinal, consideradas em si mesmas, “qualquer coisa pode produzir qualquer coisa” (Hume, 2001, I.iii.15, § 1). O problema, portanto, que as regras visam contornar é a indeterminação e a arbitrariedade da *imputação* de causas e efeitos. Ora, recuando bastante na nossa argumentação até aqui, recordaremos do momento em que Hume procurou sustentar o recurso à experiência e às uniões habituais para a solução do problema epistemológico da causalidade amparando-se em razões que seriam razoavelmente as mesmas invocadas agora em favor da invocação das regras. As regras funcionariam, assim, como uma espécie de “súmula da experiência”.¹² Todavia, elas não podem ser, rigorosamente falando, inferidas da experiência nem ser consideradas mais uma ao lado de tantas outras conclusões experimentais. O risco é justamente incidir no argumento circular que caracteriza o problema da indução apontado pelo próprio Hume. Por atender a propósitos similares aos da experiência na solução do problema epistemológico da causalidade ou necessidade, a indiferença e a indeterminação que as regras pretendem aplacar não se verificam no plano conceitual, mas apenas no domínio prático. Nas regras, o que está em jogo não é o *conceito* de necessidade, mas a *prática* da sua aplicação nas questões de fato.¹³ Nos termos de Hume, essa é uma tarefa eminentemente “lógica”; uma lógica, aliás, que ele próprio julga ser teoricamente (ou conceitualmente) dispensável, “pois poderia ter sido suprida pelos *princípios naturais* do nosso entendimento” (Hume, 2001, I.iii.15, § 11, *itálicos meus*). As regras são, portanto, teoricamente inócuas e destinadas exclusivamente a orientar a prática do emprego eficaz do conceito de causa. O conceito de causa em operação nas regras de modo algum corresponde à definição natural de causa. Note-se que as três primeiras regras reproduzem quase *ipsis litteris* a definição filosófica de causa. Nelas nenhuma menção é feita à

¹² Essa expressão é de fato empregada na *Investigação*: “De causas que aparecem como semelhantes esperamos efeitos semelhantes; essa é a súmula de todas as nossas conclusões experimentais” (Hume, 1998, 4, § 20).

¹³ De modo bastante similar, Richards afirma que “Hume está simplesmente mostrando que, uma vez que a indução é injustificável, o *significado* da causalidade é diferente dos fundamentos pelos quais ela é *asseverada*” (1966, p. 160, *itálicos meus*). Também Garrett concorda, ao menos parcialmente, que “as regras não dependem da *análise* de alguma ideia atemporal de causalidade, mas de nosso aprendizado indutivo a partir da nossa própria prática indutiva” (1997, p. 116). Por último, Schliesser considera que as regras “prescrevem como *nós* deveríamos atribuir causas aos ‘objetos’ no mundo, especialmente na ‘maioria de nossos raciocínios filosóficos’. Mas à luz da definição de causa de Hume (regras 1-3), as regras 4-8 são no máximo estipulações úteis [...] que auxiliam na *identificação* de relações causais” (2007, p. 2).

conexão necessária – ou, ao menos, aos efeitos secundários das inferências sobre a concepção dos objetos nelas envolvidos.

Dito com a terminologia empregada por Quine em “Epistemologia naturalizada” (1980 [1969]), a definição natural de causa se destina a solucionar o problema conceitual, mas ela é insuficiente com respeito ao problema doutrinal. Para esse último, Hume terá que se restringir ao que lhe é facultado pela definição filosófica de causa. O naturalismo humeano, diferentemente do naturalismo quineano, propõe-se a enfrentar os impasses gerados no campo conceitual e, mesmo diante das pretensões espúrias do entendimento e do raciocínio apriorísticos, jamais recomenda que sejam abandonados como pseudoproblemas. Mas, a exemplo do naturalismo quineano, a solução humeana para o problema conceitual também exigirá uma contraparte pragmática que, embora conceitualmente precária, será imprescindível. Pois, com efeito, se por qualquer motivo nos víssemos privados da prática judicativa e inferencial acerca de questões de fato ou de existência, se tal prática nos fosse completamente alheia, não nos restaria nenhuma fonte alternativa para a ideia de conexão necessária – isto é, nenhuma impressão ou sentimento correspondente a essa ideia – e, portanto, nenhuma resposta ao problema conceitual relativo à causalidade estaria ao nosso alcance.

A reabilitação da causalidade como regularidade

A dependência recíproca entre causalidade filosófica e natural é, de certo modo, reflexo da dependência recíproca entre inferência e necessidade ou, ainda, entre regularidade e necessidade. Note-se, entretanto, que tal dependência é mais processual e diacrônica do que propriamente lógica e sincrônica. O processo de naturalização da relação causal teve na satisfação das condições para a realização das inferências causais uma das suas etapas decisivas. Tais condições eram contiguidade, sucessão e conjunção constante, isto é, as mesmas condições para os juízos de regularidade ou uniformidade entre eventos naturais. Por outro lado, as inferências causais não poderiam ultrapassar o estatuto epistêmico de meras associações da imaginação se suas conclusões não contivessem a necessidade típica dos nexos *naturalmente* causais. Inversamente, portanto, também a causalidade filosófica depende da causalidade natural para que possa se instituir como a fonte da *normatividade* da prática inferencial e judicativa causal. Dizer que se trata de um processo *bootstrapping* talvez seja um bom modo de caracterizar a naturalização humeana da relação de causa e efeito, um processo onde as sucessivas etapas envolvem uma recursividade recíproca, indefinida e sem expressivo influxo externo.

Tudo isso que venho defendendo até aqui se distancia bastante das interpretações de muitos destacados comentadores de Hume. Para promover um contraponto à minha posição, uma boa opção parece-me ser confrontá-la com as interpretações de Graciela De Pierris, cuja solução para o desafio que enunciei na seção inicial deste texto merece uma discussão particular. Do mesmo modo que Kemp Smith, De Pierris sustenta que Hume adota a concepção de que a ideia de necessidade é um ingrediente essencial das nossas crenças causais. Todavia, ela adverte que tal concepção está em conflito com o ceticismo radical de Hume sobre o nosso conhecimento das conexões causais necessárias presentes no mundo. Para desfazer esse aparente conflito, a solução apontada por De Pierris é reconhecer a autonomia e a independência de ambos os pontos de vista:

A autonomia dos argumentos filosóficos céticos – em particular, o fato de que seus resultados de modo algum podem ser integrados às nossas crenças naturais – protege

nossa capacidade de seguir nossas crenças naturais fora da estrutura filosófica cética da mente (a natureza nos preserva da sustentação da estrutura cética da mente por um longo período) (2002, p. 530-531).

Ora, nos termos em que enunciei o problema do duplo enfoque da causalidade humeana, a independência e a autonomia pretendidas por De Pierris resultam, no final das contas, na impossibilidade de integrar os resultados das “comparações” filosóficas às crenças estruturadas pela união habitual. Talvez isso possa ser sustentado, se levarmos em consideração apenas o fato de que, num primeiro momento, os argumentos filosóficos são devastadoramente céticos para todos aqueles (por exemplo, Hobbes, Locke e Clarke) que pretendem sustentar juízos causais sobre raciocínios ou argumentos *a priori*. Todavia, o ceticismo dessa conclusão inicial não prospera quando, reenviados à experiência, procuramos por bases alternativas para as inferências causais que efetivamente realizamos. Em particular, isso ocorre quando a prática de tais inferências passa a ser normatizada pelas oito regras ou “pelos princípios naturais do nosso entendimento” (Hume, 2001, I.iii.15), cuja equivalência com aquelas regras parecer ter aqui o seu contexto adequado. Todavia, com respeito às regras, De Pierris insiste numa interpretação bastante distinta da minha: as oito regras “dizem respeito às inferências que realizamos quando estamos esquecidos ou inconscientes dos resultados céticos radicais. As oito regras, em particular, sancionam nossa atribuição natural de necessidade às relações causais” (2002, p. 531). E, mais algumas páginas adiante, o ponto central de nossa divergência pode ser enfim isolado: “A primeira definição [definição filosófica de causa] não deve ser lida como uma teoria da causalidade como regularidade” (2002, p. 542).

A posição que procurei defender ao longo deste artigo destina-se a sustentar um ponto de vista diametralmente oposto ao que se lê acima, isto é, que a definição filosófica de causa *deve ser* lida como uma teoria da causalidade como regularidade, justamente por não envolver qualquer “atribuição natural de necessidade às relações causais”. As regras – entre elas, as três primeiras, que repetem a própria definição filosófica de causa – tornam-se indispensáveis porque não está ao nosso alcance “esquecer” os resultados céticos radicais. Tais resultados, conforme indiquei acima, destinam-se a frustrar qualquer tentativa de solucionar o problema *ontológico* da causalidade ou da necessidade diretamente ou, o que é o mesmo, sem o auxílio da nossa efetiva prática inferencial a partir da experiência. As regras nos permitem remediar a situação de indeterminação consequente à ausência de um princípio de regularidade fundado na natureza intrínseca dos objetos.¹⁴ As regras promovem, assim, um tipo de normatização não ontológica. Mas, para que não sejam vistas como inteiramente arbitrárias e convencionais, as regras devem estar ancoradas de alguma forma na solução do problema *epistemológico* da causalidade.

Decerto, para esse fim, nada se deduz de uma determinação exclusiva da mente, cuja natureza intrínseca tampouco se conhece, seja de fato, seja de direito. A definição natural de causa é normativa e heurísticamente estéril. A definição filosófica, ao contrário, normatiza e conduz à descoberta e à imputação de relações

¹⁴ Percebe-se que assim se evita a crítica de Strawson à tentativa de atribuir a concepção de causalidade como regularidade a Hume com base em seu ceticismo a respeito da indução (cf. 1989, p. 6). Creio que estejamos de acordo que o ceticismo humeano deve ser descrito como a impossibilidade de “conhecer algo sobre a natureza da causalidade *nos objetos*” (1989, p. 219, *itálicos meus*). Todavia, Strawson estende esse enfoque ontológico para a tese que pretende combater, compreendendo-a como “uma teoria da causalidade como regularidade [presente ou inerente] *nos objetos*” (1989, p. 9). O tipo de normatividade não ontológica e não conceitual que atribuo às regras – e, conseqüentemente, à causalidade como regularidade que incorporam, via definição filosófica de causa – permite que haja um modo alternativo de introduzir a regularidade na nossa prática judicativa e inferencial sem ter que localizá-la na essência dos objetos.

causais. O preço a pagar por tamanha eficácia prática é a redução da causalidade à simples regularidade empiricamente identificada. Desse modo, fica evidenciado que, embora insuficiente para promover a análise completa do conceito de causalidade, a concepção da causalidade como regularidade (ou uniformidade) é indispensável aos propósitos mais centrais de Hume.

Referências

- CHIBENI, S. 2006. Hume e as crenças causais. In: J. AHUMADA; M. PANTALONE; V. RODRIGUEZ, V. (eds.), *Epistemología e historia de la ciencia*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, vol. 12, p. 143-149. (Selección de Trabajos de las XVI Jornadas).
- DE PIERRIS, G. 2002. Causation as a Philosophical Relation in Hume. *Philosophy and Phenomenological Research*, 64(3):499-545.
<http://dx.doi.org/10.1111/j.1933-1592.2002.tb00159.x>
- GARRETT, D. 1997. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 288 p.
- HUME, D. 1998 [1748]. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo, Editora UNESP, 438 p.
- HUME, D. 2001 [1739]. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo, Editora UNESP, 759 p.
- KEMP SMITH, N. 1941. *The Philosophy of David Hume*. London, Macmillan, 260 p.
- MONTEIRO, J.P. 2007. Hume, Association, and Causal Belief. *Abstracta*, 2(2):107-122.
- QUINE, W.V. 1980 [1969]. Epistemologia naturalizada. In: O. PORCHAT (org.), *Ensaio - Ryle, Austin, Quine, Strawson*. 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, p. 157-169. (Col. Os Pensadores).
- RICHARDS, T.J. 1966. Hume's Two Definitions of 'Cause'. In: V.C. CHAPPELL (ed.), *Hume: A Collection of Critical Essays*. London, University of Notre Dame Press, p. 148-161.
- ROBINSON, J.A. 1966. Hume's Two Definitions of 'Cause'. In: V.C. CHAPPELL (ed.), *Hume: A Collection of Critical Essays*. London, University of Notre Dame Press, p. 128-147.
- SCHLIESSER, E. 2007. Hume's Newtonianism and Anti-Newtonianism. In: E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/davidson/>. Acesso em: 11/08/2009.
- STRAWSON, G. 1989. *The Secret Connection: Causation, Realism, and David Hume*. Oxford, Clarendon Press, 291 p.

Submitted on July 25, 2011

Accepted on July 18, 2012