

# A INFLUÊNCIA DO NOMINALISMO NAS CONCEPÇÕES DE CAUSALIDADE E JUSTIÇA EM HUME

Ivo Fernando da Costa<sup>1</sup>

Resumo: O objetivo do trabalho é apresentar a articulação entre as noções de causalidade e justiça em Hume, buscando mostrar como ambas estão fundamentadas no costume. Para tal fim, analisaremos brevemente a possibilidade de se fazer uma leitura do nominalismo como fundo ontológico de algumas teses humeanas, especialmente no que diz respeito ao peso conferido ao conhecimento sensitivo e à teoria da imaginação. Sob este horizonte, aparecerá o costume como peça-chave para compreender a noção de causa. Finalmente, examinaremos sua teoria das relações sociais que entende a justiça como uma virtude artificial. O artigo também mostrará a existência de um enquadramento aristotélico no que se refere a estes dois temas e um conteúdo que arriscaremos chamar de platonismo invertido.

Palavras-chave: Hume – metafísica – epistemologia – causalidade – justiça

## I. Pontos de contato entre o nominalismo e algumas teses do pensamento de Hume

Certamente que, ao falar de influência do nominalismo no pensamento de David Hume, não se almeja estabelecer uma filiação direta e categórica do filósofo ao nominalismo. Tampouco se pretende rastrear as mediações que seriam necessárias para precisar as exatas vias teóricas de comunicação entre Hume e Ockham. No entanto, cabe ressaltar que o nominalismo, especialmente na figura de Ockham, teve um papel importante no sentido de preparar o terreno para o desenvolvimento da filosofia moderna<sup>2</sup> que, em geral, apresenta uma rejeição à especulação escolástica e, no caso concreto da filosofia inglesa, representou uma tendência em privilegiar uma reflexão fortemente amparada na realidade concreta e quantificável.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná.

<sup>2</sup> Cf. HILL; LAGERLUND, *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, pp. 4; 121-134.

<sup>3</sup> Neste sentido é eloquente e ilustrativo o parágrafo final das *Investigações sobre o Entendimento Humano*: “Quando percorrermos as bibliotecas, convencidos destes princípios, que devastação não deveremos produzir! Se tomarmos em nossas mãos um volume qualquer, de teologia ou metafísica escolástica, por exemplo, façamos a pergunta: Contém ele qualquer raciocínio abstrato referente a números e quantidades? Não. Contém qualquer raciocínio experimental referente a questões de fato e de

Ademais, estudos feitos a partir da primeira metade do século XX mostraram que o próprio nominalismo se caracteriza por ser uma corrente filosófica bastante difusa, de tal maneira que entre os comentadores não há um consenso acerca de seus traços essenciais.<sup>4</sup> Por este motivo, o presente trabalho não se centrará nos matizes que tal movimento pode vir a assumir. Ao contrário, o foco será dado ao que, de modo clássico, se entende por nominalismo,<sup>5</sup> o qual “[...] tem sido identificado com duas posições distintas em metafísica: a visão de que tudo que existe é particular (de maneira que não há coisas universais ou componentes das coisas) e a visão de que tudo que existe é concreto (de maneira que não há objetos abstratos).”<sup>6</sup>

Além desta descrição geral, recorreremos à ênfase lógico-linguística como outro ponto nodal do pensamento de Ockham. Desde esta perspectiva, o nominalismo se apresenta como uma resposta ao problema dos universais: puros nomes ou termos sem referente ontológico algum. Para o nominalismo, fora da alma não existem “humanidade”, “homem em geral” ou qualquer outro termo universal.<sup>7</sup> Os universais são, na verdade, atos ou objetos concretos de tal modo semelhantes que se escolhe usar um mesmo termo para se referir a uma coletividade. Logo, somente termos singulares designam a realidade entendida em sua essência contingente.

Neste sentido, para Hume, ideias abstratas conotam realidades particulares com nomes que lhes conferem um significado mais abrangente. A razão desta associação feita pela mente está na semelhança<sup>8</sup> e no costume que será o responsável por vincular na imaginação certos objetos particulares usados convencionalmente sob um idêntico termo.

Uma consequência do nominalismo seria a impossibilidade da certeza, redundando em uma espécie de ceticismo ou em um probabilismo.<sup>9</sup> O ceticismo, em seu turno, termina por afirmar que o estado natural da mente é a indiferença ou incerteza<sup>10</sup> dada a contingência da experiência particular.<sup>11</sup> Uma vez que não há universais, eles não podem predicar-se

---

existência? Não. Às chamas com ele, então, pois não pode conter senão sofismas e ilusão”. (HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 222).

<sup>4</sup> Cf. COURTENAY, *Ockham and ockhamism*, pp. 1-18.

<sup>5</sup> Cf. COURTENAY, *Ockham and ockhamism*, p. 9. Mesmo reconhecendo o debate em torno à questão da demarcação do nominalismo, este autor se posiciona no sentido de afirmar a validade de um conceito geral, e clássico, que caracterizaria esta corrente. Nossas reflexões sobre o nominalismo também terão como pressuposto este entendimento comum que será exposto de modo sucinto a seguir.

<sup>6</sup> HILL; LAGERLUND, *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, p. 122. Todas as traduções deste trabalho são minhas.

<sup>7</sup> OCCAM, *Tratado sobre los principios de teología*, p. 51.

<sup>8</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 1, 7, p. 44.

<sup>9</sup> Cf. GOSELIN, *Nominalism and Contemporary Nominalism*, pp. 182-184.

<sup>10</sup> De maneira análoga ao nominalismo, o ceticismo também é uma corrente com muitas ramificações que foram surgindo ao longo da história. Por isso, é preciso um breve esclarecimento sobre o sentido em que usamos o termo a fim de não correr o risco apresentar uma caricatura desvinculada da história de como esta tradição se construiu. Nos referimos, portanto, ao ceticismo pirrônico recepcionado pelos pensadores modernos e visto como um aliado contra o dogmatismo escolástico, facilitando assim o caminho para a ciência como um novo modo de se conhecer a realidade. Cf. CHARLES; SMITH, *Academic Skepticism in the Development of Early Modern Philosophy*, pp. vii-ix.

<sup>11</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 11, p. 158.

verdadeiramente de realidades objetivas. Consequentemente, sem pelo menos uma premissa universal, não é possível ter um argumento dedutivo válido. Restam, então, argumentos prováveis fundamentados na indução e derivados de premissas singulares. Em outros termos, nunca se alcançará a certeza pois a razão não se alça para além do particular.

A crença que acompanha a probabilidade é um efeito composto, formado pela concorrência de diversos efeitos, cada um dos quais procede de uma parte da probabilidade. Portanto, como cada parte da probabilidade contribui para a produção da crença, cada parte da possibilidade deve ter a mesma influência sobre o lado oposto – já que a natureza dessas partes é exatamente a mesma. [...] O único meio, portanto, pelo qual o número maior de partes componentes similares em um dos lados pode exercer sua influência e prevalecer sobre o número menor no outro lado é produzindo uma imagem mais forte e vívida de seu objeto.<sup>12</sup>

O conceito de força e vividez de uma ideia será um dos pontos-chaves para explicar a formação do costume e seu papel na compreensão da causalidade e da justiça.

## II. Empirismo epistemológico e causalidade

Sendo o ente particular a única realidade realmente existente fora da mente, o nominalismo, desde uma ótica epistemológica, se aproximará do empirismo, pois a validade do conhecimento deverá estar ancorada sobre o conhecimento da realidade concreta mediado pelos sentidos, as faculdades que percebem os particulares. Por este motivo, do ponto de vista cognitivo, não há necessidade de abstração de noções universais a partir de experiências particulares<sup>13</sup> de maneira que o intelecto se torna puramente passivo,<sup>14</sup> recebendo dados dos sentidos sem fazer nenhuma inferência metafísica das relações entre os objetos. Este parece ser o ecossistema em que Hume se move tanto no *Tratado*, quanto nas *Investigações*.<sup>15</sup>

Entretanto, apesar dessas obras terem uma abordagem radicalmente oposta ao pensamento platônico e aristotélico, que afirmam a realidade dos universais, a argumentação da teoria humeana do conhecimento em geral e da causalidade em específico se desenvolve dialogando com essas tradições. O esquema geral da discussão se constrói sobre a doutrina das três operações da mente: a simples apreensão, o juízo e o raciocínio. Na simples apreensão a mente capta a ideia ou essência da coisa; no juízo, comendo e separando, a mente afirma a verdade ou falsidade referente ao ser da coisa; finalmente, a terceira operação estabelece uma ilação causal de juízos ou proposições.<sup>16</sup> Em congruência com essa tradição,

---

<sup>12</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 12, p. 170.

<sup>13</sup> OCCAM, *Tratado sobre los principios de teología*, p. 23.

<sup>14</sup> OCCAM, *Tratado sobre los principios de teología*, pp. 123-124.

<sup>15</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 2, pp. 101-102.

<sup>16</sup> Cf. OESTERLE, *Aristotle On Interpretation: Commentary by St. Thomas and Cajetan*, p. 17.

o conhecimento se dá, tanto para Hume quanto para Aristóteles, a partir do juízo, pois a simples apreensão das ideias não afirma nem nega nada do conceito ou objeto sob apreciação.

Hume chama a primeira operação da mente de percepção, que pode ser simples ou complexa. Ambas possuem duas categorias: as percepções podem ser impressões ou ideias. Já as impressões podem ser da sensação, fruto do contato dos sentidos com a realidade externa ou de reflexão como as paixões e emoções. As ideias são uma cópia ou um reflexo das impressões.<sup>17</sup> Uma vez que o sentido não está mais em contato com o objeto, resta uma imagem dessa impressão, conforme sua força e vividez, na memória ou na imaginação que Hume chama de ideia.<sup>18</sup>

As ideias da memória, a despeito de serem cópias de sensações ausentes, preservam ainda a ordem e a posição das impressões originais, por isso são mais fortes e vívidas. Em contrapartida, na imaginação há uma maior liberdade associativa.<sup>19</sup> Aqui cabe notar que existe uma certa circularidade entre sensação e ideia que está na base da distinção entre impressão de sensação e impressão de reflexão. A impressão de sensação gera uma ideia que será armazenada na memória ou recombinação com outras na imaginação. Eventos circunstanciais podem fazer com que a memória relembra certas ideias que resultarão em novas impressões. Estas novas impressões de reflexão são a gênese de novas ideias, agora de reflexão. Isso significa que uma impressão gera uma ideia e uma ideia gera uma impressão que, a sua vez, gera novas ideias.<sup>20</sup> Impressões e ideias podem também ser simples ou complexas: estas se resolvem nas simples<sup>21</sup> e aquelas têm seu fundamento último nas sensações.<sup>22</sup> Em razão disso, toda ideia é uma ideia particular cuja origem é a uma impressão particular remontando, por fim, a uma sensação.<sup>23</sup>

No que diz respeito à segunda e terceira operação da mente, para Aristóteles os raciocínios se assentam sobre juízos (segunda operação) universais ou primeiros princípios da demonstração que são evidentes e necessários. A partir dessas primeiras premissas da demonstração o raciocínio inferirá proposições em que não há um nexos evidente entre sujeito e predicado (terceira operação). Paralelamente, Hume nas *Investigações* afirma que todo conhecimento se reduz a relações de ideias e questões de fato.<sup>24</sup> Isto é, o conhecimento implica uma associação ou relação de ideias, que são: “semelhança, identidade, relações de tempo e espaço, proporção de quantidade ou número, graus de qualidade, contrariedade e causalidade”.<sup>25</sup> Essas relações podem ser de dois gêneros. O primeiro (semelhança, quantidade, qualidade e contrariedade) refere-se a proposições cuja verdade pode ser afirmada intuitivamente ou por demonstração racional, sem apelar à experiência empírica. Tais proposições são necessárias, mas não aumentam efetivamente o conhecimento. Sua

---

<sup>17</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 493.

<sup>18</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 1, 1, p. 25.

<sup>19</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 1, 4, pp. 33-34.

<sup>20</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 1, 2, pp. 31-32.

<sup>21</sup> Cf. ROCKNAK, *Imagined Causes: Hume's Conception of Objects*, p. 13.

<sup>22</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 1, 1, p. 28.

<sup>23</sup> HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 35.

<sup>24</sup> HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, 4, I, p. 53.

<sup>25</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 1, p. 97.

negação implica uma contradição.<sup>26</sup> Já as questões de fato — segundo grupo — se conhecem pela experiência,<sup>27</sup> possuindo duas características: aumento efetivo de conhecimento, despojado, porém, de necessidade. Sua negação implica uma possibilidade.<sup>28</sup> Dessas últimas, identidade e contiguidade espaço-temporal estão no âmbito das impressões; já a relação de causalidade é qualitativamente diferente, classificando-se como um raciocínio, pois a razão, tendo presente uma impressão, lhe associa um consequente ou antecedente.<sup>29</sup>

Dessa constatação, Hume passa a analisar a origem da ideia de causa.<sup>30</sup> Em geral pode-se dizer que a argumentação se constrói sobre dois eixos principais: a investigação sobre a origem e a definição de causa. Referente às origens da ideia de causa, Hume trata primeiramente da impossibilidade de inferi-la de qualidades universais presentes nas coisas. Aqui percebe-se um ponto de contato do nominalismo com o pensamento de Hume. O universal significa algo válido sempre, logo deve também ser necessário. Mas se o universal não existe realmente, o único que haverá no sujeito serão qualidades contingentes. Não havendo uma qualidade universal, necessária, tampouco haverá um nexos causal necessário.<sup>31</sup> Consequentemente, o intelecto só conhecerá coisas antecedentes e coisas consequentes numa relação espaço-temporal. Na mesma linha, Ockham distingue dois sentidos de causa:

Por um lado, no que diz respeito à alguma coisa que tem outra coisa como efeito, e deste modo pode-se dizer causa ‘aquilo que, uma vez posto, se coloca outra coisa e sem ele não se põe aquele outro. De outro modo, concebe-se causa, não por uma coisa com respeito à outra, mas sim como algo que denota certa prioridade de uma proposição à outra [...]. E assim frequentemente se diz que o antecedente é causa do consequente.<sup>32</sup>

Dado que toda ideia procedente de uma impressão deve remontar a uma sensação, Hume buscará na experiência as raízes da ideia de causa. Dela constata-se que “objetos semelhantes têm se mostrado sempre em relações semelhantes de contiguidade e sucessão”.<sup>33</sup> Essa impressão formará uma ideia na memória ou na imaginação. Como visto, a diferença entre memória e imaginação está na força e vividez. Uma diferença quantitativa e não qualitativa em termos dos efeitos que estas duas faculdades têm sobre as ideias.<sup>34</sup> A memória encerra a propriedade de manter mais vivo o modo como os objetos se relacionam nas experiências passadas. Mas dado que as únicas qualidades dos objetos são qualidades contingentes, a memória e as ideias nela contidas se reduzem às da imaginação que,

---

<sup>26</sup> HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 54.

<sup>27</sup> HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, pp. 55-56.

<sup>28</sup> HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 54.

<sup>29</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 1, pp. 101-102.

<sup>30</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 12-14, p. 163 e ss; HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 95 e ss.

<sup>31</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 2, p. 103.

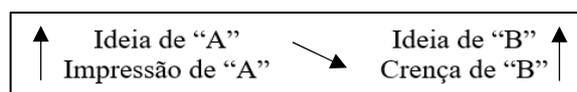
<sup>32</sup> OCKHAM, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum: Ordinatio (Dist. XIX-XLVIII)*, pp. 605-606.

<sup>33</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 6, p. 117.

<sup>34</sup> Cf. ROCKNAK, *Imagined Causes: Hume's Conception of Objects*, pp. 76-77.

associando-as livremente, nada mais refletem a contingência ontológica dos objetos na realidade.<sup>35</sup>

Em vista disso, a ideia de causalidade não pode proceder das faculdades da memória e da imaginação – pois aquela se reduz a esta – e nem da experiência, pois o que a causalidade faz é que a ideia “A” de uma impressão presente avive na imaginação outra ideia “B” de uma impressão ausente a ela relacionada. Em outros termos, “B” não se resolve em uma impressão de sensação. Por esta razão, não é uma evidência empírica, mas uma crença ou suposição. Substancialmente, da experiência de “A” e “B” apura-se: contiguidade e prioridade temporal (conjunção), semelhança e conexão necessária. Hume chama estes três elementos de princípios ou regras gerais de associação.<sup>36</sup> Porém, a relação entre conjunção (relação espaço-temporal) e semelhança (qualidade sensitiva) é diferente da de causalidade visto que ela deriva de uma crença ou opinião<sup>37</sup> que aviva uma ideia da imaginação. Na prática, a crença serve como substituta da impressão na gênese de uma ideia. Na relação causal “A-B”, tem-se a impressão “A” com sua correspondente ideia e a ideia “B” que não se apoia sob uma impressão presente, mas sob a crença que imita os efeitos da impressão de modo que a ideia “A” reaviva “B”.<sup>38</sup> Dessarte, tem-se esquematicamente:



A razão dessa crença está em um hábito ou costume cuja origem material é a conjunção constante e a semelhança<sup>39</sup> que leva à suposição da existência de um nexos causal necessário. Formalmente, a ideia de causa advém de uma tendência natural do ser humano em fiar-se do costume<sup>40</sup> que vincula ideias normalmente unidas nas impressões de sensação. Consequentemente, ela não é objetiva, mas uma opinião subjetiva.<sup>41</sup>

Ao concluir esta epígrafe, pode-se dizer que: “o vínculo entre a causalidade de D. Hume (1711-1776) e a de Ockham é direto. Seu conteúdo é idêntico, salvo, quem sabe, um tom mais psicologista, mais sensitivo no inglês do século XVIII que em seu predecessor medieval”.<sup>42</sup> A Causalidade em Hume se resolve no costume mediado pela imaginação. Ela não é mais uma propriedade ontológica da realidade e sim um estado epistêmico da mente.<sup>43</sup> O corolário desta dinâmica não é um conhecimento certo, mas uma opinião determinada pela força do hábito<sup>44</sup> e das circunstâncias particulares do passado. São precisamente estas ideias de circunstâncias particulares, força e costume que estarão na base da noção de justiça em Hume.

<sup>35</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 6, p. 115.

<sup>36</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 9, p. 137.

<sup>37</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 7, p. 122.

<sup>38</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 10, p. 150.

<sup>39</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 12, p. 175.

<sup>40</sup> HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 74.

<sup>41</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 14, p. 205.

<sup>42</sup> FORTUNY, *Introducción al De successivis y al Prologus de la Expositio*, pp. 31-32.

<sup>43</sup> Cf. NOONAN, *Routledge Philosophy Guidebook to Hume: On Knowledge*, p. 132.

<sup>44</sup> HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, pp. 81-83.

### III. Voluntarismo e justiça como virtude artificial

Na perspectiva peripatética, uma realidade pode estar relacionada com diferentes predicáveis ou distintas noções universais que se referem ao sujeito na proposição. Em troca, o nominalismo negará que uma realidade possa estar na base de diferentes conceitos.<sup>45</sup> Um objeto concreto aponta para uma ideia concreta e vice-versa, de sorte que cada diferença conceitual significará uma diferença ontológica.<sup>46</sup> Não há, diante disso, predicação analógica em que noções com significados alargados permeiam diversas entidades em parte iguais e em parte diversas.<sup>47</sup>

Tal entendimento leva à conclusão da inexistência de uma comunidade humana fundada na comum unidade ou bem comum da espécie. Não havendo a noção de bem comum, restam somente as relações concretas entre indivíduos.<sup>48</sup> O atuar ético não tem seu fundamento na compreensão racional de uma natureza comum e compartilhada, mas na vontade dos agentes individuais pautada na lei.<sup>49</sup> O bem consiste na obrigação de seguir uma lei arbitrária derivada da vontade de Deus. Estas ideias ecoarão no pensamento de Hume ao desenvolver sua noção de justiça como uma virtude artificial: “o sentido da justiça não se funda na razão, isto é, na descoberta de certas conexões e relações de ideias, eternas, imutáveis e universalmente obrigatórias”.<sup>50</sup>

Contudo, é interessante notar que Hume enquadra a virtude da justiça em um esquema aristotélico, circunscrevendo seu domínio em uma virtude que articula ética e política. Até o livro quarto da *Ética a Nicômaco*, as virtudes foram tratadas como sendo um meio termo relacionado às paixões. No livro quinto dedicado à virtude da justiça, busca-se compreender o meio termo referente à ação de dar e receber. Dado que a palavra justiça pode ter múltiplos significados, Aristóteles realiza um inventário por contraste com o qual analisa o que se entende por injustiça: “Parece que é injusto o transgressor da lei, mas o é também o codicioso e o que não é equitativo”.<sup>51</sup>

Tem-se aqui duas noções básicas de justiça: geral e particular. A primeira seria uma disposição para a vida virtuosa na *πόλις*.<sup>52</sup> Contudo, a legalidade política não implica necessariamente a justiça: podem existir ações justas que não estejam codificadas na lei. Aqui é onde entra a noção do equitativo ou justo natural que Aristóteles desenvolve mais adiante no capítulo sétimo.<sup>53</sup> O justo natural está sobre o legal e serve de parâmetro para julgar as próprias leis como justas ou injustas “[...] pois todo o desigual é ilegal, mas nem todo o ilegal é desigual”.<sup>54</sup>

---

<sup>45</sup> OCCAM, *Tratado sobre los principios de teología*, p. 45.

<sup>46</sup> Cf. GOSSELIN, *Nominalism and Contemporary Nominalism*, p. 22.

<sup>47</sup> OCKHAM, *Philosophical Writings: A selection*, pp. 124-125.

<sup>48</sup> Cf. SHOGIMEN, *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, pp. 14-15.

<sup>49</sup> Cf. MCGRADY, *The Political Thought of William of Ockham*, p. 191.

<sup>50</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 3, 2, 2, p. 536.

<sup>51</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1129b.

<sup>52</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1129b 30.

<sup>53</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1134b 20.

<sup>54</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1130b 5.

Tal disposição pode realizar-se de dois modos: na justiça distributiva e na corretiva. A justiça distributiva leva em conta o mérito dos sujeitos envolvidos na repartição. Por isso, em um determinado empreendimento, entende-se justo que corresponda uma maior proporção na partilha dos benefícios àquele que mais colaborou para o alcance de suas metas.<sup>55</sup> Já a justiça corretiva visa a igualdade aritmética levando em conta simplesmente os bens envolvidos em uma transação.<sup>56</sup> Em suma, a justiça em geral é uma disposição para agir com igualdade enquanto a justiça em particular é uma regra de partilha.

Pode-se dizer, então, que a justiça para Aristóteles é uma virtude diversa por três motivos: 1) ela implica uma ação conjunta dos membros da comunidade ancorada em uma boa propensão às relações recíprocas; 2) a justiça é qualitativamente diferente das demais virtudes pelo modo como ela relaciona a ética e a política circunscrevendo esta dentro do domínio daquela; 3) a justiça demanda regras gerais de cooperação que permitem a abertura a certa generalização. O pano de fundo desses três aspectos é a ideia de justo natural que serve de regra geral para julgar o modo como se define politicamente o mérito da justiça distributiva e os valores de troca na corretiva.

Em Hume a justiça se entende, de igual maneira, como uma virtude diversa por determinar regras gerais de cooperação que abrem o domínio da política.<sup>57</sup> Porém, para ele a justiça não descreve um movimento descendente apoiado em um parâmetro natural e universal para as ações coletivas. Ao contrário, ela se configura como uma virtude artificial que emerge da observação das relações entre os indivíduos particulares e circunstanciados. O movimento de Hume caracteriza-se como ascendente, situando a justiça no problema da distribuição dos bens externos em um espaço instituído historicamente.

A justiça implica uma ação conjunta em que não há uma orientação natural para seguir regras de partilha da propriedade. Uma determinada ação se julga justa não porque ela se desenvolve no horizonte ampliado de uma lei natural *a priori*. Em vez disso, pensa-se o justo a partir da jurisprudência e não a jurisprudência a partir do justo.<sup>58</sup> Perante tal entendimento, faz-se necessário uma argumentação da instituição da justiça como uma virtude artificial.

Na origem da justiça, portanto, está o interesse próprio e parcial por regras concretas que garantam a estabilização da posse dos bens. O valor da regra não se dá porque algo é justo, mas pelo interesse que gera um acordo tácito de partilha. Este acordo instaura-se pelo uso e ajuste das circunstâncias no meio das quais a regra surge como uma prática social. Só se faz algo na condição ou na suposição de que o outro também irá fazer. Posteriormente, o interesse particular se converte em interesse pela regra enquanto tal, quando, por reflexão,

---

<sup>55</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1131a-1131b 20.

<sup>56</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1131b 24-1132b 20.

<sup>57</sup> Esta aproximação entre Hume e Aristóteles não implica negar um ponto importante da filosofia moral de Hume, a saber, o fato de que o autor inglês desenvolve sua teoria principalmente a partir do ponto de vista do espectador. Na realidade, estamos chamando a atenção para uma semelhança estrutural e não de conteúdo de maneira que, para ambos, a justiça é a responsável por articular os domínios da ética e da política. Ademais, o fato de Hume construir sua teoria moral desde o observador é, pelo menos, congruente com os pontos de contato que salientamos com referência ao nominalismo que considera real somente a existência e as relações singulares dos objetos e sujeitos da ação.

<sup>58</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 3, 2, 1, p. 520.

aprecia-se o valor da lei em si. Daí o senso de justiça: um interesse geral pela regra para além dos interesses particulares. Para ilustrar esta ideia, Hume propõe o exemplo de dois remadores em um barco.<sup>59</sup> Cada um tem seu interesse particular de chegar a uma determinada meta. Os dois remadores, na sua prática conjunta, vão aos poucos ajustando seu ritmo. Conclui-se que o consentimento, expresso ou tácito, tem o papel de gerar o conteúdo de uma regra de partilha por meio de convenções sociais.<sup>60</sup>

Uma característica desta leitura referente à origem do senso de justiça é o fato de ela reduzir-se a um interesse particular transformado pela existência da regra que não é totalmente geral, abrindo espaço para o conflito e para a história da lei como disputa política pela instauração das regras de justiça. A origem da convenção não é a harmonia, pois o sentido de justiça provém de um juízo moral sobre a utilidade da regra como tal que se apresenta como uma convenção artificial diante do egoísmo, da generosidade restrita, da escassez e da instabilidade dos bens externos. Não há em Hume uma noção geral de Bem Comum ou bens perfectivos da natureza humana. Em razão disso, não haverá um vínculo necessário e universal entre bens e sujeitos. Uma vez mais o nominalismo parece ressoar no pensamento humeano, pois tanto os bens quanto os indivíduos são particulares. Tal como o princípio de causalidade que era uma regra geral do raciocínio proveniente do costume e ocasionado pelas experiências passadas, igualmente não haverá, na justiça, uma relação de necessidade entre sujeito e bens, mas uma descrição da instituição do sistema de regras de estabilização da posse alicerçadas sobre o costume.

No terceiro livro do *Tratado*, Hume dedica a seção 3 da segunda parte ao tema das regras que determinam a propriedade, onde desenvolve as causas gerais ou princípios do sistema de regras de estabilização da posse. São quatro princípios: utilidade, imaginação, contingência e decisão. Os dois primeiros são tratados explicitamente no texto e os dois últimos podem ser colhidos de uma leitura nas entrelinhas com a ajuda de sua reflexão posterior nas *Investigações*.

A primeira regra explícita é a mais formal e geral de todas: uma regra é justa porque entende-se como algo útil, garantindo a propriedade de quem a segue. Contudo, sendo tal regra ainda muito difusa, é mister esquadrihar outras que permitam a aplicação da utilidade no caso particular. Neste contexto, Hume aborda o tema da ocupação, da usucapião, da acessão e da sucessão,<sup>61</sup> todos vinculados ao critério da imaginação justificada teoricamente em uma extensa nota do parágrafo anterior<sup>62</sup> em que traça uma relação direta entre sua noção de causalidade e as regras de justiça na imaginação. A causalidade diz respeito a questões de fato contingentes,<sup>63</sup> não encontrando sua justificativa na experiência sensitiva, mas no costume oriundo daquelas experiências que testemunhavam um objeto sucedendo constantemente a outro. Em seu turno, a ideia de justiça segue exatamente a mesma dinâmica na qual o costume associa na imaginação, pelas relações de conjunção constante e semelhança, um objeto a um sujeito como seu proprietário.<sup>64</sup>

---

<sup>59</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 3, 2, 2, p. 530.

<sup>60</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 3, 2, 2-3, p. 545.

<sup>61</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 3, 2, 3, p. 545.

<sup>62</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 3, 2, 3, p. 544.

<sup>63</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 1, 3, 7, p. 123.

<sup>64</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, 3, 2, 3, p. 545.

No entanto, utilidade e associação imaginativa são regras gerais que nunca alcançam um grau absoluto de certeza e previsibilidade. Em última instância, o geral se reduz à experiência concreta e contingente, que é o terceiro princípio de estabilização da posse<sup>65</sup>. Hume não o coloca explicitamente, mas indica de modo sucinto nas notas da seção sobre a origem da propriedade. São circunstâncias concretas na qual está envolvida a disputa pela propriedade. De modo análogo à formação das ideias que têm seu fundamento na impressão dos sentidos, a ideia de justiça remonta à alguma impressão sensitiva contingente: “Vê-se aqui, portanto, que frequentemente um poder certo e infalível de usufruir de algum objeto não produz a propriedade, se não houver um toque ou alguma outra relação sensível”<sup>66</sup>. Pelo fato de a sensação ser particular e contingente, causas particulares também estão envolvidas no consenso que gera o acordo de propriedade. Às vezes a propriedade será determinada por quem viu primeiro o bem com a intenção de se apossar do mesmo; às vezes depende do esforço, como no caso do caçador da lebre: seria considerado injusto alguém se apossar de sua caça depois do trabalho realizado para consegui-la.<sup>67</sup>

A contingência da experiência e a generalidade não universal da utilidade e da associação imaginativa, têm como consequência a existência de casos complexos sem uma resolução certa e definitiva. Hume recorda um debate dentro da escola da lei natural para fazer ver seu ponto: dois colonos gregos buscando novos assentamentos receberam notícia de uma cidade abandonada. Na disputa pela cidade, um deles correu mais rápido e estava prestes a se apossar do local. Contudo, o outro lançou uma flecha cravando-a na porta antes que seu adversário a tocasse. Pergunta-se, portanto, quem teria direito sobre a cidade. Para Hume, tal problema não possui uma solução inquestionável, dado que a associação dos bens ocorre na imaginação que não é capaz de determinar um vínculo necessário entre sujeito e objeto.<sup>68</sup>

Essa contingência radical conecta-se diretamente ao último princípio ou regra de estabilização da posse: a decisão de quem tem mais poder. Apesar de Hume não o enunciar explicitamente no *Tratado*, ela é uma consequência necessária. A propriedade em última análise é uma decisão de quem tem um determinado poder perante os conflitos provenientes da disputa pela posse. As leis que fundamentam a justiça respondem a certos modos costumeiros de pensar decidido pela autoridade.<sup>69</sup>

Hume segue um raciocínio análogo ao relacionar justiça à história da jurisprudência ou da autoridade como determinante da lei em sua famosa obra *História da Inglaterra*.<sup>70</sup> A justiça depende de um acordo dentro de um espaço de conflito assimétrico que desemboca em uma lei como produto histórico-político. A lei nortearia um consenso num quadro de disputa. Com mais clareza, a justiça revela-se como uma virtude artificial, dado que não há uma medida natural possível que possa ser o padrão de comparação entre as diferentes opiniões.

---

<sup>65</sup> HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 247.

<sup>66</sup> HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 547.

<sup>67</sup> Loc. cit. Nas Investigações Hume é mais explícito e chama esta terceira regra de analogia. Cf. HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 257.

<sup>68</sup> HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 41.

<sup>69</sup> HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 258.

<sup>70</sup> Cf. LIMONGI, *Maquiavel e Hume sobre a natureza das leis e seus fundamentos sociais*, pp. 583–587.

#### IV. O Platonismo invertido de David Hume

Este trabalho tem mostrado que o costume é o centro gravitacional da argumentação da noção de causa e de justiça. Ele tem o papel de fortalecer e avivar a associação de objetos na imaginação que, por sua própria constituição, não estabelece liames de necessidade por simplesmente refletir a condição contingente da experiência sensitiva. Mostrou-se, ademais, que o autor inglês se vale de um roteiro aristotélico na articulação dos conceitos aludidos. Dentro desse marco, as ideias estão livremente associadas na imaginação e é o costume que tem o papel de enrijecer ou avivar certas ligações específicas levando em conta as experiências passadas.

Hume, porém, tem não só um esquema de caráter aristotélico enquadrando formalmente seu discurso, mas é possível inclusive salientar um esquisso platônico concernente ao conteúdo do seu pensamento em virtude da quadripartição de sua narrativa que lembra a Alegoria da Linha e, em certa medida, a da Caverna. Por isso se exporá brevemente os elementos da Alegoria da Linha, mostrando como ela se relaciona inversamente com os elementos que explicam a noção de causalidade e justiça em Hume.

A Alegoria da Linha<sup>71</sup> almeja traçar uma relação entre diferentes níveis de realidade e seus correspondentes níveis de conhecimento. A linha possui duas grandes seções: o mundo sensível e o mundo inteligível denominados ὄν e ὄντως ὄν, termos que podem ser traduzidos como real e realmente real.<sup>72</sup> Para Platão, tanto as Formas do mundo inteligível quanto o devir do mundo sensível são reais, mas as Ideias são realidades ontologicamente densas entendidas como causa da realidade sensível. Dessarte, uma ação se diria justa na medida em que participa da ideia de Justiça. A contra parte gnosiológica seria a opinião (δόξα) e a certeza (ἐπιστήμη). A δόξα é o conhecimento do real que tem como característica o devir (γένεσις). Já a ἐπιστήμη é o conhecimento das Formas marcado pela necessidade e universalidade. Aqui analogamente existe uma relação de dependência da δόξα em relação à ἐπιστήμη do mesmo modo que o ὄν depende do ὄντως ὄν.

As seções do ὄν e da δόξα estão subdivididas em duas: no nível inferior, as εἰκόνας seriam as imagens refletidas no fundo da caverna. A este gênero de realidade corresponde a εἰκασία que é o conhecimento conjectural, contingente, arbitrário e, muitas vezes derivado da autoridade: na Caverna as sombras representam o conhecimento daqueles acorrentados (mais fracos) derivado daquilo que os outros autoritariamente estão mostrando. No nível superior ao conhecimento das imagens, está a πίστις ou crença mediante a qual se tem acesso aos objetos do conhecimento sensitivo (φύσις). Aqui, o conhecimento se apoia em uma experiência direta e não na autoridade. Contudo, ele ainda não fornece uma certeza.

Por outro lado, as seções do ὄντως ὄν e da ἐπιστήμη também estão subdivididas em duas. Do lado ontológico, está a μαθηματικά que são os Padrões que fundamentam a διάνοια: conhecimento das ciências de natureza quantitativa como a matemática e a geometria. Acima deste nível, estão as ἀρχαί: as Ideias como causas. Às ἀρχαί lhes corresponde a νόησις ou conhecimento necessário. Segue um quadro sinótico desta leitura:

---

<sup>71</sup> Cf. PLATÃO, *A República*, 509d *et seq.*

<sup>72</sup> Cf. GILSON, *Being and Some Philosophers*, p. 10.

CONHECIMENTO		REALIDADE	
ἐπιστήμη certeza a partir...	νόησις da visão das causas	ἀρχαί Causas, Ideias	ὄντως ὄν inteligível
	διάνοια dos padrões quantitativos	μαθηματικά objetos matemáticos	
δόξα opinião a partir...	πίστις da experiência: crença	φύσις objetos físicos	ὄν sensível
	εἰκασία de uma conjectura: imaginação	εἰκόναι sombas	

A explicação da causalidade e da justiça em Hume pode também ser lida em uma chave quadripartite análoga à Alegoria da Linha, mas com seu fundamento na opinião dos sentidos e não na certeza dos universais. Segundo Hume, as ideias denexo causal e de justiça são o resultado de um hábito associativo da imaginação que é uma faculdade inteiramente conjectural. Não existe a partir das ideias consideradas em si mesmas nenhuma tendência de preferência associativa ou nexo. Tampouco esta preferência provém da impressão dos sentidos que capta a semelhança aparente entre objetos particulares. Com repetidas experiências de objetos semelhantes sucedendo-se conjuntamente, se formará na memória um padrão de contiguidade espaço-temporal conferindo maior força e vividez à associação de certas ideias em detrimento de outras.

A ideia de vínculo de propriedade ou o nexo causal não tem origem na imaginação, nos objetos dos sentidos e nem nos padrões da memória, mas será o resultado do costume formado pela experiência da conjunção constante de objetos no passado ou pela apreciação de uma utilidade. O conhecimento e as relações sociais serão uma opinião com duas faces: em uma delas está a crença dos sentidos e em outra a conjectura da imaginação. O que determinará estas duas espécies de conjectura, epistemológica e social, será o costume derivado da experiência passada ou do consentimento derivado das relações assimétricas de poder.

PLATÃO		HUME	
CONHECIMENTO	REALIDADE	CAUSALIDADE	JUSTIÇA
νόησις visão das causas	ἀρχαί Causas, Ideias	Ideia de causa como um costume	Regra da utilidade como um bem social
διάνοια padrões quantitativos	μαθηματικά objetos matemáticos	Padrões de contiguidade espaço-temporal que avivam certas conjecturas da imaginação resultando em uma memória	Regras derivadas de padrões de contiguidade espaço-temporal que avivam conjecturas da imaginação resultando em uma memória
πίστις crença	φύσις objetos físicos	Crença na semelhança sensível de objetos particulares e contingentes	Regras particulares derivadas de semelhanças percebidas na experiência contingente
εἰκασία conjectura	εἰκόναι sombas	Conjectura das ideias livremente associadas na imaginação	Decisão de uma relação assimétrica de poder

Como conclusão e horizonte de pesquisa, caberia testar a validade desta hipótese de aproximação entre Platão e Hume denominada aqui platonismo invertido, especialmente no que diz respeito ao seu potencial para a resolução de problemas interpretativos. O ponto de partida seria certamente a função do costume, conforme apresentado neste trabalho, o qual, como eixo central do pensamento humeano, implicará um giro antropológico ao atribuir a primazia do sujeito sobre o objeto, algo que será uma constante na filosofia moderna.

## THE INFLUENCE OF NOMINALISM ON HUME'S CONCEPTIONS OF CAUSALITY AND JUSTICE

Abstract: The article intends to present the relationship between the notions of causality and justice in Hume, seeking to show how both are based on custom. To this end, we will briefly analyze the possibility of reading nominalism as an ontological background to some of Hume's theses, especially concerning the weight given to sensitive knowledge and the theory of imagination. Under this horizon, custom will appear as a key piece to understand the notion of cause. Finally, we will examine his theory of social relations that understands justice as an artificial virtue. The article will also show the existence of an Aristotelian framework matrix regarding these two themes as well as a content that we will risk to describe as inverted Platonism.

Keywords: Hume – metaphysics – epistemology – causality – justice

### Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea; Ética Eudémica*. Introducción de Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985. v. 89.

\_\_\_\_\_. *Tratados de Lógica (Órganon): Categorías; Tópicos; Sobre las refutaciones sofísticas*. Introducción, traducción y notas Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 2000. v.1.

ARMSTRONG, D. M. *Nominalism and Realism: Universals and Scientific Realism*. London: Cambridge University Press, 1978.

CHARLES, Sébastien; SMITH, Plínio Junqueira. *Academic Skepticism in the Development of Early Modern Philosophy*. Cham: Springer, 2017. (International Archives of The History of Ideas, 221)

COURTENAY, William J. *Ockham and ockhamism: studies in the dissemination and impact of his thought*. Boston: Brill, 2008. (Studien und texte zur geistesgeschichte des mittelalters, 99)

DANFORD, John W. *David Hume and the Problem of Reason Recovering Human Sciences*. London: Yale University Press, 1990.

FORTUNY, Francisco José. “Introducción al De successivis y al Prologus de la Expositio”. In: OCKHAM, Guillermo de. *Exposición de los ocho libros sobre la Física (Prólogo)*; Los Sucesivos. Barcelona: Orbis, 1986.

FREYDBERG, Bernard. *David Hume: platonic philosopher, continental ancestor*. New York: Suny, 2012.

GILSON, Etienne. *Being and Some Philosophers*. 2 ed. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952.

GOSSELIN, Mia. *Nominalism and Contemporary Nominalism: Ontological and Epistemological Implications of the work of W.V.O. Quine and of N. Goodman*. London: Kluwer Academic Publishers, 1990.

HILL, Benjamin; LAGERLUND, Henrik. *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*. London: Routledge, 2017.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004. [IEM]

\_\_\_\_\_. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Débora Danowski. 2 ed. São Paulo: Unesp, 2009.

LAGARDE, Georges de. *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*. Louvain; Paris: E. Nauwelaerts: Beatrice-Nauwelaerts, 1946. v.6.

LIMONGI, Maria Isabel. “Maquiavel e Hume sobre a natureza das leis e seus fundamentos sociais”. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, n.140, Ago./2018, pp. 571-589.

MACNABB, D. G. C. *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*. New York: Hutchinson's University Library, 1951.

MAURER, Armand. *The Philosophy of William of Ockham in the light of its principles*. Toronto: Pims, 1999.

MCGRADE, Athur Stephen. *The Political Thought of William of Ockham: Personal and Institutional Principles*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

NOONAN, Harold W. *Routledge Philosophy Guidebook to Hume: On Knowledge*. New York, Routledge, 1999.

OCCAM, Guillermo de. *Tratado sobre los principios de teología*. Traducción, prólogo y notas de Luis Farre. Buenos Aires: Aguilar, 1972.

OCKHAM, William of. *Philosophical Writings: A Selection*. Translated, with an introduction, by Philotheus Boehner, O.F.M. London: Bobbs-Merrill, 1964.

\_\_\_\_\_. “Scriptum in Librum Primum Sententiarum: Ordinatio (Dist. XIX-XLVIII)”. In: OCKHAM, Guillelmi de. *Opera Philosophica et Theologica: Opera Theologica*. New York: The Franciscan Institute, 2000. v. 4.

\_\_\_\_\_. “Quodlibeta Septem”. In: OCKHAM, Guillelmi de. *Opera Philosophica et Theologica: Opera Theologica*. New York: The Franciscan Institute, 1980. v. 9.

OESTERLE J. T. *Aristotle On Interpretation: Commentary by St. Thomas and Cajetan*. Translated from the Latin With an Introduction by Jean T. Oesterle. Milwaukee: Marquette University Press, 1962.

PANACCIO, Claude. “Semantics and Mental Language”. In: SPADE, Paul Vicent (Ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 53-75.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2000.

ROCKNAK, Stefanie. *Imagined Causes: Hume’s Conception of Objects*. London: Springer, 2013.

SHOGIMEN, Takashi. *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.