

SOBRE A IMAGINAÇÃO EM HUME*

LUIZ REPA

Mestrando em Filosofia

FFLCH-USP

Não é incomum traduzir um dos aspectos da filosofia humeana pela tarefa de elaborar uma geografia da mente. Em certo sentido, a comparação não deixa de ter sua adequação. Do registro do atomismo das percepções àquele do associacionismo, Hume vai detalhando o solo da natureza humana e sua atividade. Contudo, quanto às cartas aceitas por esta geografia, algumas reservas devem ser feitas. Se há um mapeamento das faculdades do espírito, sobretudo entre o entendimento e a imaginação, as fronteiras devem ser traçadas segundo diferentes perspectivas, e, mesmo assim, nunca de modo decisivo. “Quando oponho a imaginação à memória, entendo a faculdade que nos permite formar as idéias mais fracas. Quando a oponho à razão, entendo a mesma faculdade na exclusão de nossos raciocínios demonstrativos e prováveis. E quando eu não a oponho nem a uma nem à outra, pode tomar-se a palavra indiferentemente no sentido largo ou no estreito, ou pelo menos o contexto mostrará suficientemente o seu sentido.”¹

De fato, Hume não se preocupa em precisar as fronteiras de cada faculdade, mas antes seu comércio. Em grande parte isto se dá pelo próprio caráter do método analítico-experimental, restrito ao dado da experiência. O espírito não oferece as condições de possibilidade da experiência pois é ele, *stricto sensu*, uma experiência reduzida a um dado, ou melhor, a um conjunto de idéias presentes na imaginação. Se no limite o espírito não é mais que uma coleção de idéias, e se o assentimento natural aos fatos depende exclusivamente

Esta dissertação foi escrita em 1991, no segundo ano de minha graduação, como trabalho final para a disciplina de História da Filosofia Moderna I, ministrada pelo Prof. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. A presente publicação segue à risca o texto original, salvo a introdução do título, que antes não constava, e algumas correções estilísticas, a fim de atenuar a aversão do leitor. A fidelidade testemunha que jamais pretendi deixá-lo à prova da crítica dos ratos. De um tempo ingênuo, ele representa aquela divertida circunstância do período de graduação em que podemos ser provisória e semestralmente ora leibnizianos, ora cartesianos, ora rousseauístas, ora humeanos, sem culpa e sem prestar contas para o partido.

¹ David HUME, *Traité de la nature humaine*, t. I, III, 9, Paris, Aubier, nota da p. 196.

da força e vivacidade das percepções, a imaginação se instaura como a faculdade que comporta todas as outras. “A memória, os sentidos e o entendimento estão portanto todos fundados sobre a imaginação, sobre a vivacidade de nossas idéias.”² No fundo, não há uma diferença de natureza entre as faculdades, mas diferença de função inscrita no plano geral da imaginação. “A imaginação recobre todos os aspectos do espírito, desde os mais irregulares e os mais fantasistas até aos mais estáveis e aos mais regrados. Ela dá uma unidade ao menos plausível à diversidade dos comportamentos em jogo. É por esta razão que Hume lhe atribui onipotência e ubiqüidade: ela é o próprio espírito sob todas as suas formas. É porque também, se ela viesse a desaparecer, a natureza se desmoronaria.”³

Mas se a imaginação, em última instância, engolfa as demais “regiões” do espírito, se há uma homogeneização das faculdades, se não há enfim uma analítica transcendental de feição kantiana, isto tudo não impede que haja confrontos entre as faculdades, não impede que haja uma “dialética transcendental”, que pode, de imediato, ser exemplificada pela oposição entre o entendimento e a imaginação na formação e uso das regras gerais.

As regras, como se sabe, são fundamentais para a identificação dos fatores determinantes nas inferências causais, excluindo assim aqueles que apenas aparentemente são relevantes em uma certa relação causal. São estas as chamadas regras corretivas, cujo papel é justamente corrigir a extensão de outras, de algum modo anteriores e apresentadas como tendências naturais do espírito. Não têm um papel menor: contribuem para dar às experiências um caráter mais completo. Mas a correção de uma regra pela outra supõe um deslocamento do entendimento contra sua própria raiz, ou seja, a imaginação, tomada como fundamento não apenas de crenças mas de ficções e preconceitos. Mas esta inversão não é e nunca poderá ser definitiva. A razão não pode triunfar totalmente sobre a natureza em que está baseada. Neste sentido, talvez uma dissertação sobre a oposição acima mencionada entre imaginação e entendimento sirva como um comentário aos comportamentos do espírito, quanto às suas atividades, sendo a filosofia apenas uma entre outras.

² *Idem, Ib.*, t. I, Conclusão, p. 358.

³ Y. MICHAUD, *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, PUF, 1983, pp. 133-4.

IMAGINAÇÃO E FANTASIA

A primeira concepção de imaginação apresentada no *Tratado da natureza humana* está sob a forma do princípio da ciência que Hume pretende constituir. Após estabelecer o princípio da prioridade das impressões sobre as idéias, o chamado princípio do empirismo — que terá um largo uso de verificação das noções comumente aceitas — Hume introduz um segundo: “a liberdade da imaginação de transpor e mudar suas idéias.” Há, é claro, uma caracterização mais prévia da imaginação por comparação com a memória. Contudo, a faculdade das idéias mais fracas e mais débeis não tem aí sua determinação positiva. Aliás, Hume observa nas seções sobre a crença que a memória pode perder a vivacidade de suas idéias, assim como pode ocorrer o inverso com as idéias da imaginação. A definição da imaginação, encarando-a diretamente, diz respeito antes ao seu quase ilimitado poder de composição; poder este comentado pelo segundo princípio da natureza humana.

Ao contrário do que poderíamos supor de imediato, este segundo princípio não é derivado apenas do primeiro, mas sobretudo de um outro, talvez ainda mais fundamental. No mesmo parágrafo, Hume continua: “Esta liberdade da fantasia não parecerá estranha se considerarmos que nossas idéias são cópias de nossas impressões, e que não há duas impressões que sejam perfeitamente inseparáveis. Sem contar que é uma consequência manifesta da divisão das idéias em simples e complexas. Todas as vezes que a imaginação percebe uma diferença entre as idéias, pode facilmente produzir uma separação.”⁴

Assim como o princípio do empirismo se vincula a uma primeira e imediata classificação das nossas percepções em impressões e idéias, o segundo princípio se une a uma segunda classificação das percepções em simples e complexas. A primeira estipula uma diferença de graus entre as percepções. A impressão sempre terá uma força e uma vivacidade que sua cópia, a idéia, nunca atingirá, cabendo-lhe receber um certo grau da matriz. Mas se há uma correspondência entre as percepções, uma continuidade pela qual flui intensidade, também haverá limites. “Um exame mais atento me mostra que tenho sido levado muito longe pela primeira impressão e que é preciso usar a divisão das percepções simples e complexas para restringir a generalidade desta asserção de que *todas*

⁴ HUME, *Traité*, I, I, 3, p. 74.



porque o princípio da diferença é tão fundamental: ele remete a uma concepção *sui generis* da experiência. O mundo da experiência é um painel de fragmentos. Ausente qualquer intervenção do sujeito, os objetos são átomos isolados. A experiência imediata se funda numa ontologia do átomo.

O princípio de diferença tem grande importância para a análise filosófica na medida em que possibilita a distinção, ou seja, a separação de cada constituinte de uma idéia complexa. O sucesso ou fracasso deste empreendimento traz à idéia clareza ou obscuridade. O átomo, seja impressão, seja idéia, é algo indivisível. A molécula pelo contrário não é intangível à lâmina da imaginação. Havendo uma diferença entre as percepções, o pensamento pode separá-las e remanejá-las.

Deste modo, o primeiro comentário da imaginação está estreitamente vinculado ao que se convencionou chamar de atomismo humeano. Nesta primeira determinação, a imaginação é limitada apenas no estoque de idéias, dependente do fornecimento de impressões. Aqui, a imaginação não tem praticamente limites. “Nada é mais livre do que a imaginação do homem, e, se bem que ela não possa exceder o armazenamento original de idéias fornecidas pelos sentidos internos e externos, tem um poder ilimitado de combinar, misturar, separar e dividir essas idéias em todas as variedades de ficção e de visão.”⁸ Mas a restrição da quantidade de idéias, consequência do princípio de prioridade das impressões, não é a única que a imaginação sofre. Há uma outra que será comentada mais tarde.

Até aqui se desenham dois mundos paralelos e equivalentes. O mundo da experiência onde os componentes não dizem nada além deles mesmos, sem relações entre os termos. O mundo da fantasia onde as relações entre as idéias não têm peso, percepções que fluem para qualquer direção.

Então, podemos formular duas perguntas. Como o mundo do puro dado torna-se verdadeiramente uma realidade? Como a fluência de imagens possibilita o exercício de conhecer e a instauração da razão? As duas questões podem ser mais esmiuçadas. Como os átomos tornam-se coisas? Como a plena irregularidade torna-se uma regularidade mínima para a comparação de idéias? Também podem

⁸ HUME, *Investigação sobre o entendimento humano*, Lisboa, Ed. 70, § 39.

ser mais generalizadas, seguindo a problemática deleuzeana: como o atomismo humeano franqueia um mundo consistente? Como o espírito torna-se uma natureza?

IMAGINAÇÃO E ENTENDIMENTO

Logo após indicar a liberdade da imaginação como princípio da ciência da natureza do homem, Hume passa a delimitar este estado de contingência natural. A razão disso não deixa de ser simples. Longe de observarmos uma total ausência de ligação entre as idéias, nós a concebemos conectadas umas às outras, em grupos bastante regulares. “Já que a imaginação pode separar todas as idéias simples e pode uni-las de novo sob qualquer forma que lhe agrade, nada seria mais inexplicável que as operações desta faculdade, se alguns princípios universais não a guiassem, que a deixem uniforme, em uma certa medida, em todo tempo e em todo lugar. Se as idéias estivessem inteiramente destituídas de todo laço e de toda conexão, só o acaso as juntaria; e é impossível que as mesmas idéias simples se agrupem regularmente em idéias complexas (como elas o fazem correntemente), sem que um laço as unisse...”⁹

Há pois um princípio de união que conecta as idéias. Tomado como universal, ele regula a imaginação. Não veementemente, já que a fantasia pode por si só reunir duas idéias num laço inusitado. Sua força é “calma”, suave. Porém, determina a imaginação através de uma tendência natural de passar de uma percepção à outra.

O que era antes em si mesmo um fluxo de imagens, agora vai se impondo como um certo sistema de idéias. Mas se a imaginação não é no fundo mais do que uma coleção de idéias, como pode haver nela princípios de associação, forças que unem as idéias sem que sejam elas mesmas idéias, ou qualidades presentes nas idéias? A pergunta já traz em si a resposta. Não sendo eles mesmos idéias, os princípios de relação não têm o seu lugar na imaginação, não estão nela, mas fora.

Os princípios de semelhança, contigüidade e causalidade atuam de fora sobre a imaginação. Não são qualidades presentes nas idéias, mas qualidades exteriores a elas, e, portanto, exteriores à própria imaginação. “A associação em seus três princípios (contigüidade, semelhança e causalidade) ultrapassa a imaginação, é

⁹ HUME, *Traité*, I, I, 4, p. 75.

outra coisa que ela. Ela a afeta. Ela encontra na imaginação seu termo e seu objeto, não sua origem. A associação é uma qualidade que une as idéias, não uma qualidade das próprias idéias.”¹⁰

A associação é uma qualidade do espírito. Ou melhor, uma qualidade da natureza humana. Há natureza onde há regularidade, uniformidade e constância. São os requisitos preenchidos pelos princípios de união. Lá onde há uma semelhança entre duas idéias, a imaginação, por força do princípio respectivo, conecta-as naturalmente. É assim também para os demais princípios.

Com a associação, a imaginação deixa de atuar às cegas. Torna-se uma faculdade. Com a associação vemos que a imaginação é apenas a superfície do espírito. Há por detrás dela uma natureza humana. Não se pode negar a existência de tais princípios. Seus efeitos são por demais manifestos. Porém, suas causas são obscuras. E Hume, seguindo seu método, renuncia a investigá-las. A natureza humana se impõe, deste modo, através dos seus efeitos sobre a atividade da imaginação, deixando-a regrada. É somente por seus efeitos na imaginação que podemos pressupor uma natureza humana. Os efeitos dos princípios de união são o que fazem deles algo de dado no espírito. Pela exigência metodológica de se manter no nível do dado, as causas dos princípios de união, que se pode travestir na questão sobre a causa da natureza humana, permanecerão intangíveis à ciência do homem. Cabe-lhe investigar somente seus efeitos.

Os efeitos dos princípios de união são as categorias lockeanas de relações, modos e substâncias. São idéias complexas formadas pela ação daqueles princípios. Interessa-nos, aqui, sobretudo as relações. Hume define uma relação filosófica como comparação arbitrária (*antes: deliberada**) de duas idéias, por oposição à relação natural, introdução cômoda, consoante aos princípios de associação, de uma idéia por outra. Na verdade não se trata de uma oposição radical. Pelo contrário, há entre as duas classes de relações uma certa continuidade, um certo desdobramento. As sete fontes de relações filosóficas que Hume enumera são o resultado das relações naturais, ou seja, dos princípios de associação. Assim, o exercício da filosofia, o instrumento da razão, que é a comparação, funda-se na associação natural das percepções. Como poderíamos comparar coisa com coisa,

¹⁰ Gilles DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, p. 4.
Correção de Carlos Alberto Ribeiro de Moura.

se as qualidades do dado não fossem anteriormente unidas na imaginação? Por extensão, se a imaginação não fosse determinada a uma regularidade, comparável ao mundo físico, não haveria entendimento. Daí Deleuze comentar que “a razão é pois a imaginação tornada natureza, o conjunto dos efeitos simples da associação, idéias gerais, substâncias, relações. Somente neste sentido há dois modos de razões, já que há dois tipos de relações.”¹¹ Sejam relações que dependam inteiramente das idéias (“relações de idéias”), sejam aquelas que dependem da experiência (“questões de fato”), a raiz comum é a comparação, e o pressuposto desta, a associação.

Em outro lugar, Deleuze afirma: “a originalidade de Hume, uma das originalidades de Hume, provém da força com que afirma: *as relações são exteriores ao seus termos.*”¹² Não havendo nas qualidades das percepções nada que aponte a passagem para uma outra, próxima ou distante no tempo e lugar, é um outro que as unem. É o sujeito que, segundo os princípios naturais de associação, produz relações entre os termos.

A semelhança que o sujeito percebe entre dois objetos é o suficiente para que sejam unidos, ainda que estejam irremediavelmente distantes no tempo ou no espaço. A contigüidade entre os objetos se refere a uma organização espacial indiferente em si mesma. A causalidade apresenta uma influência mútua entre os objetos, que deles mesmos, isto é, das impressões, não pode ser inferida.

Com a associação os átomos tornam-se coisas, substâncias e modos. A associação possibilita um sistema do dado, ao qual assentimos por sua força e vivacidade. Havendo uma regularidade garantida pela natureza, o sistema formado pelo associacionismo garante uma lógica das relações, da qual do entendimento usufrui.

Esta lógica das relações¹³ é o pano de fundo sobre o qual a fantasia recebe mais um limite.

A imaginação, já o vimos, pode por combinação recriar o universo. A associação, ao fornecer uma regularidade à imaginação,

¹¹ DELEUZE, *Op. cit.*, p. 60.

¹² *Idem.* “Hume” in François CHÂTELET (org.), *História da Filosofia*, IV, Rio de Janeiro, Zahar, p. 60.

¹³ O termo é deleuzeano. Cf., *Ib*, p. 60.

dá a ela, ainda por cima, o material mais consistente para suas ficções. Por outro lado, esta usurpação leva consigo pelo menos uma barreira de caráter ao mesmo tempo lógico e psicológico, inscrita na máxima do concebível.

Dizer que tudo que concebemos clara e distintamente, isto é, sem nenhuma parte oculta ou confusa, é possível, não é outra coisa senão enunciar que tudo que não é contraditório é também possível. Determinada pela associação, a imaginação não pode conceber relações contraditórias. Pode imaginar uma montanha de ouro, mas não uma montanha sem vale, isto é, um objeto que não apresente contigüidade com um outro. No limite, o princípio lógico da não-contradição confina o poder da imaginação. Contudo, concertada ao princípio da diferença para a concepção clara e distinta, a máxima do concebível dá à imaginação o estatuto de dizer o que pode ser ou não. "A imaginação recebe assim uma dignidade excepcional: por suas suposições e suas incapacidades absolutas, ela delimita o que pode ser. Não se pode imaginar o que seria contrário à lógica e também não se pode experimentá-lo. *Se o princípio de prioridade constitui um princípio de determinação do estoque de nossos conceitos, aquele do concebível determina o campo das combinações possíveis mediando os critérios lógicos do princípio de diferença.*"¹⁴

Do atomismo, de que parte Hume, ao associacionismo, a imaginação passa da pura fantasia ao entendimento. Paralelamente, há a passagem de um turbilhão de dados que é o mundo a um mundo organizado e sistematizado. Toda esta passagem, de um espírito a princípio imerso em sua própria indiferença e delírio a uma imaginação esquematizante, é tributária do associacionismo. Agora o espírito é uma natureza humana.

Princípio ou qualidade da natureza humana, a associação, no entanto, não é a única. Há um outro princípio que talvez lhe seja ainda anterior.

O HÁBITO

Ninguém ignora a importância da relação causal. Havíamos dito que a associação fazia de uma mera coleção de percepções um sistema. Na realidade, podemos distinguir dois sistemas de objetos. Aquele referido aos dados dos sentidos ou às idéias da memória —

¹⁴ MICHAUD, *Op. cit.*, p. 89.

que por sua natureza estável são quase experiências presentes — e um outro, o sistema do juízo. No primeiro atuam com mais relevância os princípios de semelhança e contigüidade. Os sentidos nos apresentam objetos semelhantes e contíguos. Enquanto tais, nada mais é acrescentado. O espírito permanece na imanência do dado. O sistema do juízo vem a suprir esta carência. Vinculado ao primeiro pela relação de causalidade, este sistema permite à imaginação representar o universo. De um dado dos sentidos ou da memória, a causalidade remete a imaginação a algo além do alcance daquelas faculdades. “É este último princípio que povoa o mundo e nos dá o conhecimento dos seres que, em razão de sua distância no espaço e no tempo, encontram-se fora do alcance dos sentidos e da memória.”¹⁵ Neste nível de realidade, a contigüidade e a semelhança são coadjuvantes da causalidade: fixam com mais força a idéia na imaginação.

Hume nos oferece duas definições de causa, segundo dois prismas de observação. Tomada a causalidade como relação filosófica, como comparação deliberada de duas idéias, a causa é definida como “um objeto anterior e contíguo a um outro e tal que todos os objetos semelhantes ao primeiro sejam colocados em relações de anterioridade e contigüidade por relação aos objetos semelhantes ao segundo.” Mas também há a definição de causa segundo uma relação natural de causalidade, ou seja, segundo o princípio de associação causal: “uma causa é um objeto anterior e contíguo a um outro e que lhe é unido, de tal maneira que a idéia de um determina o espírito a formar a idéia de outro e a impressão de um a formar de outro uma idéia mais viva.”¹⁶

A primeira definição é objetiva, mas muito pobre. Não apresenta senão dois aspectos da relação causal, anterioridade da causa em relação ao seu efeito, contigüidade e conjunção constante entre eles. Colocar objetos em condições similares a uma relação causal já observada, ainda que se bastem em qualidades temporais e espaciais, constitui um projetar do passado no futuro, pressupõe uma regularidade de influência entre a causa e seu efeito. Em que se baseia esta projeção? Por que supomos uma regularidade na natureza?

¹⁵ HUME, *Traité*, p. 186.

¹⁶ *Idem, Ib.*, pp. 256-257.

A segunda definição de causa é tida por mais completa. Apresenta os aspectos de anterioridade e contigüidade mais aqueles da determinação que o espírito sente ao passar da percepção-causa à percepção-efeito, ou vice-versa, e o da passagem de força e vivacidade da impressão presente ou idéia da memória à idéia que lhe corresponde. Apresenta pois a idéia de necessidade que liga os objetos e a crença na idéia inferida do dado. Necessidade causal e crença: dois critérios para a definição de causa segundo a relação natural. Se a análise objetiva só apresenta anterioridade, contigüidade e conjunção constante, a análise subjetiva da relação causal enquanto própria à natureza humana fornece os motivos pelos quais julgamos a causa e o efeito como fenômenos íntimos e porque acreditamos na inferência. A análise objetiva não podia chegar a qualquer idéia de necessidade real entre o objetos. Não há nada nos objetos que indique qualquer poder de produção, e a relação entre eles lhes será exterior. A relação filosófica de causalidade também não poderia acrescentar nada de relativo à convicção pela qual cremos na inferência. Se os objetos não apresentam qualquer índice de poder causal, muito menos influem nos nossos juízos. Mas então cabe perguntar: por que temos uma idéia de necessidade causal? Por que cremos na inferência causal?

Como já foi dito, conhecer não é mais que comparar idéias. Seja no domínio das relações de idéias, seja no domínio das questões de fato, o raciocínio é constituído por comparação. Estes domínios se distinguem apenas porque em um deles nada mais é requerido do que as idéias mesmas. Isto é, só a razão é requerida. Por isso se fala que é este o domínio da certeza, do conhecimento verdadeiro. Ao outro domínio não bastam as idéias somente, não basta somente a natureza humana. É exigida a experiência para sustentar e confirmar as relações. Ora, não havendo na experiência nada de necessário e universal, este será o domínio do provável, não da certeza, mas da crença.

Das setes fontes de relações filosóficas, identidade, situação de tempo e lugar, causalidade, semelhança, quantidade e contrariedade, as três primeiras dizem respeito às questões de fato. Há, contudo, uma especificação. Na medida em que as relações de identidade e de circunstâncias espaço-temporais têm seus objetos presentes aos sentidos, serão vias de raciocínio somente quando vinculadas à causalidade, “a única que pode rastrear mais além dos sentidos e que nos informa acerca de objetos existentes que não vemos nem

tocamos.”¹⁷ A causalidade está portanto no âmago deste domínio, o domínio da probabilidade.

Um raciocínio provável se caracteriza pela inferência de um dado dos sentidos ou da memória a uma idéia até então ausente. Há uma ultrapassagem da impressão imediata. Em que se baseia esta inferência? Não pode ser na necessidade lógica da relação causal, visto que nenhuma qualidade objetiva apresenta qualquer poder de produção. É preciso experiência. Esta nos informa uma conjunção constante entre determinados objetos. A observação constante leva-nos a inferir de um objeto dado um outro comumente conjugado a ele. Mas a passagem de um objeto a outro no espírito pressupõe que o passado dá a regra do futuro. Como podemos inferir que uma conjunção constante observada no passado deva se realizar no presente ou no futuro?

Onde se funda pois a probabilidade, a suposição de uma semelhança entre objetos observados e outros ainda não observados? É evidente que não pode ser a própria racionalidade probabilística o fundamento da projeção. “O mesmo princípio não pode ser ao mesmo tempo causa e efeito de um outro; e esta é, talvez, a única proposição quanto ao assunto desta relação, que seja certa, intuitiva ou demonstrativamente.”¹⁸

A racionalidade aqui é fortemente cerceada. Em parte porque a natureza não traz em si nenhuma racionalidade. Não apresenta nenhum *logos* entre os objetos, senão que é o sujeito que lhes atribui relações. Em parte porque esta atribuição depende da experiência, das circunstâncias de uma observação. As circunstâncias observáveis numa relação causal se limitam à contigüidade entre a causa e seu efeito, a sucessão temporal e a conjunção constante. Por que veiculamos duas idéias como causa e efeito, e por que supomos uma semelhança entre o passado e o futuro, as respostas a isto não se encontram na razão. O que equivale dizer que tampouco se encontram na imaginação. A esta faculdade só resta conceber a idéia inferida, não por ela mesma, mas por uma força que lhe é alheia. Não podemos esquecer a irregularidade própria da imaginação, que destoa da inferência causal, sempre com um quê de necessário. A solução não pode ser dada no domínio das faculdades. Se a inferência causal é em última instância uma associação de idéias não

¹⁷ *Idem, Ib., I, III, 2, p. 147.*

¹⁸ *Idem, Ib., I, III, 6, p. 167.*

arbitrárias, isto é, não racional ou filosófica, seu fundamento está na natureza humana. “Assim, que a causalidade seja uma relação filosófica enquanto implica contigüidade, sucessão e conjunção constantes, é somente na medida em que ela é uma relação natural e em que engendra a união de nossas idéias, que nós somos capazes de raciocinar por ela ou dela destacar alguma inferência.”¹⁹

Esta inflexão leva-nos novamente ao terreno difícil de escutar que é o da natureza humana. Leva-nos ao princípio da associação, e, marcadamente, ao princípio de causalidade. Aqui devemos sempre nos manter no plano dos efeitos. Um desses efeitos é aquele de assentimento à idéia inferida, ao objeto distante dos sentidos e da memória.

Em uma indução causal, há a passagem de um dado a um não-dado. Por que acreditamos na existência desse último? A imaginação pode ela mesma em seu delírio usar da associação para dar mais peso aos seus devaneios. Em que consiste portanto a diferença entre crença e ficção? Não pode, mais uma vez, consistir no objeto. A diferença está nas percepções, naquilo que as distingue: na força e na vivacidade que as acompanham. Mas se a idéia da imaginação é sempre definida como mais fraca e mais débil que as impressões dos sentidos e a idéia da memória, como então alcançam aquela energia pela qual assentimos a ela? A resposta de Hume será em termos de um comércio de energia entre o dado e a idéia referida. A crença é uma idéia vivaz relacionada a um impressão presente, na medida em que através dessa união recebe a energia desta última.

Neste sentido, uma crença necessitará sempre de uma impressão presente, ou melhor, sempre vai carecer da força e vivacidade de um dado. Mas uma impressão não pode produzir uma comunicação de energia com a idéia que lhe corresponde. A correspondência é o produto da conjunção constante. Ora, a crença é um fenômeno interno, subjetivo. Observar objetivamente uma conjunção constante entre dois objetos não nos reenvia à subjetividade, exceto se a conjunção constante tiver algum efeito sobre o espírito.

Esta conjunção constante se pauta pela repetição. A veiculação repetida entre uma impressão com as suas conseqüências é o fundamento da crença. Mas como esta repetição marca o espírito de

¹⁹ *Idem, Ib.*, p. 168.



prolongado, adquirir o mesmo método de pensar e percorrer as partes do espaço e do tempo quando concebe seus objetos.”²¹

A associação por semelhança parece menos afeita a alguma ação anterior do hábito. Mas não se pode deixar de enfatizar a vinculação do hábito com a associação por causalidade. O hábito é o fundamento da relação natural de causalidade; por ele, mas não somente por ele, inferimos. Se a causalidade era o objeto da razão experimental, o hábito deve ser a base dessa. “Derivar a causalidade da probabilidade é confundir esta formação progressiva de um princípio de que a razão depende com o progresso de um raciocínio. Com efeito, a razão experimental nasce do hábito, não o inverso. O hábito é a raiz da razão, o princípio de que ela é o efeito.”²²

A razão experimental não depende inteiramente, contudo, do hábito. Um raciocínio provável pode se fundar em um, dois, e em experiências. Em termos gerais, o grau de crença depende do número de experiências observadas. Dada uma impressão ou idéia da memória, de uma gama de idéias que possivelmente se associariam a ela, apenas uma recebe força e vivacidade, justamente aquele objeto que mais se apresentou em conjunção constante com o dado. Assim, a repetição, ou a experiência, é também fundamental ao raciocínio sobre a probabilidade. Ora, a repetição só influi no espírito se há o hábito a lhe registrar sua incidência. Por outro lado, o hábito só é suscitado se houver uma repetição. “O paradoxo do hábito é que, ao mesmo tempo, ele se forme por graus e seja um princípio da natureza humana.”²³

Deste modo, a razão experimental tem em vista uma experiência cujo sentido é determinado pelo hábito. Mas o hábito só se realiza em consonância com a experiência, ou com a repetição desta. Ambos os princípios, o da repetição e o do hábito, atuam sobre o espírito na produção da crença. Constituem, pode dizer-se, o mecanismo da crença.

Mas se a crença está de tal modo na base do conhecimento empírico, a descrição do seu mecanismo, longe de especificar as inferências corretas, acaba por alargar seu horizonte.

²¹ HUME, *Traité*, I, I, 4, p. 76.

²² DELEUZE, *Empirisme et Subjectivité*, p. 62.

²³ *Idem*, *Ib.*, p. 62.

O hábito não é a repetição. É a condição exigida para que a repetição se torne uma progressão. A repetição é a condição de atuação do hábito na formação da crença. Ora, repetição não é inteiramente sinônimo de experiência. A educação, por exemplo, é um caso de repetição não de experiências reais, mas de simulacros de experiências. A repetição freqüente de uma norma faz com que seus termos se vinculem de tal modo pelo costume que ocorre passagem fácil de força e vivacidade de um termo a outro. Neste sentido, a linguagem substitui a experiência. As palavras ocupam o lugar do dado. "Nós estamos tão acostumados aos nomes de Marte, Júpiter, Vênus, que, da mesma maneira que a educação grava uma opinião, a constante repetição dessas idéias as faz penetrar facilmente no espírito..."²⁴ Assim se dá também com a poesia e com todo tipo de preconceito. Mesmo enquanto ficções, recebem o tratamento de crenças. A natureza do hábito é tal, que tudo pode, com efeito, tornar-se crença. Do ponto de vista do entendimento, a ficção é uma crença ilegítima. Uma das tarefas da razão é apontar o caráter fictício desse tipo de crença.

Porém, a linguagem não é a única fonte de crenças ilegítimas. Sua atuação indica apenas a tomada do acidental por essencial numa relação causal. Ora, uma relação causal sempre apresenta circunstâncias essenciais e outras supérfluas. Mas por que, com efeito, a imaginação faz esta inversão de atenção, que produz um hábito falho do ponto de vista do conhecimento? Como o entendimento pode corrigir um "mal hábito"? Como identificar uma verdadeira causa?

AS REGRAS GERAIS

O hábito não é apenas fonte dos princípios de associação. Ou pelo menos não forma com eles o mecanismo total da atividade da imaginação. Como nota Michaud, o associacionismo não dá conta de toda atividade espiritual e Hume freqüentemente recorre a "conceitos subsidiários como aqueles de disposição, de propensão ou tendência"²⁵. São os casos daquela "tendência à projeção", que explica por exemplo por que supomos haver necessidade entre os objetos numa relação causal; daquela "tendência a completar o que é delineado", motivo pelo qual se acrescenta uma gama de relações a

²⁴ HUME, *Traité*, I, III, 10, p. 200.

²⁵ MICHAUD, *Op. cit.*, p. 116.

uma outra a fim de uniformizar a experiência. Enfim, Michaud observa também uma “tendência à assimilação do semelhante”, e pela qual o espírito acaba confundindo idéias próximas²⁶.

As famosas regras gerais, continua ainda Michaud, não têm outra natureza. Como, no entanto, é possível comentar as regras em termos de tendências? Ou melhor, o que significa tomá-las como uma direção natural do espírito na medida em que elas não são totalmente solidárias entre si?

Hume introduz o tema das regras gerais enquanto origens de probabilidades não-filosóficas por oposição àquelas que “são aceitas pelos filósofos que as reconhecem como bases razoáveis de crença e opinião.”²⁷ Já aí podemos entender que nos encontramos no terreno da ficção, ou, se quisermos, das crenças ilegítimas ou preconceitos.

“Um irlandês não pode ser espirituoso, um francês não pode ter seriedade.” O que leva um inglês a criar tais preconceitos? Por que formamos regras gerais?

Hume responde diretamente: “Nossos juízos sobre causa e efeito provém do hábito e da experiência; quando tivemos o costume de ver um objeto unido a um outro, nossa imaginação passa do primeiro ao segundo por uma transição natural que precede a reflexão e que esta não pode operar. Ora, é da natureza do costume não somente operar com sua plena força quando os objetos se apresentam como exatamente idênticos àqueles aos quais estávamos acostumados, mas também operar em um grau inferior quando descobrimos objetos apenas semelhantes.”²⁸

Eis que o hábito está também na raiz da questão das regras. Hume observa nesta passagem apenas uma tendência a relevar elementos parecidos com aqueles dados numa experiência anterior. Esta tendência, que podemos aproximar àquela de assimilação, não é o único resultado das regras. Podemos acrescentar aquela tendência a atribuir importância às circunstâncias acidentais de uma relação causal, em detrimento das circunstâncias essenciais. “Em quase todos os gêneros de causa há uma mistura de circunstâncias das quais algumas são essenciais e outras supérfluas [...] Ora, podemos observar que quando estas circunstâncias supérfluas são numerosas,

²⁶ *Idem, Ib.*, pp. 126-7.

²⁷ HUME, *Traité*, I, III, 13, p. 227.

²⁸ *Idem, Ib.*, p. 231.

notáveis e freqüentemente unidas às circunstâncias essenciais, elas têm sobre a imaginação uma tal influência, mesmo na ausência dessas últimas, que nos levam a conceber seu efeito habitual e a dar a esta concepção uma força e uma vivacidade que a deixam superior a puras ficções da imaginação.”²⁹

Esta tendência se explica pelo mesmo processo da educação. A repetição dos elementos acidentais faz deles, aos olhos da imaginação, circunstâncias determinantes numa relação causal. Assim se dá também com a tendência a assimilar semelhanças. Na realidade esta propensão do espírito está incluída naquela outra. As circunstâncias semelhantes são tomadas como essenciais na identificação de uma experiência dada, na medida em que a repetição desta apresentou signos referentes a outros objetos. Mas estes signos não formam o conjunto total da experiência; são apenas parcelas do conjunto de circunstâncias acidentais e essenciais. Há portanto uma imparcialidade virtual na tomada desse conjunto de signos. O hábito é imparcial porque é essencialmente cego. Ele não se conforma apenas à experiência, mas a tudo que equivale a uma experiência repetida.

Todos os aspectos de uma experiência são generalizados. Esta generalização, que se funda sobre o hábito e é o resultado das regras gerais, tem o caráter de tendência natural. Tendência que tem como contrapartida uma determinação. Na causalidade real o espírito é determinado a conceber uma idéia correlata à impressão presente. Como já foi dito, esta determinação é uma impressão de reflexão, origem da idéia de necessidade. Também no caso das regras gerais há determinação. Como no caso da impressão de necessidade, o hábito impulsiona o espírito a passar de uma percepção a outra. Só que aqui há impulso a generalizar, a uniformizar a experiência. O passado todo se situa como paradigma completo do futuro.

A imparcialidade do hábito é o elemento natural que possibilita esta identificação. É ele que possibilita a ficção que ultrapassa a experiência, e é superior àquelas da pura fantasia.

O que é importante observar sobretudo é que a imparcialidade do hábito apenas possibilita a uniformização da experiência. De fato imparcial, o hábito não reflete nem atua por conta própria. Tampouco neste registro atua imediatamente o entendimento.

²⁹ *Idem, Ib.*, p. 232.

Se o hábito e a associação deram à imaginação uma segunda natureza, então regularizada, a primeira se manteve sob esta, mas não de forma passiva. No fundo, e Hume não o deixa de destacar diversas vezes, a imaginação é virtualmente delírio, produtora de ficções. O que ocorre no caso das regras é uma atuação da fantasia a favor e contra sua segunda natureza. As ficções não devem ser tomadas como fruto arbitrário do espírito. Pelo menos não no caso das regras gerais. A ficção aqui é o produto de uma tendência à normalização. Tendência só produz ficção se possibilita algum tipo de sentimento. Este sentimento sempre será traduzido em termos de força e vivacidade, isto é, crença. Quanto mais fácil é a passagem de um dado à idéia, mais forte a crença. Esta é, de certo modo, paixão. Porém, trata-se de uma paixão que requer, cada vez mais, força. Neste sentido podemos falar de uma tendência à repetição, para influir no hábito e possibilitar uma passagem maior de intensidade.

O que impede um aumento dessa passagem é, por exemplo, a contradição de possibilidade no interior de uma probabilidade causal ou filosófica. Com a uniformização a contradição se esvanece, e a imaginação ganha em vivacidade. É o que acontece no caso do homem enjaulado. O medo da queda, originado pelo costume, faz com que a segurança da gaiola seja ignorada. “No fundo, Hume concebe a imaginação como uma espécie de máquina para saturar o mundo, superando as contradições e produzindo sistemas, de maneira a dar uma interpretação de experiência a menos desagradável possível,” comenta Michaud³⁰.

Podemos falar que há na imaginação um interesse de conhecer. Mas longe de ser um interesse puramente teórico, à maneira kantiana, é um interesse passional. A fantasia atua a favor da imaginação na fabricação de ficções necessárias, do ponto de vista da afetividade, para realizar uma passagem mais cômoda de força e vivacidade. Atua contra a imaginação enquanto esta se dirige como entendimento que tem um interesse realmente teórico ou filosófico.

Mas até aqui falamos de regras como se estivessem todas no mesmo plano. As regras tratadas até aqui são aquelas chamadas de extensivas. Excedem a experiência na tendência a generalizar. O termo regra só terá sentido estrito quanto à segunda classe de regras, tidas por corretivas.

³⁰ MICHAUD, *Op. cit.*, p. 132.

De tal modo ameaçada pela regras extensivas, a razão formará um contra-ataque, construindo outras “segundo a natureza de nosso entendimento e nossa experiência de suas operações nos juízos que constituímos dos objetos. Elas nos ensinam a distinguir as circunstâncias acidentais das causa eficazes.”³¹

Como se realiza esta distinção? Talvez uma das regras gerais corretivas para juízos sobre causa e efeito nos ilustre o processo. Tomemos a regra sete:

“Quando um objeto cresce ou diminui com o crescimento ou a diminuição de sua causa, é preciso observá-lo como um efeito composto, derivado da união de vários efeitos diferentes que nascem cada um de uma parte diferente da causa. A ausência ou a presença de uma parte da causa é acompanhada sempre, se admite, da ausência ou presença de uma parte proporcionada do efeito.”³²

A concepção de uma causa composta invariavelmente ligada a um efeito composto supõe a vinculação de cada parte da causa com outra parte do efeito. O vínculo pode ser confirmado por ausências respectivas. O fundamental, no entanto, é a possibilidade de decompor o objeto e perscrutar cada uma de suas partes. Aqui intervém o princípio de diferença. Onde há diferença o entendimento pode provocar uma separação. Cada elemento separado permite uma correspondência entre a essencialidade da causa e seu efeito. As circunstâncias acidentais são assim afastadas e consideradas dispensáveis. Neste sentido, o processo de distinção das circunstâncias não difere muito do processo de clarificação e distinção de uma idéia.

O resultado mais importante das regras gerais corretivas é a transposição de probabilidades não-filosóficas às filosóficas, através da denúncia dos elementos fictícios. O processo é o mesmo que tentei apontar acima. Se a experiência nos determina a inferir por ação conjunta do hábito e da repetição, ela mesma é um conjunto de partes. Tomada enquanto tal, a experiência é objeto do entendimento, que instaura um cálculo de probabilidades, estabelecendo os limites do seu objeto e coibindo a transcendência. A repetição, entendida como número, terá sua ação medida, no plano passivo do hábito ou da crença, pelo entendimento, que pode determinar cada parte da

³¹ HUME, *Traité*, I, III, 13, pp. 233-4.

³² *Idem*, *Ib.*, I, III, 15, p. 261.

série, denunciando aquelas que não formam objetos de experiência. Como diz Deleuze, “é preciso determinar o número das experiências passadas, a oposição das partes entre elas e seu acordo quantitativo.”³³

Estas regras gerais visam, portanto, corrigir a extensão das primeiras, que sempre ultrapassam as experiências. O interessante, contudo, é a própria criação das regras corretivas. São obra do entendimento, que percebe o funcionamento do juízo causal, isto é, percebe o fundamento das inferências causais, o hábito, e o rearticula a favor do conhecimento provável. Deste modo, também o segundo tipo de regra tem sua origem no hábito. Mas não o hábito em seu sentido original, e sim num sentido reflexivo.

As regras corretivas marcam uma inversão do curso do espírito por força do entendimento. Anterior a este giro, há um franca oposição entre imaginação e razão, ilustrada pela atuação oposta das regras. “Assim nossas regras gerais são de algum modo estabelecidas em oposição umas às outras.” Mas este entrave tem início quando o entendimento verifica a ilegitimidade das crenças de uniformização, e lhes opõe correção. No primeiro momento portanto agem as regras extensivas. “Quando um objeto aparece [...], a imaginação nos leva naturalmente a conceber vivamente o efeito habitual, ainda que o objeto difira desta causa pelas circunstâncias as mais importantes e eficazes. Tal é a primeira influência das regras gerais. Mas quando nos voltamos sobre este ato do espírito e o comparamos com as operações as mais gerais e as mais autênticas do entendimento, descobrimos que é de natureza irregular e que destrói todos os princípios os mais estabelecidos do raciocínio, o que nos leva a rejeitá-lo.”³⁴

Ora, o raciocínio o mais seguro é indissociável do hábito. Mas se o hábito se apresenta como precursor das crenças ilegítimas, da ficção e dos preconceitos, assim como das crenças legítimas, o raciocínio correto deve tomar o hábito segundo uma reflexão indireta. Por outro lado a razão deve fixar suas conclusões pela experiência, pelas partes da experiência.

Mas como a razão pode angariar tal força de controle, ou promover tal inflexão no curso da natureza humana? Ambos os

³³ DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, ed. cit., p. 70.

³⁴ HUME, *Traité*, I, III, 13, p. 234.

princípios, o da imaginação e o da razão, têm a mesma origem, o hábito; contudo, o entendimento saca da regularidade de seu funcionamento regras para impedir certa irregularidade da imaginação. Esta irregularidade, porém, é ainda mais original, na medida em que é puro hábito, ao passo que o hábito do entendimento é refletido e de algum modo angulado pela repetição. Por que em um momento prevalece a imaginação, em outro o entendimento, se se confirma a naturalidade do ato da fantasia, em oposição à arbitrariedade da razão?

Na resposta aparentemente tão simples de Hume talvez consigamos caracterizar um pouco mais o jogo dessas faculdades e suas implicações.

CONCLUSÃO: DISPOSIÇÕES FILOSÓFICAS

“É por vezes uma, e por vezes a outra [as regras], que prevalecem segundo a disposição e o caráter das pessoas. O homem comum é correntemente guiado pela primeira (regra extensiva) e os sábios pela segunda. Entre tempos, os céticos podem ter aqui o prazer de observar uma nova e manifesta contradição da nossa razão e de ver toda filosofia sobre o ponto de ser destruída por um princípio da natureza humana e salva uma vez mais por uma nova orientação deste mesmo princípio exatamente.”³⁵

Detenhamos-nos na primeira parte da resposta. É evidente que a variação se dá, por princípio, segundo a disposição. O caráter não é mais que um prolongamento de uma certa disposição, não o prevalecimento definitivo de uma única. O que significa todavia encarar a oscilação entre fantasia e entendimento a partir da variação de disposições psicológicas? Em primeiro lugar, que a filosofia ou a ciência só tem privilégio nas alternâncias do espírito quando ela mesma está na extremidade relevada da balança. Cai no olvido, contudo, quando o espírito segue uma espontaneidade natural: delírio, ilusão indiferença, divertimento.

Em segundo lugar, que as posições filosóficas não são tampouco definitivas. O senso comum segue a imaginação por uma questão de caráter. Nada impede, porém, que o homem comum filosofe, e também o filósofo terá o seu momento de divertimento, de desvio, de igualar percepção e objeto. Esta intermitência insolúvel é ilustrada na conclusão do livro I do *Tratado*.

³⁵ *Idem, Ib.*, p. 234.

Primeiro, uma melancolia do espírito, a razão ilhada, cercada pelos impulsos da imaginação. Depois, o remédio à melancolia, o divertimento, o retorno ao mundo corrente, mundo de olvido. Logo em seguida, neste mundo terreno, o filósofo quer saber dos princípios disso e daquilo. Instala-se a razão novamente, depois, retorno à melancolia. A razão não pode vencer a natureza em que está inscrita.

Contudo, o filósofo é levado pela curiosidade a se indagar sobre os estados das coisas. Se o exercício da razão é de alguma forma contrário ao sentimento, contrário à natureza em que se inscreve, ele mesmo é uma parte constituinte dessa natureza. A oscilação entre imaginação e entendimento é também uma oscilação natural.

A partir dessa variação, como se nota na passagem mencionada, Hume faz um elogio ao ceticismo. Mas o ceticismo de Hume não é pirrônico, e nem pode ser, dada a natureza do homem. É impossível não crer. Se o que rege a razão experimental são princípios naturais, sentimentos de crença, a atitude cética, também racional, esvai-se frente à força e à vivacidade das impressões e idéias. É um ceticismo moderado, moderno.

Mas se a imaginação nos livra do ceticismo total, ela não nos conduz às grandes certezas. Não nos fornece os fundamentos de uma interpretação segura do mundo. A natureza humana sempre tende à transcendência da experiência, forma ficções, quase indistintas da crença, se não intervém o calculista racional. Não pode haver submissão total à natureza.

Em que consiste portanto o ceticismo humeano? De imediato não o podemos ver como uma posição filosófica. Uma posição filosófica se finca na escolha de uma das extremidades da oscilação, e, por extensão, na exclusão da outra. Mas não há escolha definitiva. "O ceticismo moderado, que não goza de nenhuma legitimidade superior, consiste neste saber das flutuações, um saber que pondera, equilibra as inclinações filosóficas pelas ocupações e as determinações naturais," comenta Michaud³⁶.

É a prudência que caracteriza o ceticismo moderno de Hume. Prudência em relação à erupções metafísicas, sustentadas pela hora da convicção, pela hora da razão. Todavia, "em tal ocasião somos levados a esquecer não somente nosso ceticismo, mas ainda mesmo

³⁶ MICHAUD, *Op. cit.*, p. 264.

nossa modéstia.”³⁷ O ceticismo é também uma disposição do espírito. Um estado de alerta que também sofre oscilações.

Mais que na prudência, o ceticismo moderno encontra sua melhor disposição no humor crítico. Humor que põe em dúvida o poder da razão, desconfia da natureza humana, e tem a si mesmo como alvo. “Um verdadeiro cético desconfia de suas dúvidas filosóficas assim como de sua convicção filosófica”, escreve Hume³⁸.

³⁷ HUME, *Traité*, I, Conclusão, p. 367.

³⁸ *Idem*, *Ib.*, p. 367.