

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Costume no Livro I do *Tratado da natureza humana*
de David Hume

Stephanie Hamdan Zahreddine

Belo Horizonte, 2013.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Costume no Livro I do Tratado da natureza humana
de David Hume

Stephanie Hamdan Zahreddine

Dissertação de mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de
Minas Gerais.

Orientadora: Prof^a Dr^a Livia Mara
Guimarães

Belo Horizonte, 2013.

100 Zahreddine, Stephanie Hamdan
Z19c Costume no livro I do Tratado da natureza humana de
2013 David Hume [manuscrito] / Stephanie Hamdan Zahreddine. -
2013.
123 f.
Orientadora: Livia Mara Guimarões.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia – Teses. 2. Epistemologia - Teses. 3. Hume, David, 1711-1776. Tratado da natureza humana. 4. Filosofia moderna- Séc. XVIII - Teses. I. Guimarões, Livia Mara . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



ATA DE DEFESA DE TESE DA ALUNA STEPHANIE HAMDAN ZAHREDDINE

Realizou-se, no dia 18 de dezembro de 2013, às 14:00 horas, no Auditório Bicalho da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação intitulada "Costume" no Livro I do "Tratado da natureza humana" de David Hume, apresentada pela aluna STEPHANIE HAMDAN ZAHREDDINIE, número de matrícula 2012653701, graduada no curso de FILOSOFIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, à seguinte Comissão Examinadora: Profa. Livia Mara Guimarães - Orientadora (UFMG), Prof. Silvio Seno Chibeni (UNICAMP), Prof. Rogério Antonio Lopes (UFMG).

A Comissão considerou a dissertação:

- () Aprovada, com a seguinte média final *noventa e cinco (95)* (.....)
- () Reprovada

Finalizados os trabalhos os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.
Belo Horizonte, 18 de dezembro de 2013.

Profa. Livia Mara Guimarães (Doutora)

Prof. Silvio Seno Chibeni (Doutor)

Prof. Rogério Antonio Lopes (Doutor)

AGRADECIMENTOS

À Prof^a Livia Guimarães, minha sincera gratidão e estima, pela orientação, apoio, confiança e amizade concedidos ao longo de todos esses anos de estudo.

Agradeço aos meus pais, pelo amor e incentivo incondicionais; a minhas irmãs, irmão, cunhados, cunhada, tios e tias, pela confiança depositada em meu trabalho e pelo estímulo que me fez superar os percalços de minha trajetória.

Aos professores Silvio Seno Chibeni e Rogério Antônio Lopes por aceitarem fazer parte da banca examinadora desta dissertação, minha sincera gratidão.

Agradeço também aos professores, colegas, amigos e amigas do Grupo Hume e da Linha de Filosofia Moderna, pelo diálogo e troca de experiências que muito contribuíram para o desenvolvimento de minha pesquisa.

Agradeço ainda à Universidade Federal de Minas Gerais e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia; ao chefe do Departamento, Prof. Helton Machado Adverse e à secretária Andrea Rezende Baumgratz, que tanto me auxiliou nos meandros burocráticos e administrativos necessários para a realização deste trabalho.

À Thais, minha especial gratidão pela ajuda incomensurável e pelos exemplos filosóficos instigantes. Aos amigos e amigas que sempre estiveram pacientemente presentes ao longo desses anos de estudo, meu agradecimento singelo e sincero.

Por fim, agradeço ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) pela concessão da bolsa durante todo o período de realização desta pesquisa.

Dedico este trabalho aos meus
pais, pelo amor incondicional.

“Certas coisas existem por derivação e associação; repetem-se, impõem-se — e em letras de forma, tomam consistência, ganham raízes. Dificilmente pintaríamos um verão nordestino em que os ramos não estivessem pretos e as cacimbas vazias.”

Graciliano Ramos, *Infância*.

“But he will act by his own light; by some internal balance will achieve that precarious and ever-changing poise which, while it controls, in no way impedes the soul’s freedom to explore and experiment.”

Virginia Woolf, *Montaigne*.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo analisar o conceito de costume ou hábito no livro I do *Tratado da Natureza Humana* de David Hume. A tradição interpretativa reconhece a relevância deste conceito na teoria de Hume, principalmente na discussão da causalidade e do tão conhecido problema da indução, mas raramente se ocupa do exame dos outros domínios de sua influência e, mesmo no âmbito da causalidade, o seu exame independente e minucioso é escasso. Neste cenário, desenvolvemos um trabalho sobre o costume que inclui: i) seu estudo conceitual – pois os termos *costume* e *hábito* possuem, na abordagem de Hume, nuances que não se observam, nem nas definições do dicionário, nem nas abordagens de seus predecessores filosóficos; ii) a análise de sua atuação a) na formação das ideias abstratas, b) na causalidade, c) nas regras gerais e d) na crença na existência do mundo exterior – processos básicos da cognição humana. Após este trabalho, nos capítulos I e II da dissertação, constatamos, no capítulo III, que: iii) o uso do costume na epistemologia de Hume possui a) uma dimensão prescritiva, a qual nos permite diferenciar seus efeitos confiáveis daqueles que não o são, o que possibilita o correto proceder em nossos raciocínios. Isso abre caminho para constatar, também, b) seu estatuto de fundamento do conhecimento sobre questões de fato.

Palavras-chave: Epistemologia, David Hume, costume, filosofia moderna.

ABSTRACT

This study aims to analyze the concept of custom or habit in Book I of Hume's Treatise of Human Nature. The interpretative tradition acknowledges the relevance of this concept to Hume's theory – especially in the context of Hume's analysis of causality and in the widely known problem of induction –, but rarely deals with the investigation of other fields of custom's influence. Even in the context of causality, the independent and thorough study of custom is scarce. In this scenario, we develop an analysis of custom, according to Hume, that includes: i) its conceptual study – the words custom and habit have nuances in Hume's approach which are distinct from both the dictionary definitions and the approaches of Hume's philosophical predecessors; ii) the examination of its role in a) the formation of abstract ideas, b) causality, c) general rules, and d) in the belief in the existence of the external world, which are basic processes of human's epistemic constitution. After this analysis, developed in chapter I and II of the thesis, in chapter III: iii) we emphasize a) the prescriptive dimension of Hume's epistemological use of custom, which allows us to differentiate between custom's reliable and unreliable effects. This opens the way to finding b) its foundational status in the knowledge of matters of fact.

Key-words: Epistemology, David Hume, custom, Modern Philosophy.

ÍNDICE

ABREVIACÕES.....	9
INTRODUÇÃO	10
1. ESTUDO FILOSÓFICO-CONCEITUAL.....	16
1.1. Etimologia e definições	16
1.2. As influências de Hume	19
1.2.1. John Locke	22
1.2.2. Joseph Butler	27
1.3. A apropriação de Hume	32
1.3.1. Características	34
1.3.2. Estatuto de princípio da natureza (humana).....	38
1.4. Conclusão.....	47
2. APLICAÇÃO DO PRINCÍPIO	50
2.1. Ideias abstratas	50
2.2. Raciocínios e crenças causais	59
2.3. Regras gerais	70
2.4. Crença no mundo exterior	79
2.5. Conclusão.....	88
3. CONSEQUÊNCIAS DO PRINCÍPIO.....	91
3.1. A dimensão prescritiva do costume.....	91
3.1.1. Efeitos inevitáveis do costume.....	93
3.1.2. Efeitos recomendáveis do costume	96
3.2. Costume como fundamento do conhecimento sobre questões de fato	102
3.2.1. O “fundacionalismo” de Hume	103
3.2.2. O fundamento de Hume	108
3.3. Conclusão.....	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	117

ABREVIACÕES

David Hume

(T) *Tratado da natureza humana*. As referências seguem o formato (T livro, parte, seção, parágrafo).

(S) *Sinopse de um livro recentemente publicado intitulado Tratado da natureza humana*. As referências seguem o formato (S parágrafo).

John Locke

(EEH) *Ensaio sobre o entendimento humano*. As referências seguem o formato (EEH livro, capítulo, seção).

(ST) *Some Thoughts Concerning Education*. As referências seguem o formato (ST seção).

Joseph Butler

(A) *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*. As referências seguem o formato (A parte, capítulo, seção, parágrafo).

(D) *Dissertation II: Of the Nature of Virtue*. As referências seguem o formato (D parágrafo).

INTRODUÇÃO

Costume e *hábito* são termos comumente utilizados na vida cotidiana. Frequentemente afirmamos que um morador de uma grande metrópole passaria apuros para se habituar à quietude interiorana; ou, diferentemente, que os costumes de uma sociedade fazem parte de sua tradição e identidade cultural. Utilizamos os termos nos mais diversos contextos e com variadas conotações, mas sempre com a característica comum de se referirem a disposições adquiridas pela repetição ao longo do tempo.

Quando nos deparamos com a concepção de David Hume (1711-1776) sobre costume e/ou hábito, constatamos que este conceito possui um papel que extrapola o sentido comum, já que, como veremos ao longo desta dissertação, o conceito humiano de costume é um princípio da natureza humana que funda o conhecimento sobre questões de fato. Tendo em vista a distinção moderna, estabelecida por Locke, entre conhecimento e crença, em que o primeiro deriva de relações de ideias – e, portanto, de demonstrações – e a segunda deriva de questões de fato (EEH, Intro, §3)¹, faz-se necessário salientar que, para evitar confusões de linguagem, utilizamos a expressão “conhecimento *sobre questões de fato*” para nos referirmos ao conjunto de crenças que formam probabilidades. Quando mencionarmos somente “conhecimento”, nos referimos ao conhecimento propriamente demonstrativo. Optamos por esta nomenclatura porque a probabilidade também é um tipo de conhecimento, ainda que não envolva verdades e certezas – ou seja, é um conhecimento sobre questões de fato, que serve de guia e é indispensável para a vida cotidiana².

¹ Sobre a distinção entre crença e conhecimento, cf. CHIBENI, 2005, p.2-4

² Cf. p. 65-66 desta dissertação.

Nesse cenário, o principal desafio de um estudo deste conceito é analisar de que maneira um princípio psicológico é capaz de exercer tamanha influência sobre a *ciência da natureza humana* desenvolvida por Hume.

A dissertação tem como objetivo ser um estudo detido, minucioso e independente do princípio do *costume* ou *hábito* na epistemologia do livro I do *Tratado da natureza humana* de David Hume e de sua relação com o conhecimento sobre questões de fato. São escassos os estudos da literatura interpretativa que se dedicam a um empreendimento similar, isto é, que fazem uma análise independente do costume em todos os aspectos de sua atuação no âmbito da epistemologia. Esse cenário motivou ainda mais o esforço de compreender apropriadamente o que o próprio Hume concebe por *costume* e/ou *hábito*. Tal esforço consistiu em investigar, no corpo do texto do filósofo, todas as ocorrências de *costume* e *hábito* – e termos que evocam o mesmo sentido, como *costumeiro*, *habitual*, *repetição*, dentre outros. Consistiu, também, em analisar a maneira de atuação deste conceito em cada uma destas ocorrências – o que nos levou a identificar características deste conceito que em muito extrapolam uma mera disposição adquirida por repetições ao longo do tempo.

No decorrer deste estudo, será possível perceber que, para Hume, o costume ou hábito não é somente responsável por produzir disposições triviais ou por influenciar na formação do caráter moral dos indivíduos e no estabelecimento de práticas culturais e sociais. Ele nos permite a experiência de um mundo exterior regular e uniforme, bem como nos fornece os instrumentos por meio dos quais somos capazes de obter conhecimento seguro sobre questões de fato: sua influência é, por isso, ubíqua na teoria de Hume.

No primeiro capítulo de nossa dissertação, fazemos um estudo filosófico-conceitual dos termos *costume* e *hábito*. Iniciamos pela análise etimológica destes

termos e pelo exame de suas definições na época de Hume. Feito isso, partimos para o exame das abordagens sobre o costume e/ou hábito de dois predecessores filosóficos de Hume que influenciaram, em grande medida, seu pensamento filosófico: John Locke e Joseph Butler. Veremos que, diferentemente das definições do dicionário e das abordagens destes pensadores, a apropriação humiana do costume e/ou hábito é original, porque este conceito se aplica na epistemologia desenvolvida por Hume. O costume adquire estatuto de princípio da natureza (humana), presente tanto em humanos, quanto em animais não-humanos.

Ainda no primeiro capítulo, analisaremos um aspecto peculiar da abordagem de Hume sobre este princípio, a saber, o predomínio do termo *costume*, que é consideravelmente mais usado pelo filósofo do que o termo *hábito*. Constataremos que Hume pretende aproximar seu princípio de uma compreensão do *costume* como *lex non scripta* – cujo sentido o *hábito* não abarca. Segundo esta compreensão, presente na época de Hume, *leis costumeiras* não necessitam do reconhecimento legal para vigorarem, tamanha sua força e autoridade sobre os indivíduos. Analogamente, o conceito em questão atua sem que haja explicação racional para suas operações. Observaremos, assim, as diferentes nuances dos termos *costume* e *hábito* na teoria de Hume.

No segundo capítulo, partimos para o estudo da aplicação do costume no aparato cognitivo dos seres humanos, a saber, na formação das ideias abstratas, dos raciocínios e crenças causais, das regras gerais e da crença na existência contínua e distinta dos objetos ausentes aos sentidos. Aqui, será possível observar a atuação do costume na psicologia cognitiva desenvolvida por Hume. A análise da aplicação do costume nestes domínios faz emergir a maneira de sua influência por níveis, que “como uma galera

posta em movimento” (T 1.4.2§22) pelo primeiro impulso dos remos, tende a continuar, mesmo sem nenhum impulso posterior.

Por fim, no terceiro capítulo, analisaremos dois aspectos do costume decorrentes de sua atuação na psicologia cognitiva e que são determinantes para a epistemologia humiana, a saber, sua dimensão prescritiva e seu estatuto de fundamento do conhecimento sobre questões de fato. Aqui, aprofundaremos nossa análise sobre a maneira de influência do costume por níveis, evidenciando que seus níveis mais profundos de influência produzem efeitos inevitáveis, e seus níveis menos profundos de influência produzem efeitos que não são inevitáveis. Dentre estes últimos, alguns efeitos são fontes confiáveis de conhecimento sobre questões de fato, e alguns não o são. Outros, ainda, são como *prescrições*, que nos permitem diferenciar os efeitos confiáveis dos efeitos não confiáveis do costume e proceder corretamente em nossos raciocínios sobre questões de fato.

A influência do costume por níveis também nos permite constatar de que maneira este princípio é fundamento do conhecimento sobre questões de fato, o que implica em afirmar que a teoria humiana admite um tipo de fundacionalismo não absoluto e nem demonstrável, em que os efeitos inevitáveis do costume são a fundação do conhecimento sobre questões de fato, a partir da qual se inferem as prescrições acima mencionadas.

Antes de entrarmos em nosso estudo, é necessário fazermos algumas considerações introdutórias. A primeira concerne ao fato de o estudo filosófico sobre *costume* e/ou *hábito* comumente nos remeter à abordagem aristotélica sobre *ethos*, isto é, sobre os costumes, traços comportamentais e valores que definem uma comunidade, sociedade ou nação. Aqui, o hábito diz respeito à formação do caráter moral dos indivíduos. Por ser como uma *segunda natureza*, o hábito no sentido aristotélico não é

um elemento inevitável e universal: seus efeitos se diferenciam de sociedade para sociedade, de acordo com as práticas repetidas de cada povo. Dessa maneira, ele se diferencia do conceito humiano, pois, para Hume, o costume é um princípio da natureza humana que atua inevitável e universalmente em alguns domínios do aparato cognitivo humano. O princípio de Hume é como uma *primeira natureza*, porque se aplica na epistemologia.

Por isso, não analisaremos a concepção aristotélica de hábito nesta dissertação, já que ela não clarifica o que o próprio Hume compreende por este conceito. No entanto, ao examinarmos as abordagens dos predecessores filosóficos de Hume, observaremos que eles possuem uma compreensão aristotélica do costume/hábito, onde será possível constatar a originalidade de Hume no que diz respeito a esta questão.

É importante considerar, também, que, na medida em que buscamos compreender a íntima relação do costume com o alcance do conhecimento sobre questões de fato, nossa investigação se foca nos efeitos do costume que contribuem para isto, e não em seus efeitos que não são confiáveis para tal. Por isso, não nos aprofundaremos na análise da influência do costume na educação ou em probabilidades não-filosóficas³, por exemplo, pois estas não são fontes seguras de conhecimento sobre questões de fato. No entanto, analisaremos a maneira pela qual estes efeitos equivocados do costume podem ser corrigidos por alguns de seus efeitos confiáveis.

Reconhecemos que estamos longe de fornecer uma explicação definitiva e suficiente para o original e peculiar princípio humiano do costume, já que este conceito perpassa, não somente a epistemologia, mas todo o pensamento de Hume, englobando nuances, consequências e problemas que não poderão ser tratados nesta dissertação. No entanto, esperamos que este estudo contribua para a investigação sobre este conceito

³ No entanto, analisaremos as regras gerais, pois, apesar de algumas serem probabilidades não-filosóficas, outras são fontes confiáveis de conhecimento. Cf. cap. 2, seção 3 desta dissertação.

crucial da epistemologia de Hume e que abra caminho para novas interpretações e leituras sobre esta questão.

1. ESTUDO FILOSÓFICO-CONCEITUAL

Este capítulo tem como objetivo analisar a apropriação humana dos termos *custom* e *habit* a partir de seu estudo filosófico-conceitual. A primeira seção apresenta breve análise das etimologias e definições dos termos. A segunda seção analisa concepções filosóficas sobre esses termos de pensadores que influenciaram a teoria humana. A terceira seção dedica-se ao exame da maneira pela qual *custom* e *habit* são utilizados no livro I e na *sinopse* do *Tratado* de David Hume.

1.1. Etimologia e definições

Consta no *Dicionário Oxford*⁴ que o termo *costume* (em inglês, *custom*) vem de *costumne*, do idioma românico antigo, tornando-se *consuetudinem* com a apropriação latina e *costume* a partir da língua francesa. Sua primeira aparição escrita na língua inglesa remonta ao século XII, significando “prática habitual ou usual; maneira comum de agir; uso, maneira, hábito (tanto de um indivíduo ou de uma comunidade) (D, *custom*, 1)”⁵. A partir do século XIV, encontramos sentidos relacionados ao âmbito legal - relativo ao “uso estabelecido que, por longa continuidade, adquiriu a força da lei ou direito” e ao “uso estabelecido de uma localidade, comércio, sociedade particular, ou análogo” (D, *custom*, 2)⁶ – e ao âmbito tributário, relativo ao imposto ou dever realizado pelo comerciante ao rei, ou ao serviço costumeiro do arrendatário feudal para com seu senhor (D, *custom*, 3-5).

O termo *hábito* (em inglês, *habit*) é de raiz latina (*habitus*) e corresponde, em seu sentido principal, ao termo francês *habitude*. Diz respeito ao “modo ou condição em

⁴ WEINER, E., SIMPSON, J. (Eds), 1971. As referências ao *Dicionário* serão fornecidas pela letra D seguida da palavra e número da definição.

⁵ No original: *A habitual or usual practice; common way of acting; usage, fashion, habit (either of an individual or of a community)*. Todas as traduções são nossas.

⁶ *An established usage which by long continuance has acquired the force of a law... the established usage of a particular locality, trade, society, or the like.*

que alguém é, existe ou se exhibe”, em seu aspecto externo e interno, e ao “costume pessoal”⁷ (D, *habit*, def. geral). Sua primeira aparição escrita na língua inglesa, que remonta ao século XIII, denota o primeiro aspecto, significando “moda ou modo de vestuário, vestido”⁸ (D, *habit*, I); A partir do século XIV, encontramos o termo denotando o segundo aspecto, significando “a maneira na qual uma pessoa é mental ou moralmente constituída”⁹; “uma disposição estabelecida ou tendência para agir de certa maneira, especialmente adquirida por frequente repetição do mesmo ato até que ele se torne quase ou totalmente involuntário; uma prática estabelecida, costume, uso”¹⁰; “familiaridade”¹¹ (D, *habit*, 8-10).

De modo geral, o termo *custom* possui maior abrangência do que *habit*, na medida em que abarca tanto práticas individuais, quanto coletivas, o que é possível de se observar a partir da aplicação do termo aos âmbitos legais e tributários e da recorrência da palavra *fashion* como sinônima de *custom*; já o termo *habit* refere-se a práticas de indivíduos. No entanto, isso não impede que as palavras sejam intercambiáveis.

A *Cyclopaedia* de Ephraim Chambers¹², publicada pela primeira vez em 1728, apresenta os significados dos termos à sua época e, por esse motivo, é relevante consultá-la para averiguar como os termos são interpretados na época de Hume.

⁷ *Mode or condition in which one is, exists, or exhibits oneself; personal custom.*

⁸ *Fashion or mode of apparel, dress.*

⁹ *The way in which a person is mentally or morally constituted.*

¹⁰ *A settled disposition or tendency acquired by frequent repetition of the same act until it becomes almost or quite involuntary; a settled practice, custom, usage.*

¹¹ *Familiarity.*

¹² CHAMBERS, E. *Cyclopaedia*. London, 1728. Vol.I. Referências à *Cyclopaedia* serão fornecidas pela letra C, seguida da palavra e parágrafo. A *Cyclopaedia* possui o seguinte subtítulo, que faz jus à sua própria grandeza: “*or, an universal dictionary of arts and sciences; containing the definitions of the terms; and accounts of the things signify’d thereby, in the several Arts, both Liberal and Mechanical, and the several Sciences, human and divine: the figures, kinds, properties, productions, and uses, of things natural and artificial; the rise, progress, and state of things Ecclesiastical, Civil, Military, and Comercial; with the several systems, sects, opinions, etc. among Philosophers, Divines, Mathematicians, Physicians, Antiquaries, Criticks, etc. The Whole intended as a Course of Antient and Modern Learning. Compiled from the best Authors, Dictionaries, Journals, memoirs, Transactions, Ephemerides, etc. in several Languages.*”

Custom é definido como “as condutas, cerimônias ou maneiras de viver de um povo, que, no tempo, se tornaram hábitos e, pelo uso, obtiveram a força das leis¹³” (C, *Custom*, §1). Continua: “nesse sentido, *costume* significa coisas que eram, a princípio, voluntárias, mas se tornaram necessárias pelo uso¹⁴” (C, *Custom*, §2). Chambers aborda o termo principalmente em sua importância legal: aquilo que é estabelecido por costume acaba por se tornar *Lex non scripta*, tamanha sua força e autoridade. Nesse sentido, a maioria das leis da Inglaterra são costumes de antepassados (C, *Custom*, §8).

Chambers define *hábito* como sendo, “na filosofia, uma atitude ou disposição, do corpo ou da mente, adquirida por uma repetição *frequente* do mesmo ato¹⁵” (C, *Habit*, §1, grifo nosso). Os hábitos *naturais*, sejam eles do corpo ou da mente, são “nada mais do que o próprio corpo e a mente, considerados, ou agindo, ou sofrendo [ação]”¹⁶; já os hábitos não naturais podem ser substituídos por outros hábitos (C, *Habit*, §4). Chambers expõe os hábitos conforme a divisão empreendida por Aristóteles, mas parece considerar esta divisão apenas a título de conhecimento, pois afirma que os escritores recentes “deixam-na de lado, e apenas admitem três *hábitos* intelectuais, viz. *ciência*, *prudência* e *arte*, agradáveis aos três tipos de objeto sobre os quais a mente tem ocasião de ser facilitada; que são *teóricos*, *práticos* ou *eficientes*¹⁷” (C, *Habit*, §5). No âmbito da Medicina, Chambers define *hábito* como o “*temperamento*, ou *constituições* do corpo, obtidos ou pelo nascimento, ou pela maneira de viver¹⁸” (C, *Habit*, §6). Por fim, *hábito* também é usado como significando a *vestimenta* de um eclesiástico ou militar (C, *Habit*, §9).

¹³ *The Manners, Ceremonies, or Ways of living of a People, which in time have turn'd into Habitude, and by Usage, obtain'd the Force of Laws.* Todas as traduções são nossas.

¹⁴ *In this sense, Custom implies Things that were at first voluntary, but are become necessary by use.*

¹⁵ *...in Philosophy, an Aptitude, or Disposition, either of the Mind, or Body, acquired by a frequent Repetition of the same Act.*

¹⁶ *...are no other than the Body and the Mind themselves, consider'd as either acting or suffering.*

¹⁷ *...set aside, and only admit of three Intellectual Habits, viz. Science, Prudence, and Art; agreeable to the three Kinds of Objects, about which the Mind has occasion to be facilitated; which are either Theoretical, Practical, or Effective.*

¹⁸ *Temperament, or Consitutions of the Body, whether obtained by Birth, or Manner of Living.*

A *Cyclopaedia* parece considerar as diferenças entre os dois termos de maneira mais enfática do que o *Dicionário Oxford*, apesar de ambos concordarem que *costume* é um termo utilizado para se referir a condutas de povos e sociedades, enquanto *hábito* se refere a disposições individuais, denotando comportamentos particulares. Notamos também que, na *Cyclopaedia*, a definição de *costume* não inclui um significado filosófico, como é o caso do *hábito*. Já na definição de *hábito* em particular, Chambers admite a existência de “hábitos naturais” e, com isso, parece se referir a uma *tendência ao hábito*, própria do arcabouço cognitivo do ser humano. Além disso, afirma que a mente é *facilitada* por práticas habituais.

Feita esta breve incursão à etimologia e às definições dos termos, direcionemos nosso estudo à concepção filosófica de costume e hábito para os pensadores que influenciaram a teoria humiana.

1.2. As influências de Hume

Hume dialoga com teorias de vários pensadores da modernidade; em alguns momentos, apropria-se de suas abordagens e, em outros, as refuta. Esse diálogo, no entanto, nem sempre é explícito, e não são frequentes as ocasiões em que o filósofo cita suas influências e a quem dirige suas refutações, o que leva Penelhum a afirmar que “Hume é mestre da não-citação”¹⁹ (PENELHUM, 1988, p.251). No tocante ao objeto da presente pesquisa, a situação não é diferente.

Nesse cenário, com o objetivo de identificar as principais influências sobre Hume em sua abordagem acerca do costume e hábito no livro I e na *Sinopse do Tratado*, buscamos seus contatos mais diretos, dentro da tradição filosófica que inclui “alguns filósofos recentes da *Inglaterra*, que deram início à construção de uma nova base para a ciência do homem” (T Intro §7). Em uma nota a essa passagem, Hume

¹⁹ No original: *Hume is master of non-citation*. Tradução nossa.

menciona “Sr. Locke, Lord Shaftesbury, Dr. Mandeville, Sr. Hutcheson, Dr. Butler, etc”. É esta a tradição com a qual o próprio Hume se identifica, e com a qual sua teoria dialoga mais frequentemente. Apesar de as teorias desses pensadores se diferenciarem consideravelmente, segundo Hume, “parecem todos concordar em fundar suas acuradas investigações da natureza humana inteiramente sobre a experiência” (S §2).

Dentre os pensadores desta tradição, muitos são os que mencionam, em suas obras, os termos *costume* e *hábito*. No entanto, essas menções geralmente são feitas trivial e brevemente, sem a preocupação de explorá-las de maneira detida²⁰. Este é o caso de Anthony Ashley-Cooper – conhecido como Lorde Shaftesbury (1671-1713) –, que aponta rapidamente o papel de costumes e hábitos. Sobre a paixão do medo, afirma que “é da natureza do medo, assim como das outras paixões, ter seu aumento e diminuição à medida que são alimentadas pela opinião, e influenciadas pelo *costume e prática*²¹” (SHAFTESBURY, 1999, p.131-132, grifo nosso). Nesse sentido, é somente pela prática e pelo costume que somos capazes de enfrentar, sem medo, situações anteriormente temíveis. Além disso, o filósofo salienta o aspecto pernicioso de certos costumes, que podem corromper o senso moral, quando opostos à natureza (idem, p. 175). Contudo, Shaftesbury não desenvolve estas questões, se limitando a reconhecer a influência dos costumes e hábitos nas paixões e na formação do caráter moral dos indivíduos.

Bernard Mandeville (1670-1733) também não apresenta uma abordagem desenvolvida sobre esta questão, mas seu personagem Cleomenes, da *Fábula das*

²⁰ Apesar de não ter sido explicitamente incluído por Hume no grupo dos pensadores que “fundam suas investigações na experiência”, este parece ser o caso de George Berkeley, que reconhece influência do hábito no mecanismo de “união entre as palavras e as ideias” (*A Treatise on the Principles of the Human Mind*. Intro, seção 23. In: *The Works of George Berkeley*, vol.II, p.39). Hume é fortemente influenciado por Berkeley em sua discussão sobre ideias abstratas – que, para o primeiro, são formadas pelo costume. No entanto, Berkeley menciona o termo *hábito* apenas de passagem, sem desenvolver o conceito e, por isso, não faremos sua exposição no presente momento, reservando-nos a oportunidade de analisar seu ponto de vista quando tratarmos das ideias abstratas, no capítulo 2, seção 1.

²¹ No original: *it is the nature of fear as well as of other passions to have its increase and decrease as it is fed by opinion and influenced by custom and practice*. Tradução nossa.

Abelhas, afirma que “na escolha das coisas, somos mais frequentemente direcionados pelo capricho das modas e o *costume* da época do que pela razão firme ou por nosso entendimento²²” (MANDEVILLE, 1988, p. 286). Mandeville salienta a influência do costume no domínio moral, apesar de não empreender uma investigação detalhada deste conceito.

Francis Hutcheson (1694-1746) também não possui uma abordagem aprofundada sobre costume e hábito, apesar de também mencioná-los. Ele afirma que alguns costumes, principalmente relacionados à educação e estudo, fortalecem o senso moral, pois “podem nos fazer ver *vantagem privada* em ações cuja utilidade não nos apareceu à primeira observação²³” (HUTCHESON, 1729, p. 127). Há, por outro lado, “hábitos arraigados²⁴” que podem enfraquecer o senso moral, o que evidencia o aspecto negativo de alguns hábitos (idem, p. 267-268). No entanto, a abordagem hutchesoniana sobre costumes e hábitos se resume ao reconhecimento de sua influência na formação do caráter moral dos indivíduos, e também não possui desenvolvimento considerável.

Há, por outro lado, pensadores desta tradição que reconheceram papel mais abrangente do costume e/ou hábito, atribuindo-lhes, se não uma teoria sistemática e rigorosa, ao menos porção significativa de atenção. Entre estes últimos, podemos citar John Locke (1632-1704) – que explora a importância do costume na educação, e, conseqüentemente, para a moral – e Joseph Butler (1692-1752) – que, além de explicar, como faz Locke, o papel do hábito na formação moral dos indivíduos, lança mão de uma distinção entre *hábitos ativos e passivos*. Hume menciona esta divisão²⁵, atribuída a

²² No original: *In the choice of things we are more often directed by the Caprice of Fashions, and the Custom of the Age, than we are by solid Reason, or our own Understanding*. Tradução nossa.

²³ No original: *they might make us see private advantage in actions whose usefulness did not at first appear*. Todas as traduções são nossas.

²⁴ *Inveterate habits*.

²⁵ Outra possibilidade que se encaixa no “filósofo eminente” seria Hutcheson, cuja obra póstuma intitulada *Sistema de Filosofia Moral* versa sobre este assunto. Ela foi publicada em 1755, mas seu manuscrito circulou na Escócia anos antes. No entanto, não parece possível que Hume tenha tido conhecimento ou tenha lido esta obra antes da publicação dos livros I e II de seu *Tratado*, porque, à época

um “eminente filósofo”, em uma das seções dedicadas aos efeitos do costume (T 2.3.5§5).

Dessa maneira, justificamos nossa escolha em expor as abordagens destes dois pensadores sobre os termos em questão: *primeiro*, pelo fato de o próprio Hume citá-los na sua obra; *segundo*, pelo fato de ambos possuírem abordagens detidas sobre o assunto. À primeira vista, pode parecer incoerente apresentarmos teorias sobre a educação e moral em uma dissertação que se propõe versar sobre teoria do conhecimento. No entanto, nosso objetivo, com essa exposição, não é analisar essas teorias propriamente ditas, mas as abordagens desses autores sobre o conceito de costume e/ou hábito, que se encontram justamente nas suas teorias sobre educação e moral. A partir dessa exposição, será possível vislumbrar a apropriação original e sistemática de Hume, que atribui ao *costume* e *hábito* caráter ubíquo, participação em sua epistemologia e estatuto de *princípio da natureza humana* que influencia os mecanismos epistêmicos mais básicos dos seres humanos²⁶.

1.2.1. John Locke

Apesar de alguns comentadores ainda enfatizarem o aspecto individualista da teoria de John Locke²⁷, estudos apontam para a importância dos costumes na formação do comportamento dos indivíduos segundo esta teoria. Para Ruth Grant, Locke “era

da circulação deste manuscrito na Escócia, Hume manteve residência na França e na Inglaterra. A tradição interpretativa concorda com o fato de Hume se referir a Butler. Cf. WRIGHT, 1995, nota 1; NORTON, 2000, p.527, *Annotations to Treatise* 2.3.5, n.5.

²⁶ Reconhecemos a presença do costume em outros domínios do *Tratado*, como nas paixões (cf. T 2.2.4) e na moral (cf. T 3.1.2), em variados aspectos. No entanto, o foco desta dissertação recai sobre o livro I do *Tratado* e, por isso, a atuação do costume nas teorias de Hume sobre as paixões e moral não serão abordadas.

²⁷ Alguns intérpretes contribuíram de maneiras diferentes para a opinião de que a abordagem lockeana não considera a influência dos aspectos culturais sobre os indivíduos, que agiriam sobre bases puramente objetivas e racionais. Esta opinião pode ser atribuída, em parte, a trabalhos influentes que associam Locke com o individualismo liberal e moderno, como, por exemplo, o de MACINTYRE, A. *A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 33, p.259-61, 1981.

fascinado pela incrível extensão de práticas culturais que levam pessoas a se comportarem tão diferentemente em diferentes sociedades” (GRANT, 2012, p.608)²⁸.

As evidências textuais a favor desta leitura estão presentes em mais de uma de suas obras e o conceito influencia, de maneira difusa, suas discussões sobre conhecimento, educação e moral, o que nos leva a delinear uma exposição panorâmica sobre o assunto, pinçando o conceito das discussões em que está presente.

Locke refere-se a *custom*, *habit*, e *fashion* e *habitude* como sinônimos, definindo-os como um “*poder ou capacidade de alguém para fazer alguma coisa, quando adquirido por frequentemente fazer essa mesma coisa*” (EEH 2.22.10, grifo nosso). Esta capacidade é adquirida pela repetição ao longo do tempo, e exhibe consequências distintas de acordo com seus campos de atuação.

De acordo com a divisão proposta por Grant, o costume influencia os seguintes domínios: i) tradição ou opinião recebida; ii) comportamento habitual do pensamento e da ação; iii) comportamento socialmente aprovado e iv) ortodoxia, ou aceitação inquestionável de crenças estabelecidas (GRANT, 2012, p.611). Adicionamos, ainda, v) a atuação da *habitude* no conhecimento demonstrativo. Examinemos cada um deles.

No domínio da tradição, o costume opera desde a infância dos indivíduos, que recebem os estímulos sensoriais frequentes e os associam passiva e indiscriminadamente (SMITH, 2006, p.835), formando um conjunto coeso de tais estímulos. As similitudes que encontramos no comportamento de membros da mesma família são resultados deste domínio de atuação do hábito, uma vez que adultos incutem em seus filhos ou tutorados, por meio da educação, as próprias opiniões, visões de mundo e comportamentos.

²⁸ No original: “*was fascinated by the incredible range of cultural practices that lead people to behave so differently in different societies*”. Todas as traduções são nossas. Sobre o interesse de Locke em aspectos culturais, cf. BATZ, W. “The Historical Anthropology of John Locke”, *Journal of the History of Ideas* 35, no.4 (1974) 663-70; LASLETT, P; HARRISON, J. *The Library of John Locke*, Oxford: Oxford University Press, 1971.

O segundo campo de atuação do conceito, relativo ao comportamento habitual de ações e pensamentos, deriva, em grande medida, da tradição. Tendo em vista o poder formativo do costume (Grant, 2012, p.612) e a maleabilidade das mentes humanas, que, em seus primeiros anos, são “como papel em branco, ou cera, para ser moldado e modelado como se quiser”²⁹ (ST 216), associações habituais influenciam condutas. Uma criança que, por longo tempo, foi repetidamente “corrigida” na escola por meios dolorosos, por exemplo, pode criar aversão aparentemente natural ao estudo e aos livros, por não mais se lembrar de sua condição anterior a essas associações (EEH 2.33.15).

Com o amadurecimento da capacidade reflexiva, o indivíduo torna-se apto a regular as associações e a reconsiderar os hábitos mentais adquiridos anteriormente (SMITH, 2006, p.835). No entanto, tal modificação exige esforço, pelo fato de que

Certos hábitos, especialmente os que adquirimos muito cedo, acabam por produzir em nós actos que muitas vezes escapam à nossa observação... Há homens que, por costume, empregam constantemente certas palavras-tipo e desse modo pronunciam, em quase todas as frases, certos sons que, embora sejam advertidos por outros, eles próprios não escutam nem reparam. (EEH 2.9.10).

O terceiro aspecto do costume diz respeito a sua influência na “propensão psicológica natural de se encontrar prazer na boa reputação e grande desconforto na vergonha ou desonra”³⁰ (GRANT, 2012, p.613). Assim como a boa reputação é, para Locke, a principal motivação prática, o consentimento social fornece regras para nossa conduta que se baseiam nos costumes de uma sociedade específica em uma época específica. É nesse sentido que Locke utiliza o termo *fashion*: essas regras proporcionam comportamentos-modelo para a vida prática, que levam à boa reputação e

²⁹ No original: *As white paper, or wax, to be moulded and fashioned as one pleases*. Todas as traduções são nossas.

³⁰ *natural psychological propensity to find pleasure in good reputation and great discomfort in shame or disgrace*.

à aceitação social³¹ (GRANT, 2012, p.613). Por isso, a maior parte da humanidade “se governa, principalmente, se não somente, por esta lei de costumes (*fashion*)” (EEH 2.28.12).

Isso se relaciona à importância do hábito na educação. Locke recomenda o aprendizado pela estima e desonra, a partir do exercício da disciplina e da razão, e não o adestramento pela lógica de recompensas e punições corporais. A dor fortalece associações equivocadas, podendo produzir ressentimento e teimosia. A disciplina pela moralidade reflexiva, por sua vez, desenvolve a capacidade de a criança e, depois, o adulto, a pensar sobre os hábitos que lhe são inculcados, propiciando a possibilidade de resistir, quando necessário, à necessidade de aprovação social – quando, por exemplo, esta aprovação se baseia em ações que contrariam os princípios morais do indivíduo (ST 139-140; GRANT, 2012, p. 614; SMITH, 2006, p.843-844).

A resistência à aprovação social baseada em ações que contrariam princípios morais está relacionada à ação racionalmente guiada. O prazer com a aprovação social e o desagrado com sua desaprovação, apesar de servirem de estímulo à conduta social costumeira, não constituem a maneira verdadeiramente virtuosa de se portar, pois a “verdadeira virtude é uma questão de agir em concordância com os ditames da própria razão”³² (NEILL, 1989, p.236) e não dos desejos. Segundo Locke, é manifesto que “o princípio de toda virtude e excelência está em um poder de negarmos a nós mesmos a satisfação de nossos próprios desejos, onde a razão não os autoriza”³³ (ST 38), de maneira que o indivíduo alcance autonomia para decidir quais ações praticar. Nas crianças, onde a capacidade racional está em formação e precisa ser estimulada para se

³¹ A utilização do termo *fashion*, no entanto, não indica uma distinção empreendida por Locke quando este o usa ou deixa de usá-lo para se remeter a *custom* ou *habit*. A utilização do primeiro termo, inclusive, enfatiza o significado que o autor atribui ao conceito, que é relacionado a construções culturais e sociais – e isso não se modifica quando do uso dos outros termos.

³² *true virtue is a matter of acting in accordance with the dictates of one's own reason.*

³³ *the principle of all virtue and excellency lies in a power of denying ourselves the satisfaction of our own desires, where reason does not authorise them.*

desenvolver, é necessário o ensino pela prática, pelo exercício, para que, assim, ela adquira “um domínio habitual sobre si mesma”³⁴ (ST 75). A educação recomendável, dessa maneira, é aquela que incute o hábito de raciocinar sobre os ensinamentos de outrem, de modo que, pela própria razão, o indivíduo seja capaz de avaliar, questionar e absorver aquilo que lhe convém.

A recomendação lockeana do exercício de autodomínio racional é motivada pelo quarto campo de atuação do costume: a *ortodoxia*, que é definida pelas práticas ou crenças habituais que se tornam inquestionáveis e são aceitas pela confiança na autoridade daqueles que as afirmam. Em sua defesa da inexistência de princípios práticos inatos, Locke critica calorosamente o assentimento irrefletido, que, para ele, pesa a favor da crença no inatismo – que adquiriu a força de ortodoxia. Um preceito jamais questionado “raramente deixa de ser reverenciado, como se fosse divino, aquilo que, *pela força do hábito – que é mais poderoso que a Natureza –*, curva os espíritos [dos indivíduos] e submete os seus pensamentos” (EEH 1.2.25, grifo nosso).

Nesse cenário, podemos constatar que o hábito imprime caráter automático e irrefletido aos pensamentos e ações humanas; frente a isso, é a educação, por meio do desenvolvimento de hábitos à serviço da razão, que torna os indivíduos aptos a revisarem suas próprias crenças e ações. O costume ou hábito é poderoso, mas é a razão que deve se estabelecer como autoridade sobre o indivíduo (GRANT, 2012, p.628). Desse modo, emerge a dicotomia do costume, que pode ser, ou fonte de erro – servindo meramente como ferramenta de adestramento – ou instrumento de suporte à razão e ao autodomínio.

Passemos agora ao que Locke denomina “conhecimento habitual”:

Considera-se que um homem conhece qualquer proposição, que uma vez foi colocada diante de seus pensamentos, se evidentemente

³⁴ *Habitual dominion over itself.*

percebe o acordo ou desacordo das ideias sobre o que isto consiste; e de tal modo está localizada em sua memória que, sempre que esta proposição reaparece para ser refletida, ele, sem dúvida ou hesitação, abarca o lado certo, lhe dá seu assentimento e está seguro de sua verdade. Isto, penso, pode-se denominar *conhecimento habitual* (EEH 4.1.2).

O conhecimento habitual possui dois graus: (i) diz respeito a “verdades”³⁵ da memória: quando do aparecimento de uma ideia “verdadeira”, a mente “*percebe atualmente a relação*” entre esta ideia e as que a acompanham; ou (ii) se refere à retenção na memória da convicção de verdades sem provas atuais, mas que trazem consigo a convicção de ter uma vez observado a sua demonstração. Nesse sentido, depois de observar e reter na memória a demonstração de que “os três ângulos de um triângulo se igualam a dois retos”, não é necessário que um indivíduo recorra novamente a todos os passos da demonstração para concluir, em momento posterior, sua certeza (EEH 4.1.9).

Para Locke, o conhecimento habitual fundamenta o conhecimento demonstrativo; segundo ele, se “a percepção de que as mesmas ideias terão eternamente as mesmas *habitudes* e relações não constituísse base suficiente” para o conhecimento geral da matemática, “nenhuma demonstração matemática seria algo mais do que particular” (EEH 4.1.9, grifo nosso). Isso evidencia a influência relevante da *habitude* no âmbito do conhecimento. No entanto, tendo em vista que é a memória fator determinante para a produção de tal conhecimento, e considerando que ela se deteriora, o “conhecimento demonstrativo é muito mais imperfeito do que o intuitivo” (idem).

1.2.2. Joseph Butler

Diferente da abordagem lockiana sobre o costume/hábito, que atua em domínios diversos, a discussão de Joseph Butler sobre o assunto está presente em um momento

³⁵ Por *verdade*, Locke compreende, aqui, ideias que descobrem suas relações imediatamente, por conhecimento intuitivo. Cf. EEH 4.1.9; 4.2.1.

específico de sua *Analogia da Religião* (1736)³⁶. Em linhas gerais, *hábito* para Butler significa *a capacidade ou aptidão adquirida após a atividade repetida ao longo do tempo, que pode tornar ações habituais, ou fáceis, ou insensíveis ao indivíduo habituado a elas*. O autor utiliza principalmente o termo *hábito* (*habit*) e, em menor medida, refere-se à *habitudes* e ao particípio de *custom* (*accustomed*), utilizando-os como sinônimos. É necessário, antes desta análise, apresentar alguns aspectos da *Analogia* como um todo, que elucidam o papel do conceito para a teoria moral desenvolvida por Butler.

A *Analogia* é uma defesa da religião, que expõe a importância de se considerar a situação dos seres humanos em um estado futuro. Para isso, Butler parte do desenvolvimento de uma teoria de *recompensas e punições*, desenvolvida a partir da analogia que o autor estabelece entre as leis da natureza e as leis da religião, presentes nas Escrituras Bíblicas. Sua constatação é que “ambas [leis da natureza e leis da religião] podem ser traçadas até as mesmas leis gerais, e determinadas nos mesmos princípios da conduta divina”³⁷ (A Intro §11). Uma vez que a lei natural está abarcada pela lei divina, e tendo em vista que a probabilidade é o meio pelo qual os seres humanos, em sua condição limitada, atingem algum grau de conhecimento sobre as leis gerais da natureza, o autor se fundamenta na probabilidade para erigir sua teoria moral com propósitos religiosos (A Intro §3).

Segundo Butler, os seres humanos possuem *afecções* ou *paixões* naturais, que os direcionam para objetos ou fins particulares, sem considerarem se os meios para atingir tais fins possam ser ilegais ou arriscados, tanto para a sociedade quanto para si mesmos. Essas afecções, se praticadas repetida e desregradamente, produzem “hábitos de vício”,

³⁶ A saber, o capítulo V da Parte I, intitulado “Of a State of Probation, as Intended for Moral Discipline and Improvement”.

³⁷ No original: *both may be traced up to the same general laws, and resolved into the same principles of Divine conduct*. Todas as traduções são nossas.

mentais ou corporais, que podem levar os seres humanos a se desviarem da lei por tentarem satisfazê-las a qualquer preço (A 1.5.4§3).

No entanto, as paixões “são naturalmente, e de direito, sujeitas ao governo do *princípio moral*”³⁸ (A 1.5.4§3, grifo nosso), que, para Butler, é aquilo que se compreende como razão moral, senso moral ou razão divina. Este princípio é uma capacidade reflexiva sobre ações, a partir da qual naturalmente aprovamos algumas ações por sua qualidade virtuosa, e desaprovamos outras, por serem viciosas (D §1).

As afecções são frequentemente mais fortes do que o princípio moral, e este não possui poder de evitá-las. No entanto, seu governo e superioridade sobre elas são garantidos por sua *autoridade*, e não por sua força: “estas afecções são naturalmente, e de direito, sujeitas ao governo do princípio moral [...] mas... o princípio da virtude não pode nem incitá-las, nem prevenir que sejam incitadas”³⁹ (A 1.5.4§3). Os seres humanos agem de acordo com a natureza que lhes é própria ao agirem em concordância com o princípio moral e ao lhe atribuírem o governo de suas ações, e se desviam dessa natureza ao adquirirem hábitos de vício (idem, §3).

Mas o que assegura a autoridade do princípio moral e nos impede de nos desviarmos de nossa natureza, uma vez que as paixões são frequentemente mais fortes? Segundo Butler, isso é possível com o cultivo de “hábitos de virtude”⁴⁰ – que também podem ser mentais ou corporais – adquiridos pelo exercício do princípio *prático* da virtude:

Portanto, o princípio da virtude, aperfeiçoado em um hábito, de cujo aperfeiçoamento somos, assim, capazes, será, claramente, em proporção à sua força, uma segurança contra o perigo no qual as

³⁸ *are naturally and of right, subject to the government of the moral principle.*

³⁹ *These affections are naturally, and of right, subject to the government of the moral principle [...] but... the principle of virtue can neither excite them, nor prevent their being excited.*

⁴⁰ *habits of virtue.*

*criaturas finitas estão, pela própria natureza da propensão ou pelas afecções particulares*⁴¹ (A 1.5.4§3).

Analisemos agora um campo de atuação mais específico do conceito, relativo ao funcionamento da mente na produção de hábitos de virtude. Diante da constatação de que alguns hábitos produzem a propensão para agir, enquanto outros produzem a propensão para não agir, Butler faz uma distinção entre *hábitos ativos* e *hábitos passivos*. Esta é uma divisão especialmente relevante para sua teoria, pois endossa sua opinião de que o ser humano foi criado, por Deus, para atingir um estado futuro de felicidade adquirido pela disciplina moral – fornecida por hábitos de virtude – na vida presente.

Os seres humanos são capazes de produzir hábitos de *percepção* e hábitos de *ação*. Dentre os primeiros, distinguimos hábitos de percepção *naturalmente associados* - como é o caso de “nossa constante e até mesmo involuntária prontidão em corrigir as impressões de nossa visão concernente a magnitudes e distâncias, de modo a considerarmos o julgamento no lugar da sensação, imperceptivelmente para nós mesmos”⁴² – e hábitos de percepção *não naturalmente associados* – como é o caso de nossa capacidade em compreender idiomas a partir da visão ou audição das palavras (A 1.5.2§1). De maneira geral, hábitos de percepção designam associações mentais que não nos motivam à ação, e, por isso, são chamados *passivos*. Dessa maneira, “a partir de nossa faculdade de hábitos, impressões passivas, por serem repetidas, se enfraquecem. Pensamentos, por passarem com frequência pela mente, são sentidos menos sensivelmente”⁴³ (idem,§1).

⁴¹ Thus the principle of virtue, improved into a habit of which improvement we are thus capable, will plainly be, in proportion to the strength of it, a security against the danger which finite creatures are in, from the very nature of propension, or particular affections.

⁴² *our constant and even involuntary readiness in correcting the impressions of our sight concerning magnitudes and distances, so as to substitute judgment in the room of sensation, imperceptibly to ourselves.*

⁴³ *From our very faculty of habits, passive impressions, by being repeated, grow weaker. Thoughts, by often passing through the mind, are felt less sensibly.*

Os hábitos de ação, por sua vez, designam associações mentais que nos estimulam a agir e, por isso, são chamados *ativos*. Eles são produzidos pelo que Butler denomina *princípios práticos da ação* e, por estarem relacionados ao princípio moral, motivam, por exemplo, atos de obediência, veracidade e justiça. Diferentemente dos hábitos passivos, os hábitos ativos têm o efeito de fortalecer condutas, por meio da “facilidade, prontidão, e, frequentemente, prazer”⁴⁴ decorrentes de sua ação habitual (A 1.5.2§3), o que permite que os princípios de ação se tornem instrumentos efetivos para o cultivo da virtude (A 1.5.2§1).

Os papéis desempenhados pelos hábitos ativos e passivos no aperfeiçoamento moral se complementam e ocorrem simultaneamente, como mostram os seguintes exemplos: quando encaramos uma situação de perigo, ela nos causa a impressão passiva de medo, juntamente com a ação de nos defendermos – ainda que esta última se dê de maneira receosa e insegura. No entanto, depois de repetidas experiências de tais situações, o hábito passivo do medo gradualmente enfraquece esta impressão, que se torna menos sensível a nós, ao mesmo tempo em que o hábito ativo de nos defendermos fortalece este princípio de ação, o que o facilita. Semelhantemente,

ao mesmo tempo em que instâncias diárias da morte de homens ao nosso redor nos dão, a cada dia, um sentimento passivo ou apreensão de nossa própria mortalidade [que se torna] menos sensível, tais instâncias contribuem para fortalecer uma consideração prática sobre isso em homens sérios; isto é, [contribuem para] formar um hábito de agir tendo constantemente isto em vista⁴⁵ (A 1.5.2§1).

No primeiro exemplo, observamos a aquisição da coragem a despeito do medo; no segundo exemplo, a lembrança frequente da própria mortalidade faz com que os seres humanos não se esqueçam de que a vida presente é o momento de exercício e cultivo de hábitos virtuosos em vista de um estado futuro de felicidade.

⁴⁴ *facility, readiness, and often pleasure.*

⁴⁵ *at the same time that the daily instances of men's dying around us give us daily a less sensible passive feeling or apprehension of our own mortality, such instances greatly contribute to the strengthening a practical regard to it in serious men; i.e. to forming a habit of acting with a constant view to it.*

É importante salientar que, segundo Butler, a possibilidade de cultivo desses hábitos não é artifício humano. Nós nascemos incompletos e deficientes, e a aptidão de suprimos estas deficiências é obra de Deus, a partir do desenvolvimento de “muitos hábitos da vida, não dados pela natureza, mas que a natureza nos direcionou a adquirir”⁴⁶ (A 1.5.2§2). E assim como, nesta vida, a infância é o momento de se adquirir hábitos e aprendizados que nos preparam para a idade madura, a completude desta vida é como a infância de um estado futuro, e é o momento de adquirirmos hábitos morais e religiosos que nos preparam para a felicidade eterna: “nossa condição em ambos os aspectos é uniforme e de uma só parte, e compreendida sob uma e a mesma lei da natureza”⁴⁷ (A 1.5.3§4).

1.3. A apropriação de Hume

Diferentemente de Locke e Butler, que se detêm em exemplificações dos efeitos do costume na educação e moral, Hume empreende um estudo sistemático do conceito, que descreve, classifica e explica sua atuação, como veremos a seguir. Ao longo de seu *Tratado da natureza humana*, o filósofo utiliza o termo *costume* (*custom*) e suas variações com o mesmo sentido (*customary* e *accostumed*), cento e cinquenta e três vezes, e *hábito* e sua variação (*habitual*), quarenta e cinco vezes. No livro I do *Tratado*, o primeiro termo e suas variações aparecem cem vezes, e o segundo, trinta e sete vezes. Ambos os termos são usados de maneira intercambiável.

É notável a preponderância dos termos *costume* e *hábito* no livro I, quando comparado aos outros livros. Ao longo de todo o livro III, que versa sobre a moral e é onde se supõe ser o principal campo de atuação de costumes, Hume se refere a este termo apenas vinte vezes, e a *hábito*, duas vezes. É também notável a preponderância da

⁴⁶ *many habitudes of life, not given by nature, but which nature directs us to acquire.*

⁴⁷ *Our condition in both respects is uniform and of a piece, and comprehended under one and the same general law of nature.*

utilização do termo *costume*, que aparece, somente no livro I, mais que o dobro de vezes do que *hábito*. Se Hume realmente quisesse manter o termo com seu sentido usual, seria mais natural que utilizasse o termo *hábito* com mais frequência no livro I, uma vez que este não está relacionado a práticas culturais e coletivas como *costume*, e tendo em vista que este livro trata de mecanismos epistêmicos, que não são adquiridos, segundo ele, pela cultura ou sociedade.

Certamente não podemos desconsiderar o cuidado de Hume ao manter os significados usuais das palavras e ao deixar claro, sempre que possível, o que quer dizer, para evitar confusões verbais que, muitas vezes, são causas de disputas filosóficas. Ao mesmo tempo, o autor evita jargões filosóficos que correm o risco de criar ainda mais confusão nessas disputas, podendo produzir especulações vazias. Mesmo reconhecendo este cuidado de Hume, as evidências textuais nos levam aos seguintes questionamentos: quais são os motivos do filósofo para utilizar o termo *costume* em um sentido que, como veremos a seguir, se distancia do usual (seja do significado do dicionário, seja de seus predecessores filosóficos)? E, ainda, qual o motivo da vasta preponderância do termo *costume* sobre *hábito*?

Em vista destes questionamentos, argumentaremos que o distanciamento do termo *costume* de seu significado usual se dá pelo fato de Hume se apropriar de maneira original do conceito, originalidade esta que reside, não somente na ampliação do campo de atuação do costume à epistemologia⁴⁸, mas também em três aspectos que somente estão presentes no conceito *porque* ele atua na epistemologia, a saber: a existência de funções variadas do costume; seu estatuto de princípio da natureza humana e a

⁴⁸ Os intérpretes concordam com o papel decisivo do conceito na epistemologia humiana, em particular na discussão sobre o raciocínio e crença causais. Encontramos também, na literatura secundária, análises sobre sua atuação em outros domínios do aparato cognitivo dos seres humanos – como nas ideias abstratas e na existência do mundo exterior – apesar de se delinearem mais como um estudo desses domínios do que como análises independentes do conceito. Por exemplo, cf. Waxman (1994, p.94-104; 164-172), que, ao versar sobre ideias abstratas e causalidade, aborda o costume, e Noonan (1999, p.175), que discute o conceito ao explicar a atribuição de identidade contínua e distinta aos objetos.

inevitabilidade de alguns mecanismos produzidos por este princípio. Argumentaremos, ainda, que a preponderância do termo *costume* sobre *hábito* se relaciona a uma compreensão usual do primeiro termo, a saber, à compreensão de que costumes podem se tornar *lex non scripta* - no caso da teoria de Hume, o costume seria como uma *lex non scripta* da natureza humana. No entanto, diferentemente do sentido do dicionário – que se refere a práticas legais – o princípio de Hume se aplica aos mecanismos epistêmicos dos seres humanos.

Para isso, iniciamos pela análise das características do conceito – onde apresentaremos suas funções variadas –, passando à abordagem de seu estatuto de *princípio da natureza humana* – onde nos será possível identificar seus efeitos inevitáveis e sua aproximação com a noção de *lex non scripta*.

1.3.1. Características

Para Hume, costume ou hábito é “tudo aquilo que procede de uma repetição passada sem nenhum novo raciocínio ou conclusão”, de modo que “quando estamos acostumados a ver duas impressões em conjunção, o aparecimento ou ideia de uma nos leva imediatamente à ideia da outra” (T 1.3.8§13). Como define Wayne Waxman, o costume é “(i) uma transição de pensamento de uma percepção para outra”: quando atua entre ideias, é “(ii) um sentimento de facilidade nessa transição e, se [for] uma transição de uma impressão para uma ideia, (iii) um avivamento da ideia” (WAXMAN, 1994, p.167)⁴⁹. Além da facilidade e avivamento da ideia, o costume produz uma tendência a continuar no encadeamento costumeiro, formada pela familiaridade com a qual consideramos as transições costumeiras, o que, como salienta Annette Baier, produz

⁴⁹ No original: *Introspectively, a custom is (a) a transition of thought from one perception to another; (ii) a felt ease in that transition, and, if a transition from an impression to an idea, (iii) an enlivening of the ideas.* Todas as traduções são nossas.

“um falso senso de auto-explanação”⁵⁰ sobre os próprios mecanismos que as produzem. A “força epistêmica do costume ou hábito”⁵¹ faz com que a mente encare essas transições como naturais – ou nem se aperceba da existência das mesmas (BAIER, 1991, p.79). Isso confere à atuação do conceito aparência *instintiva*, e “como o costume não depende de uma deliberação, ele opera imediatamente, sem dar tempo à reflexão” (T 1.3.12§7).

A função geral do *costume*, como vimos, é *facilitar* uma transição de ideias para ideias, ou *avivar* uma transição de impressão para ideias, produzindo uma tendência mental que torna a transição imediata e irrefletida. Também existem instâncias em que o conceito humano desempenha outras operações, que podem ser compreendidas como funções de i) *transferir*, para o futuro, o efeito da facilidade, avivamento e consequente tendência decorridas de transições costumeiras e ii) *adequar* essas transições às circunstâncias particulares em que elas se apresentam. Analisemos cada uma delas⁵².

i) *Função de transferência*

A possibilidade de se criar expectativa, ou seja, de se acreditar que, no futuro, transições costumeiras se darão de maneira semelhante ao passado, é derivada da atuação do costume na formação de crenças causais, e é produzida pelo hábito em uma de suas funções específicas:

a suposição de que o *futuro se assemelha ao passado* não está fundada em nenhum tipo de argumento, sendo antes derivada inteiramente do hábito, que nos determina a esperar, para o futuro, a mesma sequência de objetos a que nos acostumamos. Esse hábito, ou determinação de transferir o passado para o futuro, é completo e perfeito... (T 1.3.12§9).

Quando nos deparamos com uma impressão ou ideia que costumeiramente é acompanhada por outra ideia, não apenas inferimos que ela será seguida de sua

⁵⁰ No original: *A false sense of self-explanatoriness*. Todas as traduções são nossas.

⁵¹ *Epistemic force of custom or habit*.

⁵² Os domínios de influência do costume em que identificamos as funções de transferência e adequação serão analisados mais detalhadamente no próximo capítulo.

acompanhante usual *neste caso presente*; também inferimos que, *no futuro*, o aparecimento de uma se seguirá do aparecimento da outra, por meio da transferência para o futuro do avivamento ou facilidade da ideia ou transição costumeira.

ii) *Função de adequação*

O hábito possui também a função de adequar transições costumeiras às circunstâncias particulares em que elas se apresentam, para evitar transições equivocadas. Um exemplo desta função é encontrado na explicação de Hume sobre a produção de ideias abstratas. Segundo ele, a ideia abstrata se forma a partir da união imperfeita de todos os graus possíveis de qualidade e quantidade das ideias particulares. Frente a vários objetos semelhantes com os quais nos deparamos habitualmente, aplicamos o mesmo nome a todos eles, negligenciando as diferenças e considerando apenas as semelhanças (T 1.1.7§10). Assim, o costume se forma a partir de repetições de aspectos semelhantes de objetos diferentes; devido a sua semelhança, aplicamos a todos o mesmo nome. Algumas ideias abstratas, no entanto, possuem grande extensão, como é o caso da ideia de um *triângulo equilátero de uma polegada de altura*, que

pode servir para falarmos de uma figura, de uma figura retilínea, de uma figura regular, de um triângulo e de um triângulo equilátero. Todos esses termos, portanto, se fazem acompanhar da mesma ideia; mas como são usualmente aplicados em uma extensão ora maior ora menor, eles suscitam seus *hábitos* próprios, mantendo assim a mente de prontidão para que *não se forme qualquer conclusão contrária a nenhuma das ideias comumente por eles compreendidas* (T 1.1.7§9, grifo nosso).

A ideia abstrata de um triângulo equilátero de uma polegada de altura pode evocar várias ideias particulares e distintas. Nesse caso, o costume permite que esta ideia abstrata evoque somente a ideia particular que condiz com as circunstâncias presentes. Hume ainda afirma que, antes desses “hábitos terem se tornado inteiramente perfeitos”, a mente deve percorrer diversas ideias particulares para compreender

corretamente o sentido em que a ideia abstrata é utilizada, para que esta não se refira a uma ideia particular equivocada (T 1.1.7§10).

Outro caso da função de adequação do costume está na seção “Da probabilidade das causas”. Aqui, Hume explica a maneira pela qual algumas crenças são mais fracas do que outras. Uma crença atinge “sua perfeição gradativamente, adquirindo mais força a cada caso observado” (T 1.3.12§1); nesse sentido, quando há duas ideias contrárias, cada qual com uma força, ambas se cancelam à maneira de uma subtração; a ideia mais forte perde sua força e produz uma probabilidade ou crença fraca. Tendo em vista que a força de uma crença é propiciada por transições habituais, quanto maior o número de casos que contrariam tal transição, mais imperfeita ela será. Aqui, a função do costume evita que a mente tome como prova⁵³ o que é uma probabilidade:

Em resumo, portanto, experiências contrárias produzem uma crença imperfeita, seja enfraquecendo o hábito, seja dividindo e em seguida juntando em diferentes partes esse hábito *perfeito* que nos faz concluir, em geral, que os casos de que não tivemos experiência devem necessariamente se assemelhar aos casos de que a tivemos (T 1.3.12§12).

O costume possui variedade de operações que lhe permite influenciar a formação de mecanismos dos seres humanos, não somente no âmbito da formação do caráter moral – como é o caso das abordagens de Locke e Butler – mas também no domínio de mecanismos epistêmicos básicos dos seres humanos, como na produção das ideias abstratas, da identidade contínua e distinta da mente atribuída aos objetos ausentes aos sentidos – que possibilita a crença na existência do mundo exterior – e da “transição costumeira das causas aos efeitos e dos efeitos às causas” (T 1.4.4§1). Estes

⁵³ “Por provas”, Hume compreende “os argumentos derivados da relação de causa e efeito, e que estão inteiramente livres de dúvidas e incerteza. Por probabilidade, a evidência que ainda se faz acompanhar de incerteza” (T 1.3.11§2). Trataremos mais detalhadamente de provas e probabilidades no capítulo 2, seção 2 desta dissertação.

mecanismos permitem aos seres humanos a linguagem, a experiência do mundo exterior e a razão causal⁵⁴.

Por isso, a variedade de funções do conceito é o que permite sua atuação na epistemologia, além de ser o primeiro aspecto original da apropriação de Hume indicado no início desta seção. Estas funções são ativadas de acordo com as circunstâncias específicas de cada relação de percepções, começando no mesmo ponto de partida – a repetição – e produzindo os mesmos efeitos – tendências mentais a partir da facilidade de transição e avivamento de ideias. Em alguns casos, esses efeitos são transferidos para o futuro ou adequados a circunstâncias específicas. Como afirma Waxman, Hume não considerava o costume como um reflexo condicionado ou como um mecanismo cego; ele o considerava “uma forma de experiência consciente tão rica e variada como nossas emoções, paixões e desejos”⁵⁵ (WAXMAN, 1994, p.180) – e a existência de funções diferenciadas evidencia mais ainda esta característica do conceito. Apesar de não ser um mecanismo cego ou um reflexo condicionado, o costume atua imediata e irrefletidamente, *depois* de formado. No entanto, seu processo de formação envolve a experiência consciente. Dessa maneira, os mecanismos de que derivam os fenômenos humanos possuem variedade de funções capaz de abarcar as inúmeras possibilidades da experiência humana.

1.3.2. Estatuto de princípio da natureza (humana)

Um *princípio* pode ser tomado em sentidos diversos, de acordo com o significado que se queira dar a ele. Em linhas gerais, há o sentido de *princípio* como a origem fundamental das coisas; como uma proposição que serve de fundamento para um sistema de crenças ou comportamentos; ou como uma máxima geral que explica

⁵⁴ Analisaremos a atuação do costume nestes domínios no próximo capítulo.

⁵⁵ *A form of conscious experience as rich and varied as our emotions, passions, and desires.*

fenômenos. Ainda, um princípio pode ser uma proposição lógica que serve de ponto de partida para argumentação válida – como é o caso dos princípios lógicos da não-contradição e do terceiro excluído – ou pode se referir a uma regularidade existente na natureza a partir da qual uma gama de fenômenos naturais podem ser explicados.

No contexto do *Tratado*, que propõe o estabelecimento de uma ciência da natureza humana com base no método experimental, Hume parte da observação de fenômenos da vida humana, a partir dos quais é possível compreender a regularidade dos mecanismos mentais que os produzem: “se, examinando vários fenômenos, verificamos que obedecem a um princípio comum, e se podemos ligar esse princípio a outro, chegaremos finalmente àqueles poucos princípios simples, dos quais todos os outros dependem” (S §1). Estes são as causas mais simples a que a experiência humana pode chegar (T Intro §8) e, por isso, explicam variados fenômenos, mas não podem ser explicados.

Segundo Hume, os princípios da natureza humana são “permanentes, irresistíveis e universais” e “o fundamento de todos os nossos pensamentos e ações, de tal forma que, se eliminados, a natureza humana imediatamente pereceria e desapareceria” (T 1.4.4§1). Por isso, são úteis à condução da vida e considerados bases da investigação filosófica. Para Hume, estes são, por exemplo, os princípios “do costume e do raciocínio” que, diferentemente dos princípios “variáveis, fracos e irregulares”⁵⁶, são inevitáveis e necessários à humanidade (idem, §1).

Aqui cabem algumas considerações sobre a maneira pela qual Hume estabelece os princípios de sua teoria. Servindo-nos da divisão de João Paulo Monteiro, é possível

⁵⁶ A referência a princípios “variáveis, fracos e irregulares” tem o objetivo de atribuir aos filósofos antigos sua utilização, o que os leva a defender a existência de “ficções da substância e dos acidentes”, que “derivam de princípios que, embora comuns, não são nem universais e nem inevitáveis na natureza humana” (T 1.4.4§2). Em uma passagem irônica, Hume afirma que a inclinação a tais princípios é eliminada pela reflexão, “e só persiste nas crianças, nos poetas e nos filósofos antigos” (T 1.4.3§11). Disso podemos concluir que não são estes os princípios que fundamentam a ciência da natureza humana proposta pelo filósofo.

identificar, na teoria humiana, princípios *empíricos* e *teóricos*. Os primeiros “se manifestam claramente na conduta humana, dispensando qualquer esforço de construção pela imaginação filosófica” (MONTEIRO, 2009, p.9) – ou seja, dispensando qualquer teoricidade. Os princípios de associação de ideias por semelhança e contiguidade, por exemplo, são princípios empíricos, na medida em que são inteiramente manifestos e constatados por meio da experiência comum. Nesse sentido, “se todos os princípios apresentados pela filosofia humiana fossem desse tipo, não haveria lugar para falar de teoricidade a tal respeito” (idem, p.9).

Já os princípios teóricos derivam de causas *inobserváveis*; por isso, a necessidade de uma construção teórica sobre eles. Para Monteiro, “há dois níveis na teoricidade dos princípios não puramente empíricos da natureza humana”: 1) *mecanismos* explicativos completamente inacessíveis à observação ou à introspecção e “2) *disposições* que, uma vez descobertas, podem ser encontradas por meios empíricos, mas que apenas parcialmente são manifestas e, por isso, também precisam do trabalho de construção teórica que gera os primeiros” (idem, p.8-9).

Os mecanismos explicativos são inteiramente ocultos e inobserváveis, como é o caso da transferência de vividez das impressões para as ideias⁵⁷. As disposições parcialmente manifestas exigem esforço teórico para serem compreendidas como causas de alguns fenômenos, uma vez que, em alguns casos, são manifestas na experiência comum, mas em outros casos, são ocultas. O costume é um princípio teórico parcialmente manifesto, na medida em que é possível observar a repetição de que

⁵⁷ Cf. T 1.3.7§7: “a crença não acrescenta nada à ideia, mas apenas transforma nossa maneira de a conceber, tornando-a mais forte e vívida” e §16-17: “não há nada de surpreendente ao se falar da lembrança de uma ideia; isto é, da ideia de uma ideia, de sua força e vividez superior à das vagas concepções da imaginação. Ao pensar em nossos pensamentos passados, não apenas figuramos os objetos em que pensávamos, mas também concebemos a ação da mente na meditação, aquele certo *je-ne-sais-quois*, impossível de ser definido ou descrito, mas que cada um de nós entende suficientemente. (...) Depois disso, qualquer um entenderá como podemos formar a ideia de uma impressão e de uma ideia, e como podemos crer na existência de uma impressão e de uma ideia.”

decorre a disposição costumeira, mas não é possível observar a vividez ou facilidade produzida por ele.

A consequência de admitir a existência de princípios que não são inteiramente manifestos na experiência é o reconhecimento de que a ciência humana não se reduz a uma teoria que somente descreve leis observadas⁵⁸; a filosofia de Hume também se baseia na construção de hipóteses com alto grau de probabilidade, que estabelecem causas inobservadas a partir de efeitos observados, em que os efeitos explicitam atributos de suas causas⁵⁹. Isto é identificado por Monteiro no momento da explicação de Hume sobre a inferência causal. Após ter investigado por meio do método experimental os elementos que constituem a inferência de uma ideia considerada causa para a ideia que a acompanha, considerada efeito, e após refutar a hipótese de que a razão é a instância responsável pela formação de inferências causais, Hume apresenta a hipótese do costume. Nesse cenário, “devemos concluir que não conhecemos nenhum outro princípio a não ser este último [costume] capaz de explicar satisfatoriamente o fenômeno cognitivo da inferência causal, e que esse fenômeno só pode ter sido produzido pelo hábito” (MONTEIRO, 2009, p.44-45). Na medida em que o conceito possui poder explicativo que serve de justificção para postular sua existência, e uma vez que a razão era a única hipótese explicativa rival, “sua refutação deixa o hábito sozinho no campo de batalha, como única hipótese plausível” (idem, p.45). Esta hipótese é estabelecida a partir da observação experimental e deriva de fenômenos observáveis; a repetição é atributo do costume e está manifesta em seus efeitos; por isso, o costume pode ser considerado a causa de tais efeitos.

⁵⁸ Sobre a opinião de que a teoria humana se reduz a um tipo de “observacionalismo”, cf. PASSMORE, 1968, p.50

⁵⁹ Aqui, se poderia objetar que Hume refuta o argumento do desígnio justamente por se fundar na inferência de causas a partir de seus efeitos. No entanto, como salienta Monteiro, “Hume admite que, se os atributos da divindade se apresentassem *manifestos* em suas criações, em seus *efeitos*, seria legítimo afirmar a existência de tais atributos. Isto é, Deus seria uma causa inobservável, mas uma causa que seria possível inferir de seus efeitos” (MONTEIRO, 2009, p.63). Como a repetição é um atributo manifesto do costume em seus efeitos, sua hipótese pode ser admitida.

É interessante adicionar que Hume procede de maneira semelhante ao explicar os outros mecanismos epistêmicos dos seres humanos influenciados pelo costume – a saber, a formação de ideias abstratas e a crença no mundo exterior. No caso das ideias abstratas, o filósofo primeiramente refuta a opinião tradicional acerca de sua formação – que segue a linha da teoria de John Locke⁶⁰ sobre o assunto – para depois apresentar como melhor alternativa a explicação de tom berkeleyano modificada, em que inclui o papel desempenhado pelo costume (T 1.1.7). No segundo caso, Hume examina se são os sentidos, a razão ou a imaginação que nos induzem a crer na existência dos corpos. Ao concluir que é a imaginação, apresenta sua tese da coerência e constância, que permite a atribuição de identidade contínua e distinta a algumas percepções, onde indica a participação do costume (T 1.4.2)⁶¹.

O estabelecimento da ciência da natureza humana que não se reduz à mera descrição de leis observáveis e que estabelece princípios a partir de hipóteses de alto grau de probabilidade não contradiz a crítica humiana às hipóteses metafísicas que pretendem descobrir “as qualidades originais e últimas da natureza” e que, por isso, devem ser rejeitadas como presunçosas e quiméricas (T Intro §8). Estas hipóteses se baseiam mais na invenção e especulação do que na investigação pelo método experimental. Já as hipóteses estabelecidas por este último método infere causas a partir de efeitos observados invocando a regra de parcimônia, ou o conhecido princípio de Ockham: atribuindo às causas inferidas somente as qualidades necessárias para explicar seus efeitos, de maneira a identificar causas simples e gerais. A utilização da regra da parcimônia está de acordo com o método experimental empreendido por Newton⁶² – o

⁶⁰ Para uma análise mais detalhada da teoria lockiana e humiana de ideias abstratas, cf. capítulo 2, seção 1 desta dissertação.

⁶¹ A discussão da crença na existência dos corpos é feita no capítulo 2, seção 4 desta dissertação.

⁶² Newton afirma, em sua obra *Mathematical Principles of Natural Philosophy*: “We are to admit no more causes of natural things than such as are both true and sufficient to explain their appearances”. (apud MONTEIRO, 2009, p.62, nota 26).

mesmo método que Hume pretende aplicar à sua ciência da natureza humana. Robert Boyle, outro filósofo natural cujo trabalho também serve de inspiração ao desenvolvimento da teoria humiana, afirma que “a utilidade de uma hipótese consiste em oferecer uma explicação inteligível das causas ou dos efeitos dos fenômenos propostos, sem infringir as leis da natureza ou outros fenômenos” (BOYLE apud MONTEIRO, 2009, p.56).

Ao afirmar que sua teoria pretende *formar noções* dos “poderes e qualidades” da mente a partir de “experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações” (T Intro §8), Hume não parece se referir à formação de noções a respeito de causas observáveis, uma vez que estas *descrevem* conjunções regulares. Hume parece conceber a ciência “como tendo às vezes de se elevar acima daquele nível elementar em que nos limitamos a atribuir, como causa de um fenômeno, outro fenômeno observável” (MONTEIRO, p.54), estabelecendo hipóteses “baseadas na observação e que não vão além do que a experiência admite” (idem, p.57).

Nesse cenário, a hipótese humiana do costume pode ser considerada uma aplicação do método experimental, “na medida em que pode ser concebida pela observação, por um lado, e como testada e confirmada por outras observações, por outro lado” (MONTEIRO, 2009, p.47). Como vimos, a observação consiste na repetição; já a confirmação da aplicação do método experimental se dá por meio da ampliação do alcance do princípio aos animais não-humanos. A consideração de que suas ações “procedem de um raciocínio que, em si mesmo, não é diferente nem fundado em princípios diferentes dos que aparecem na natureza humana”, sendo “unicamente por meio do costume que a experiência opera sobre eles” (T 1.3.16§6-7) serve de confirmação de sua hipótese, além de endossar a atuação do conceito em sua teoria do

conhecimento. Dessa maneira, o costume possui estatuto de princípio da natureza humana e de princípio da natureza⁶³, sendo este o segundo aspecto original da abordagem humiana sobre o conceito.

A consideração de que o costume é um princípio teórico parcialmente manifesto na experiência aponta para um aspecto notável do conceito: ao mesmo tempo em que é adquirido por graus, a partir da repetição – em que esta é observada na experiência – é, antes de ser adquirido, um princípio que permite sua própria aquisição – princípio este que é causa inobservável e de que participa um mecanismo também inobservável, a saber, a transferência da vividez de uma impressão para a ideia que costumeiramente a acompanha. Nesse cenário, podemos invocar a colocação deleuziana de que o paradoxo do conceito “está em formar-se ele por graus e ser, ao mesmo tempo, princípio da natureza humana”. Por isso, o princípio do costume é melhor compreendido como “o hábito de contrair hábitos” (DELEUZE, 2001, p.67) ou como uma disposição para adquirir disposições costumeiras. (MONTEIRO, 2009, p.51).

Como vimos, é inevitável, necessária e universal (T 1.4.4§1). Diferentemente da concepção de seus predecessores filosóficos, para os quais costumes são *reversíveis*, seja em práticas de uma sociedade, seja em comportamentos particulares de um indivíduo, a aplicação do costume na epistemologia confere ao conceito mais um aspecto original, a saber, a produção de mecanismos epistêmicos também inevitáveis, necessários e universais – como é o caso da crença no mundo exterior⁶⁴. Nesse sentido, algumas consequências das operações costumeiras são *forçosas* (MONTEIRO, 2003,

⁶³ Hume afirma: “a razão não é senão um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas, que nos conduz por uma certa sequência de ideias, conferindo-lhes qualidades particulares em virtude de suas situações e relações particulares. É verdade que tal instinto surge da observação e experiência passada; mas quem poderá dar a virtude última que explique por que deve ser a experiência e a observação passada, e não a natureza por si mesma, o que produz tal efeito? A natureza certamente é capaz de produzir tudo aquilo que pode surgir do hábito. Ou antes: o hábito não é senão um dos *princípios da natureza*, e extrai toda a sua força dessa origem” (T 1.3.16§9, grifo nosso).

⁶⁴ A capacidade de produzir inferências causais também é inevitável, necessária e universal, apesar de nem sempre produzir inferências inevitáveis, necessárias e universais. Cf T 1.4.4§1.

p.50) e não permitem aos seres humanos outro tipo de atitude diante de algumas percepções a não ser, por exemplo, acreditar em um mundo exterior constituído por objetos contínuos e distintos da mente que os percebe.

Dessa maneira, é possível observar a diferença da apropriação humana do costume e hábito, bem como sua originalidade, quando comparado às definições dos dicionários e às concepções de seus predecessores filosóficos. Sua atuação na epistemologia é o principal fator desta diferença. Por outro lado, esta mesma atuação permite que o princípio de Hume se reaproxime, em certa medida, das definições dos dicionários, e esta reaproximação nos permite compreender a vasta preponderância do termo *costume* sobre *hábito*, como exporemos a seguir.

No *Tratado*, os termos *costume* e *hábito* são utilizados de maneira intercambiável. Já nos dicionários, a definição do termo *costume* possui aspecto distinto da definição do termo *hábito*, pois o primeiro se refere a práticas de uma sociedade ou coletividade e pode equivaler a uma *lex non scripta* e o segundo se refere a práticas individuais que não atingem a coletividade e, por isso, não adquirem força de lei. O princípio de Hume se aproxima destas duas definições distintas: é *hábito* porque seus efeitos são identificados a partir do exame de uma mente, e não da coletividade; é também *costume* por ser princípio comum aos indivíduos – isto é, à coletividade que abarca todos os seres humanos. A aproximação do princípio humano com a definição de *hábito* pode ser facilmente identificada quando Hume lança mão de experimentos que partem do exame da mente para explicar efeitos do conceito em questão – há, inclusive, momentos em que o filósofo descreve o experimento em primeira pessoa do singular (T 1.3.7§8-10). A aproximação do princípio humano com a definição de *costume* enquanto *lex non scripta*, por denotar força da lei, parece fortalecer seu próprio estatuto de princípio.

A *lex non scripta*, além de estar presente no sistema legal da Inglaterra, como consta na *Cyclopaedia*, se encontra também na Escócia do século XVIII – o que nos leva a crer que Hume tinha conhecimento da compreensão de que costumes podem adquirir força de lei. Ao tratar do sistema legal escocês, o escritor e jurista John Erskine de Carnock (1695-1768) define a lei derivada do costume como “aquilo que, sem nenhum decreto expresso pelo poder supremo, deriva força de seu consentimento tácito; cujo consentimento é presumido pelo uso inveterado ou imemorial da comunidade”⁶⁵ (ERSKINE, 1824, p.17)⁶⁶. Uma lei costumeira é fundada no longo uso e na universalidade de sua aplicação, e Erskine ainda observa que “os artigos mais essenciais de nossa lei costumeira são tão entrelaçados com nossa constituição que eles são notórios, e não requerem evidência para prová-los”⁶⁷ (idem, p.18). Ou seja, uma *lex non scripta* é uma normatividade que não necessita do estatuto de *lei* decretado pelo poder supremo.

A aproximação entre a *lex non scripta* e o princípio humiano pode ser observada por meio de um paralelo: enquanto a primeira é uma normatividade que não necessita do estatuto de *lei* decretado pelo poder supremo, o último, mesmo sem a dedução racional – ou seja, sem a “sanção” fornecida pela razão –, atua como um tipo de normatividade: alguns efeitos do costume são fontes seguras de conhecimento sobre questões de fato *porque* são inevitáveis e universais. Este ponto será desenvolvido na seção 1 do capítulo 3.

No que diz respeito à reaproximação acima apresentada, é interessante salientar que ela não traz consigo o caráter particular dos costumes de cada sociedade, que

⁶⁵ No original: *That which, without any express enactment by the supreme power, derives force from its tacit consent; which consent is presumed from the inveterate or immemorial usage of the community.* Todas as traduções são nossas.

⁶⁶ Apesar de ter publicado sua obra em 1773, o sistema legal escocês era o mesmo na data de publicação do *Tratado*, em 1739.

⁶⁷ *The most essential articles of our customary law are so interwoven with our constitution, that they are notorious, and so require no evidence to prove them.*

podem se modificar com o tempo ou com práticas distintas que produzem costumes distintos dos anteriores. Se assim fosse, o princípio de Hume perderia sua universalidade. Nesse sentido, tal aproximação é possível por meio do distanciamento anterior – isto é, da atuação do conceito na epistemologia – para que se estabeleça como princípio que se exerce tal uma *lex non scripta* da natureza humana.

Dessa maneira, o motivo da utilização preponderante do termo *costume* sobre *hábito* se clarifica: por ser um princípio, possui força de lei que extrapola a definição de *hábito*, ao mesmo tempo em que não deixa de ser *hábito* por atuar individualmente. A utilização do termo *costume* parece fortalecer a legitimidade desta disposição como um genuíno princípio da natureza humana.

1.4. Conclusão

Neste capítulo, apresentamos um estudo filosófico-conceitual do costume e/ou hábito. Evidenciamos a originalidade da apropriação humana deste conceito, quando comparada às definições dos dicionários e às abordagens sobre o costume e/ou hábito de dois predecessores filosóficos de Hume, a saber, John Locke e Joseph Butler.

No tocante à abordagem de Locke, a ausência de um exame mais sistemático do costume dificulta o trabalho de identificação de seus efeitos, pois o conceito é geralmente explicado por exemplos, e não por teorização, e está presente de maneira difusa em muitos momentos de sua obra. No que concerne à abordagem de Butler, a divisão de hábitos ativos e passivos apresenta concepção mais sistemática do conceito, quando comparado a Locke; no entanto, ao explicar o funcionamento desses hábitos, o bispo se limita também a exemplificá-los, o que demonstra que ele dá um passo a mais do que Locke, mas, ainda assim, não empreende, propriamente, uma análise sistemática do conceito – até porque sua discussão sobre o hábito não pretende elucidar propensões da natureza humana, mas sim, defender a religião.

Diferentemente de Locke e Butler, que se detêm em exemplificações dos efeitos do costume, Hume empreende um estudo sistemático do conceito, que descreve, classifica e explica sua atuação. O autor indica maneiras pelas quais é possível identificar produtos do costume que são fontes confiáveis de conhecimento sobre questões de fato e de ação, daqueles que não o são - a partir de uma divisão entre probabilidades filosóficas e não-filosóficas (T 1.3.12-13) - além de lançar mão de orientações sobre como lidar com produtos de inferências causais derivadas do costume (T 1.3.13). Alguns hábitos, para Hume, são irreversíveis e, diferentemente de Locke, que enfatiza a frequência dos resultados equivocados da atuação do costume, Hume salienta o aspecto positivo do conceito, ao estabelecê-lo como princípio da natureza humana.

A aplicação do costume na epistemologia pode ser considerada o aspecto mais original da apropriação humana deste conceito. No tocante às definições dos dicionários, esta originalidade fica clara: tanto *costume* quanto *hábito* são definidos como disposições que *adquirimos* por meio da prática ao longo do tempo, e não como um princípio inevitável que nos propicia o conhecimento sobre questões de fato, como Hume estabelece. No que concerne à abordagem de seus predecessores filosóficos, a originalidade de Hume também se clarifica: Locke e Butler admitem a atuação do costume na formação do caráter moral dos indivíduos, e não na formação de seu aparato cognitivo. Ainda que Locke reconheça a influência deste conceito na formação do conhecimento habitual, esta influência se restringe a este domínio do conhecimento em específico, e não se aplica aos mecanismos epistêmicos mais básicos da natureza humana – como na formação de ideias abstratas e de inferências causais. Já para Hume, o costume atua nestes mecanismos mais básicos, e é elemento crucial para a epistemologia. A própria aplicação do costume neste domínio leva-o a adquirir

características que não estão presentes na compreensão usual do costume, como é o caso de sua função de transferência e adequação e de seu estatuto de princípio da natureza (humana).

Passemos, portanto, ao exame atuação do costume nos mecanismos epistêmicos dos seres humanos.

2. APLICAÇÃO DO CONCEITO

Nosso objetivo neste capítulo será analisar a atuação do costume no livro I do *Tratado*, evidenciando a influência deste princípio na formação dos mecanismos epistêmicos básicos dos seres humanos, a saber: nas ideias abstratas ou gerais, nos raciocínios e crenças causais, nas regras gerais e na crença no mundo exterior. Com isso, será possível constatar como o costume é elemento crucial, tanto para a psicologia cognitiva desenvolvida por Hume, quanto para sua epistemologia, como ficará claro ao longo deste capítulo. Iniciemos, então, a análise da influência do costume nas ideias abstratas.

2.1. Ideias abstratas

A teoria humiana das ideias abstratas ou gerais dialoga com as teorias de John Locke e George Berkeley sobre o assunto, e parte da seguinte pergunta: as ideias abstratas “são concebidas pela mente como gerais ou particulares”? (T 1.1.7§1). Para responder a isso, Hume afirma, temos duas opções: ou i) a ideia abstrata representa todas as ideias particulares – por exemplo, a ideia de *homem* representa todas as formas e tamanhos possíveis dos homens – ou ii) a ideia abstrata não representa nenhuma ideia particular.

Segundo Hume, a opinião tradicional sobre este ponto é oferecida pela teoria de Locke⁶⁸, que acata a segunda opção acima mencionada. Como afirma Noonan, as ideias abstratas para Locke são produtos de “um processo que envolve a separação do que é, na existência real, inseparável, para produzir um esboço de ideia

⁶⁸ Segundo Norton (2001, p.432, n.1), a “opinião tradicional” a que Hume se refere também pode remontar à teoria de Pierre Gassendi sobre o assunto. Cf. GASSENDI, *Institutio Logica*, 1.4. The Netherlands: Van Gorcum, 1981.

indeterminada⁶⁹” (1999, p. 76). Dessa maneira, a representação, na mente, da ideia abstrata, não é a de nenhuma ideia particular, mas apenas das características comuns das ideias particulares que invocamos pela mesma ideia geral (EEH 3.3.7-8). Assim, a teoria lockiana estabelece que ideias abstratas são ficções da mente formadas quando passamos a considerar, por exemplo, a ideia de um homem, sem pensar em nenhum homem em particular.

George Berkeley (1685-1753) rejeita a teoria lockiana de que a ideia abstrata retém apenas o que é comum a todas as ideias particulares que abarca:

Eu posso considerar a mão, o olho, o nariz, cada um abstraído do resto do corpo. Mas então, qualquer mão ou olho que eu imaginar deve possuir uma forma e cor particular. Do mesmo modo, a ideia que eu formo, para mim mesmo, de homem, deve ser de um homem branco, ou preto, ou moreno, ou ereto, ou curvo, ou alto, ou baixo, ou de médio porte. Eu não posso, por nenhum esforço do pensamento, conceber a ideia abstrata acima descrita [que retém apenas o que é comum a todos os homens]⁷⁰ (BERKELEY, 2003, p.11).

Para Berkeley, uma ideia abstrata que não represente nenhuma ideia particular é uma impossibilidade lógica: uma ideia de homem que não possui nem cor, nem forma e nem tamanho particulares não existe.

Concordando com Berkeley, Hume também rejeita a posição lockiana, e acata a opção de que a ideia abstrata representa todas as ideias particulares. Ora, mas esta opção também possui uma aparente incoerência, já que admiti-la parece implicar em uma capacidade infinita da mente, o que não é o caso. No entanto, Hume demonstra que esta incoerência é equivocada, já que é impossível conceber uma ideia particular sem formar uma noção precisa de seus graus de quantidade ou qualidade. Além disso, evidencia que “muito embora a capacidade da mente não seja infinita, podemos formar

⁶⁹ No original: *a process which involves separating what is in real existence inseparable to produce a sketchy indeterminate idea*. Tradução nossa.

⁷⁰ No original: *I can consider the hand, the eye, the nose, each by itself abstracted from the rest of the body. But then whatever hand or eye I imagine, it must have some particular shape and colour. Likewise the idea of a man that I form to myself must be of a white, or a black, or a tawny, or a straight, or a crooked, a tall or a low, or a middle sized man. I cannot by any effort of thought conceive the abstract idea above described*. Tradução nossa.

de uma só vez uma noção de todos os graus possíveis de quantidade e qualidade, de uma maneira tal que, embora imperfeita, possa ao menos servir a todos os propósitos da reflexão e diálogo” (T 1.1.7§2).

Desse modo, Hume retoma – ainda que com algumas modificações – a solução de Berkeley para o problema, e afirma que as ideias abstratas são “individuais em si mesmas” (idem, §6), mesmo que sua representação possa se tornar geral. Os passos argumentativos do filósofo são os expostos a seguir. Visto que, ao conceber uma ideia na mente, essa ideia possui qualidade e quantidade determinadas, na ideia abstrata isso não é possível, pois a qualidade e quantidade determinadas se refeririam a uma ideia particular, e não geral. Toda ideia é cópia de uma impressão, que, por sua vez, possui graus determinados de qualidade e quantidade. Se a impressão possui esses graus determinados, então a ideia, sendo cópia da impressão, também deve possuí-los, necessariamente, e é por isso que “a imagem na mente [da ideia abstrata] é apenas a de um objeto particular, ainda que a apliquemos em nosso raciocínio exatamente como se ela fosse universal” (idem, §6).

A ideia abstrata, nesse sentido, se forma a partir da união “imperfeita” de todos os graus possíveis de qualidade e quantidade das ideias particulares. Frente a vários objetos semelhantes com os quais nos deparamos frequentemente, aplicamos o mesmo nome a todos eles, negligenciando quaisquer diferenças e considerando apenas as semelhanças. É, pois, nesse ponto que o costume passa a exercer sua função: considerando um conjunto de objetos que, relacionados por semelhança, são designados pelo mesmo termo geral, a menção desse termo faz a mente se reportar à ideia de um desses objetos que, por estar *costumeiramente* relacionada a outras ideias, leva a imaginação a conceber essa ideia “em todas as suas circunstâncias e proporções particulares” (idem, §7).

Dessa maneira, Hume afirma que “uma ideia particular torna-se geral quando se une a um termo geral – isto é, a um termo que, por uma *conjunção habitual*, relaciona-se com muitas outras ideias particulares, evocando-as prontamente na imaginação” (idem, §10). Nota-se que a conexão habitual que formamos entre uma ideia particular e outras a ela relacionadas – formando a ideia abstrata - é posterior ao processo da associação dessas ideias por semelhança. A associação das ideias semelhantes é, portanto, essencial para a conexão habitual acima descrita, pois é a partir das repetidas associações entre ideias semelhantes que a imaginação forma o hábito de concebê-las na mente quando evocamos seu termo geral. Além disso, a memória também possui papel essencial, pois sem ela as ideias não seriam guardadas na mente, o que impediria suas associações.

As ideias abstratas ocorrem na mente de maneira fácil e frequente, e se fazem presentes tanto em nossos pensamentos mais corriqueiros quanto nos mais elaborados. Em nossa conversação cotidiana o costume enquanto formador de ideia abstrata também está presente: quando se fala sobre o clima, pode-se conjecturar sobre o clima de hoje em particular, mas jamais poderíamos falar sobre o clima de hoje em particular se não tivéssemos nenhuma percepção anterior de “clima”. O mesmo vale para “hoje”: só sabemos que hoje é hoje porque tivemos percepção de “hojes” particulares. Ao abordar a importância desse hábito na conversação e na reflexão, Hume afirma que “nada é mais admirável que a rapidez com que a imaginação sugere suas ideias, apresentando-as no instante mesmo em que elas se tornam necessárias ou úteis” (idem, §15).

Em nosso ponto de vista, os raciocínios causais, que serão o objeto de investigação da próxima seção deste capítulo, só são possíveis porque temos ideias de percepções anteriores de dois objetos que se encontram numa conexão habitual. Ora, não seriam as ideias abstratas o “material” de que dispõe a mente para raciocinar

causalmente? Se somos capazes de inferir do fogo o calor, isso é porque temos uma ideia geral de fogo, após observarmos repetidas percepções do fogo que se assemelham, e após fazermos o percurso que o costume possibilita, que é o de evocar na mente as várias ideias particulares de fogo; o mesmo vale para o calor. Nesse sentido, o costume atua, não somente na formação do raciocínio causal propriamente dito, como veremos adiante, mas, antes disso, na produção da ideia que formamos do objeto, mesmo antes de considerá-lo um objeto que possui uma conexão causal com outro.

Se a ideia abstrata está presente em nossos pensamentos mais básicos, em quais circunstâncias as ideias particulares podem ser representadas como particulares – isto é, com quantidade e qualidade determinadas? Quando nos referimos a objetos particulares – como, por exemplo, ao caderno que percebemos neste momento – temos nossa atenção direcionada para o objeto em particular. Ao pensarmos sobre o mesmo caderno, horas mais tarde, a memória despertará a ideia do caderno que foi visto naquele momento, com as características específicas dele: isto seria a representação de uma ideia particular na mente. Mas só o fato de nomear o objeto já demonstra que só sabemos que este caderno é um caderno porque possuímos ideias de vários cadernos particulares e semelhantes do passado que, pelo costume, nos fizeram nomear este caderno como um caderno. Nomear uma ideia particular, nesse caso, pressupõe uma ideia geral anterior que permite evocar essa ideia presente como um caderno em particular. Nesse sentido, a ideia abstrata é formada por várias ideias particulares, mas uma vez formada uma ideia abstrata, passamos a nos referir a um objeto particular pressupondo uma ideia abstrata. Isso não significa que a mente só seja capaz de se remontar a uma ideia nomeando-a – não precisamos nomear algo que sentimos ou percebemos para sentir ou perceber este algo. Mas o ato de nomear uma ideia ou um objeto presente aos sentidos é possível porque temos ideias do passado semelhantes à

primeira e que nomeamos pelo mesmo termo geral. Assim, o costume possui a função de, frente a um agrupamento de percepções semelhantes, criar uma espécie de “pólo unificador” dessas percepções, possibilitando a referência potencial a todas as percepções particulares quando evocada uma palavra ou expressão geral.

Esse aspecto “potencial” de representação das ideias na mente pode ser considerado um facilitador desse processo, pois permite que a mente se reporte às ideias que servem àquela ocasião específica. A palavra “romance”, por exemplo, quando discutida em uma aula de literatura, faz evocar na mente uma ideia particular com um hábito que evoca outra ideia particular, e assim por diante. Mas o contexto faz despertar as ideias relacionadas a “romance” enquanto um gênero literário, e não enquanto um relacionamento amoroso - o que seria evocado numa ocasião distinta. Isso evidencia a função de adequação do costume, apresentada no capítulo 1 desta dissertação. Esta função permite uma abreviação do trabalho de examinar todas as ideias particulares relacionadas a um termo geral, de maneira que os termos que são “usualmente aplicados em uma extensão ora maior ora menor... suscitam seus *hábitos* próprios, mantendo assim a mente de prontidão para que *não se forme qualquer conclusão contrária a nenhuma das ideias comumente por eles compreendidas* (T 1.1.7§9, grifo nosso).

Nesse cenário, a ideia abstrata é um efeito do processo que a imaginação passa a realizar na mente, depois de repetidas percepções semelhantes que, pelo costume, passam a ser evocadas pelo mesmo termo. Por isso, a ideia abstrata é um efeito também do costume, e não somente da associação de ideias na imaginação⁷¹.

⁷¹ Segundo Hume, possuímos ideias complexas – compostas de duas ou mais ideias simples (T 1.1.1§2) - e impressões de reflexão – que seriam paixões, desejos ou aversões derivadas de ideias de outras impressões (que podem ser de sensação ou de reflexão) (T 1.1.2§1). Todas elas se associam por tipos de relações que podem ser incluídas nos princípios de associação por semelhança, contiguidade e causalidade. A ideia abstrata, entretanto, não pode ser formada somente a partir de associações de ideias: é a partir da associação por semelhança *juntamente com o costume* que essas ideias são formadas.

Dentre os vários exemplos de ideias abstratas que a mente é capaz de formar, salientemos um deles, que possui um estatuto de exatidão que permite o desenvolvimento das ciências mais exatas: os raciocínios demonstrativos. Visto que a abstração só é possível por meio do costume, seriam estes raciocínios influenciados, ainda que remotamente, pelo costume? Consideremos a proposição ‘ $1+1=2$ ’, em que nossos objetos de raciocínio são a unidade, a soma e o número. Ao pensar na ideia de unidade, a mente se remete a várias ideias semelhantes de objetos indivisíveis. O que é isso senão uma ideia abstrata, em que a unidade é o aspecto semelhante de várias percepções reunidas sob um termo geral? A soma e o número também seriam formados de maneira semelhante. Analisemos, então, o que Hume diz sobre o raciocínio demonstrativo.

Na terceira parte do livro I *Tratado*, Hume aborda a geometria em termos de uma *arte*: esta, apesar de “exceder tanto em universalidade e em exatidão os vagos julgamentos dos sentidos e imaginação, ainda não atinge uma precisão e exatidão” (T 1.3.1§4). A álgebra e aritmética, por outro lado, demonstram exatidão consideravelmente superior à geometria, permitindo determinar relações entre números “sem qualquer possibilidade de erro” (idem, §5).

No entanto, no último parágrafo da mesma seção, Hume sente a necessidade de fazer uma “segunda observação concernente a nossos raciocínios demonstrativos”:

É comum os matemáticos afirmarem que as ideias de que se ocupam possuem uma natureza tão refinada e espiritual que não podem ser concebidas pela imaginação, devendo antes ser compreendidas por uma visão pura e intelectual, acessível apenas às faculdades superiores da alma. Tal concepção perpassa quase todas as partes da filosofia, *sendo utilizada sobretudo para explicar nossas ideias abstratas* e para mostrar como podemos formar uma ideia de um triângulo, por exemplo, que não seja nem isósceles nem escaleno, e tampouco seja restrito a um comprimento ou proporção particular entre seus lados. [...] Para destruir este artifício, porém, basta-nos refletir acerca daquele princípio sobre o qual insistimos com tanta frequência: que todas as nossas ideias são copiadas de nossas impressões. *Dele podemos imediatamente concluir que, uma vez que todas as impressões são*

claras e precisas, as ideias, que são delas copiadas, devem ter essa mesma natureza, e só por uma falha de nossa parte poderiam conter algo tão absurdo e intrincado. (T 1.3.1§7, grifos nossos).

Neste trecho, notamos que os raciocínios demonstrativos, segundo Hume, derivam de mecanismos mentais da imaginação, e não de “faculdades superiores da alma”. Isso não diminui a exatidão dos mesmos, pois estes se fundamentam nos princípios permanentes, universais e inevitáveis da imaginação, analisados no capítulo 1. A preocupação de Hume nesse ponto é mostrar que os raciocínios demonstrativos não possuem um estatuto diferenciado de qualquer outro raciocínio ou crença humana: eles são abstrações formadas a partir da influência, ainda que remota, do costume.

Portanto, constatamos que o costume possui campo de atuação maior do que poderíamos supor numa primeira análise deste princípio, pois influencia as operações mais regulares da imaginação – como é o caso do raciocínio demonstrativo. Isso abre caminho para elucidar de que maneira Hume concebe a estrutura das faculdades mentais, e de que maneira estas faculdades não possuem uma distinção rígida entre si: sua distinção é, antes, de níveis, do que de natureza⁷². A capacidade de produzir raciocínios demonstrativos é derivada dos mecanismos mais regulares da imaginação – que constituem o entendimento – aliados à capacidade de fazer deduções – isto é, a razão. Portanto, a capacidade de produzir raciocínios demonstrativos deriva também da imaginação, ainda que atue de maneira mais regular do que outras faculdades imaginativas. Eles não possuem natureza diferenciada dos outros produtos imaginativos, apesar de se fundarem sobre as “propriedades mais gerais e estabelecidas da imaginação”, que rejeitam as “triviais sugestões da fantasia” (T 1.4.7§7). O costume, que influencia, tanto as propriedades mais gerais e estabelecidas da imaginação, quanto as sugestões triviais da fantasia, é um princípio da imaginação. Nesse sentido, os âmbitos em que atua são, também, imaginativos, o que endossa nossa opinião de que há

⁷² Esta distinção será analisada mais detalhadamente nas próximas seções deste capítulo.

uma distinção de níveis, e não de natureza, entre as faculdades mentais mais regulares e mais irregulares da natureza humana.

Para finalizar nossa análise sobre a teoria humiana das ideias abstratas, passemos ao que Hume denomina *distinção de razão*. Um exemplo disto é “a distinção entre figura e corpo figurado, ou entre movimento e corpo movido”. Tendo em vista a máxima humiana de que todas as ideias diferentes são separáveis, “se a figura for diferente do corpo, suas ideias deverão ser separáveis, bem como distinguíveis; se não for diferente, suas ideias não poderão ser nem separáveis nem distinguíveis”. Nesse cenário, o que é uma distinção de razão, “já que ela não implica nem diferença nem separação?” (T 1.1.7§17)

Para resolver esta dificuldade, Hume utiliza o seguinte exemplo: quando percebemos um globo de mármore branco, não somos capazes de distinguir a cor da forma deste objeto; “mas, observando, em seguida, um globo de mármore negro e um cubo de mármore branco, e comparando-os com nosso primeiro objeto, encontramos duas semelhanças separadas” (idem, §18) no que é, em realidade, inseparável – a saber, a cor e a forma do objeto. Com a prática, passamos a distinguir a cor da forma: sabemos que elas são uma só coisa, ou qualidades de um mesmo objeto; no entanto, a distinção de razão nos permite considerar a forma e a cor “sob diferentes aspectos, de acordo com as semelhanças de que são suscetíveis” (idem, §18).

É interessante notar que, ao fazermos uma distinção de razão, a ideia que formamos na mente é a do objeto como um todo – isto é, quando queremos considerar apenas a forma do globo de mármore branco, concebemos a ideia tanto de sua forma quanto de sua cor, “mas tacitamente dirigimos nossa atenção para sua semelhança com o globo de mármore negro”, o que nos leva a considerar apenas a forma do globo. A distinção de razão, nesse sentido, é formada por um tipo de reflexão. No entanto, como

mostra a experiência cotidiana, distinções de razão são prontamente evocadas na imaginação, sem a necessidade de raciocinarmos sobre ela. Isso ocorre por causa do costume e prática, de modo que o “costume nos torna, em grande medida, insensíveis” (T 1.1.7§18) à reflexão necessária para se formar uma distinção de razão.

Dessa maneira, podemos identificar a atuação do costume na teoria humiana das ideias abstratas nos seguintes aspectos: i) na formação das ideias abstratas; ii) no mecanismo que impede que termos gerais evoquem ideias particulares equivocadas e iii) na formação de distinções de razão.

2.2. Raciocínios e crenças causais

Em sua abordagem da causalidade⁷³, Hume pretende investigar qual a natureza e os princípios de que derivam a inferência que fazemos das causas aos efeitos (ou vice-versa), bem como da crença que depositamos nesta inferência (1.3.2§15) – que nos levam, não somente a inferir do fogo o calor, por exemplo, mas também a crer que, no futuro, o calor continuará sendo um efeito do fogo – e em que consiste nossa ideia de conexão necessária, que nos leva a considerar que a causa e o efeito estão necessariamente conectados (T 1.3.14§1).

Analisemos o que Hume afirma sobre o primeiro objeto de sua investigação, a respeito da inferência causal. O raciocínio causal admite dois ou mais objetos, em que a existência ou ação de um objeto foi precedida ou seguida pela existência ou ação de outro objeto, de modo que existe uma “ordem regular de contiguidade e sucessão em relação a eles” (T 1.3.6§2). A contiguidade e a prioridade temporal da causa em relação ao efeito “não são suficientes para nos fazer declarar que dois objetos são causa e

⁷³ A teoria humiana da causalidade é vastamente debatida pela tradição interpretativa, principalmente no que diz respeito ao conhecido problema da indução. No entanto, não entraremos na discussão dos problemas desta teoria, pois isso nos desviaria de nosso objetivo, que é evidenciar a maneira de influência do costume neste domínio.

efeito” (idem, §3), pois podemos perceber objetos que se sucedem uns aos outros sem considerá-los em uma relação causal. Nesse cenário, Hume descobre outra relação entre a causa e o efeito, a saber, a sua *conjunção constante* – isto é, a observação de que “objetos semelhantes têm se mostrado sempre em relações semelhantes de contiguidade e sucessão” (idem, §3). Tomemos o exemplo do fogo: depois de repetidas experiências em que o fogo é acompanhado pelo calor, o aparecimento do fogo naturalmente conduz o pensamento para o seu acompanhante *habitual*, que é o calor. Assim, se sentimos frio, nos aproximamos da lareira para nos aquecer; mas se estamos próximos de uma casa em chamas, nos afastamos para não nos queimar, pois concluímos que o calor é um efeito do fogo. A conjunção constante entre os objetos é, pois, a constatação de que eles se relacionam por contiguidade e sucessão em muitos casos.

Tendo descoberto as relações envolvidas na inferência causal, Hume constata que ela se funda na experiência, e não na razão:

O que nos faz *inferir* o efeito não é algo que a razão vê na causa... A mente sempre pode *conceber* que qualquer efeito se segue de uma causa e, aliás, que qualquer acontecimento se segue de outro; tudo que *concebemos* é possível, ao menos em um sentido metafísico; mas, sempre que há uma demonstração, o contrário é impossível, e implica contradição. Portanto, não há demonstração que prove uma conjunção entre causa e efeito (S §11).

É necessário, portanto, que tenhamos experiência de transições costumeiras do passado para sermos capazes de inferir o efeito de uma causa. A observação constante da regularidade destas transições permite que, frente à impressão de um objeto, sejamos capazes de evocar na mente a ideia de seu acompanhante habitual. A inferência causal, portanto, só é possível porque pressupomos uma uniformidade ou regularidade do curso da natureza. Esta pressuposição é o “princípio de que *os casos de que não tivemos experiência devem se assemelhar aos casos de que tivemos experiência*, e de que *o curso da natureza continua sempre uniformemente o mesmo*” (T 1.3.6§4).

Ao investigar em que se funda o princípio da uniformidade da natureza, Hume evidencia que este não pode ser derivado da razão, pois toda demonstração implica que o contrário seja falso, e, como podemos conceber que o curso da natureza pode mudar (S §14) – isto é, já que podemos conceber seu contrário – tal demonstração não é possível. Mais que isso, o princípio da uniformidade da natureza também não pode ser provado por argumentos prováveis, pois eles “baseiam-se na suposição de que existe essa conformidade entre o futuro e o passado, e, portanto, nunca poderiam provar essa mesma suposição” (idem, §14), pois isso constituiria um argumento circular.

Dessa maneira, Hume afirma que o princípio da uniformidade da natureza

é uma *questão de fato* e, se tiver de ser provada, só poderá sê-lo pela experiência. Mas nossa experiência do passado jamais pode provar nada quanto ao futuro, a não ser com base na suposição de que existe uma semelhança entre os dois. Este é um ponto, portanto, que não admite absolutamente nenhuma prova, e que damos por suposto sem nenhuma prova (S §14).

Tendo em vista que o princípio da uniformidade da natureza se forma a partir da repetição de percepções semelhantes, Hume conclui que “o guia da vida, portanto, não é a razão, mas o costume. Apenas este determina a mente, em todos os casos, a supor que o futuro é conforme ao passado. Por mais fácil que pareça esse passo, a razão nunca seria capaz de dá-lo, nem que levasse toda a eternidade” (idem, §16). Esta é, pois, a *função de transferência* do costume, analisada no capítulo 1. As inferências causais, dessa maneira, são de natureza imaginativa e derivam dos princípios do costume e experiência.

Passemos, agora, à análise da explicação humiana sobre a natureza e os princípios de que derivam a crença que depositamos na inferência causal. A crença causal, assim como os raciocínios causais, funda-se na pressuposição de que o futuro se assemelha ao passado. Para compreender apropriadamente o conceito de crença causal

para Hume, é necessário ter em mente sua concepção de *existência*, que apresentaremos brevemente no que se segue.

Tendo em vista a máxima humiana de que “todas as nossas ideias são copiadas de nossas impressões” (T 1.1.3§4), e que as ideias, por serem distintas, podem ser separáveis⁷⁴, a ideia de existência, em tese, derivaria de alguma impressão correspondente, e nós, em tese, seríamos capazes de identificar essa ideia separadamente. No entanto, Hume afirma que a ideia de existência não difere da ideia do objeto mesmo, e por isso, não é possível identificar a ideia de existência separadamente da ideia de objeto, o que nos leva a concluir que a ideia de existência não deriva de nenhuma impressão particular. Se “a ideia de existência não é nada diferente da ideia de um objeto” (T 1.3.7§2), o que nos leva a afirmar que alguns objetos existem e outros não? Somos capazes de conceber a ideia de Deus sem acreditar em sua existência, e esta ideia não se modifica se crermos ou não em sua existência.

Contudo, a simples concepção de uma ideia e a crença na sua existência são significativamente distintas. Como tal distinção não reside na diferença de suas ideias, “ela deve estar na *maneira* como a concebemos” (idem, §2). Desse modo, Hume define a crença como “uma ideia viva relacionada ou associada com uma impressão presente” (idem, §5). Quando temos a impressão de um objeto, a mente é transportada para as ideias que se relacionam de alguma forma a essa impressão, comunicando a força e vividez da impressão às ideias relacionadas. O costume é elemento crucial para a formação da crença:

Ora, como chamamos de *COSTUME* a tudo aquilo que procede de um repetição passada sem nenhum novo raciocínio e conclusão, podemos estabelecer como uma verdade certa que toda crença que se segue a uma impressão presente é derivada exclusivamente dessa origem.

⁷⁴ Esta é uma máxima humiana que estabelece que “todos os objetos diferentes são distinguíveis, e que todos os objetos distinguíveis são separáveis pelo pensamento e imaginação”. Inversamente, “todos os objetos separáveis são também distinguíveis, e todos os objetos distinguíveis são também diferentes” (T 1.1.7§3).

Quando estamos acostumados a ver duas impressões em conjunção, o aparecimento de uma nos leva imediatamente à ideia da outra (T 1.3.8§10).

Constatamos, pois, que “*a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza*” (T 1.4.1§8): ela se forma a partir da força e vividez de ideias; é, por isso, uma “maneira diferente de sentir” (*different feeling*) (T Apêndice §12). A força e vividez, por serem adquiridas pela observação de conjunções constantes, propiciam *estabilidade* à crença. O aspecto estável da crença nos permite depositar maior confiança em crenças mais fortes e vívidas do que em crenças em que esta força é menor. Apesar de Hume utilizar, em alguns momentos, as palavras *força*, *vividez* e *estabilidade* como sinônimos (T Apêndice §12), a noção de *estabilidade* parece diferir da força e vividez. Isso se clarifica quando Hume afirma que “qualquer quimera do cérebro” pode ser “tão viva e intensa quanto as inferências que antes honrávamos com o nome de conclusões acerta de questões de fato” (T 1.3.10§9) – ou seja, algumas ideias podem ser tão fortes e vívidas quanto as próprias crenças.

Como evidencia Loeb, a poesia, por exemplo, produz ideias tão fortes e vívidas quanto a crença, mas estas ideias não resultam em crença somente por serem fortes e vívidas (LOEB, 2002, p. 70). Sobre isto, Hume afirma que a poesia pode fazer com que nos entreguemos temporariamente a suas ficções; mas suas ideias são sentidas “de modo muito diferente das convicções permanentemente estabelecidas que se fundam na memória e no costume” (T 1.3.10§11). Nota-se que as ideias fortes e vívidas produzidas pela poesia não se formam pelo costume, e que somente as crenças fundadas no costume propiciam este “sentimento diferente” que nos leva a estabelecer convicções estáveis. Como salienta Silvio Chibeni, ao explicar a crença causal, Hume faz referência, não apenas “à estabilidade, ao lado da intensidade”, mas também

ênfatiza “a condição expressa de que o referido sentimento [crença] surja da conjunção regular de fenômenos” (CHIBENI, 2005, p. 12) que não se apresenta no caso do entusiasmo poético, por exemplo. A estabilidade de uma crença, portanto, depende do costume.

Ainda no que diz respeito à crença causal, Hume chama a atenção para o fato de que somos capazes de “obter o conhecimento de uma causa particular com base em apenas um experimento” (T 1.3.8§14), e não em repetidos casos. Nesses casos, o costume também atua, mas de uma maneira “*oblíqua e artificial*” (idem, §14):

Embora estejamos aqui supondo ter tido apenas uma experiência de um efeito particular, tivemos milhões para nos convencer do princípio de que *objetos semelhantes, em circunstâncias semelhantes, produzirão sempre efeitos semelhantes*. E como esse princípio foi estabelecido com base em um costume suficiente, ele confere evidência e firmeza a qualquer opinião a que possa se aplicar. A conexão de ideias não se torna habitual após uma única experiência; mas essa conexão está compreendida sob um outro princípio, que é habitual – o que nos traz de volta à nossa hipótese. Em todos os casos, transferimos nossa experiência a ocorrências de que não tivemos experiência, *expressa ou tacitamente, direta ou indiretamente* (idem, §14).

Este princípio habitual é uma derivação do princípio da uniformidade da natureza, como já vimos. É importante salientar que o conhecimento de uma causa particular baseado em apenas um caso deve ser feito criteriosamente, a fim de eliminar todas as circunstâncias supérfluas que nos possam levar a uma crença equivocada.

A atuação oblíqua do costume atua em outros âmbitos do aparato cognitivo humano, como veremos adiante⁷⁵, e se relaciona à maneira ubíqua de atuação deste princípio na psicologia cognitiva desenvolvida por Hume. Esta atuação ubíqua permite que os efeitos do costume em um domínio específico influenciem também outros domínios da natureza humana. Quando Hume se refere à atuação *indireta* do costume nestes outros domínios, ele denomina esta influência de *oblíqua*.

⁷⁵ Cf. págs. 66-68; 81-84 desta dissertação.

A explicação humiana sobre a inferência e crença causal abre caminho para sua explicação sobre a ideia de conexão necessária. Analisemos esta questão.

Tendo em vista a máxima de que toda ideia é cópia de uma impressão correspondente, Hume busca a impressão de que deriva a ideia de conexão necessária. Para isso, o filósofo considera “em que objetos comumente se supõe que existe necessidade; e como vejo que esta é sempre atribuída a causas e efeitos, dirijo meu olhar para dois objetos que supostamente mantêm tal relação entre si” (T 1.3.14§1). Frente a isto, Hume identifica as relações de contiguidade e antecedência da causa com relação ao efeito. A observação de casos isolados não propicia a descoberta de outra relação entre estes objetos e, por isso, é necessário considerar “vários casos de objetos semelhantes que existem sempre em relações semelhantes de contiguidade e sucessão” (idem, §1). Como já vimos anteriormente, a consideração de tais casos semelhantes leva-nos a descobrir a conjunção constante entre estes objetos, e, aqui, nos auxilia a compreender a ideia de conexão necessária.

A reflexão sobre os diversos casos semelhantes apenas repete os mesmos objetos e, por isso, não produz uma ideia nova que poderíamos identificar como sendo a ideia de conexão necessária. Contudo, ao levar adiante sua investigação, Hume constata que “a repetição não é igual em todos os aspectos, mas produz uma nova impressão e, desse modo, produz também a ideia que estou examinando”. Após uma repetição frequente desses casos, “quando um dos objetos aparece, o costume *determina* a mente a considerar aquele que usualmente o acompanha, e a considera-lo de um modo mais intenso em virtude de sua relação com o primeiro objeto” (idem, §1). Desse modo, a ideia de conexão necessária consiste nesta determinação da mente adquirida pelo costume. A força e vividez que o costume confere à ideia do acompanhante usual da

impressão presente nos leva a supor uma necessidade entre esta impressão e seu acompanhante habitual.

Assim, o costume propicia a regularidade das percepções e a crença nessa regularidade. Mais que isso, permite-nos formar a ideia de necessidade entre a causa e efeito, sem a qual a mente seria incapaz de observar e crer na regularidade de suas percepções.

Os raciocínios e crenças causais estão intimamente relacionados à *probabilidade*, que, como veremos, também é influenciada pelo costume. Para compreender apropriadamente a abordagem humiana sobre este assunto, é necessário ter em mente a distinção entre *conhecimento*, *prova* e *probabilidade*.

Conhecimento, para Hume, consiste na “certeza resultante da comparação de ideias”. Ele se funda em relações filosóficas⁷⁶ que “dependem inteiramente das ideias comparadas” (T 1.3.11§2). A *semelhança*, *contrariedade*, *qualidade* e *quantidade* são relações que permanecem invariáveis enquanto nossa ideia é a mesma, e, por isso, podemos identifica-las por meio da reflexão. Dessa maneira, podem ser objeto de conhecimento e certeza.

Já as relações de *contiguidade*, *identidade* e *causalidade* “podem se alterar por uma mera alteração de seus lugares, sem nenhuma mudança nos próprios objetos ou em suas ideias” (idem, §1)⁷⁷. No caso da causalidade, vimos que a descoberta de que um

⁷⁶ Hume distingue dois sentidos da palavra “relação”. O primeiro sentido é denominado “relações naturais”, e é usado “para designar a qualidade pela qual duas ideias são conectadas na imaginação, uma delas naturalmente introduzindo a outra” por meio dos princípios de associação de ideias (semelhança, contiguidade e causalidade). O segundo sentido é denominado “relações filosóficas”, e é usado “para designar a circunstância particular na qual, ainda que a união de duas ideias na fantasia seja meramente arbitrária, podemos considerar apropriado compará-las” (T 1.1.5§1). Este segundo sentido está presente somente na filosofia, e compreende as relações de *semelhança*, *identidade*, *contiguidade no tempo* e *espaço*, *quantidade*, *qualidade*, *contrariedade* e *causalidade* (idem, §3-10).

⁷⁷ Dentre estes três tipos de relação filosófica, a causalidade é a única que pode ser considerada um raciocínio, porque extrapola o que está imediatamente presente aos sentidos “para descobrir seja a existência real, seja as relações dos objetos” (T 1.3.2§2). A contiguidade e identidade só são raciocínios – e extrapolam o que está presente aos sentidos – na medida em que afetam ou são afetadas pela relação de causalidade (idem, §2).

objeto produz o outro se dá pela experiência, e não pela reflexão racional; nesse sentido, a primeira não proporciona *conhecimento*, mas sim, *probabilidade*. O conhecimento se baseia em demonstrações cujo contrário é inadmissível, e a causalidade, por se fundar na experiência, cujo contrário é concebível, não admite demonstração.

Segundo Hume, “há vários tipos de probabilidades de causas, mas todos derivam da mesma origem: *a associação de ideias a uma impressão presente*” (T 1.3.12§2). O filósofo diferencia probabilidades *filosóficas* e *não filosóficas*: as primeiras são admitidas e reconhecidas como “fundamentos válidos de crença e opinião” pelos filósofos (T 1.3.13§1); as últimas, apesar de derivadas dos mesmos princípios da natureza humana, “não tiveram a sorte de obter igual aprovação” (idem, §1). Como as probabilidades resultantes de inferências causais são as *filosóficas*, analisemos a influência do costume em sua formação.

Sobre a atuação do costume nas probabilidades filosóficas, Hume afirma:

Como o hábito que produz a associação nasce da conjunção frequente de objetos, ele deve atingir sua perfeição gradativamente, adquirindo mais força a cada caso observado [...] e é assim, a passos lentos, que nosso juízo chega a uma perfeita certeza. Antes de atingir tal grau de perfeição, porém, passa por diversos graus inferiores; e em todos eles deve ser considerado apenas uma suposição ou probabilidade. Portanto, a gradação que vai de probabilidades a provas é, em muitos casos, insensível; e a diferença entre esses tipos de evidência é mais facilmente percebida nos graus mais afastados que naqueles mais próximos ou contíguos (T 1.3.12§2).

Hume entende “por provas, os argumentos derivados da relação de causa e efeito, e que estão inteiramente livres de dúvidas e incerteza. Por probabilidade, a evidência que ainda se faz acompanhar de incerteza” (T 1.3.11§2). Dessa maneira, quanto maior o número de casos observados em que X causa Y, mais perfeito será o hábito e, conseqüentemente, mais forte será a crença. A repetição de casos semelhantes em que X causa Y faz com que, frente à impressão de X, concebamos a ideia de Y de maneira mais forte e vívida, sendo que a força e vividez de Y é propiciada pelo costume

de observar tais casos semelhantes. Quando este costume é contrariado pela observação de casos que não se assemelham, ele atribui menos força e vividez à ideia de Y, o que faz diminuir a crença de que X causa Y. Nesse sentido, a contrariedade de casos pode dissolver crenças, ao passo que a ausência de casos contrários pode tornar uma crença tão forte a ponto de a considerarmos uma *prova* – como é o caso da crença de que o sol nascerá amanhã (T 1.3.11§2).

Já que, uma vez formado, o costume atua imediatamente, sem dar tempo à reflexão, então probabilidades formadas pelo costume devem ser, conseqüentemente, imediatas e irrefletidas. Podemos dizer que, no caso das provas, o costume atua imediata e irrefletidamente, pois é perfeito e não admite casos contrários. No entanto, quando nos voltamos aos raciocínios prováveis que admitem casos contrários, “costumamos levar conscientemente em consideração a contrariedade dos acontecimentos passados; comparamos os diferentes lados da contrariedade, e pesamos com cuidado as experiências que temos de cada lado” (T 1.3.12§7). Nesse sentido, o raciocínio provável implica um tipo de reflexão que o costume não proporciona, por atuar irrefletidamente. Por isso, “essa espécie de raciocínio não surge *diretamente* do hábito, mas [novamente] apenas de maneira *obliqua*” (idem, §7).

Ao examinar esta questão, Hume observa, em primeiro lugar, que os raciocínios prováveis supõem que o futuro se assemelha ao passado e, como já vimos, esta suposição é o princípio de uniformidade da natureza, derivado do costume. Conseqüentemente, o “primeiro impulso da imaginação nessa espécie de raciocínio” provável é, pois, esta suposição costumeira (T 1.3.12§9). No entanto, ao examinar as experiências passadas e constatar que uma opinião é contrariada por casos opostos, o primeiro impulso da imaginação “fragmenta-se e se difunde por todas essas imagens, cada uma das quais recebe uma parcela igual daquela força e vividez derivada do

impulso” (idem, §10). Dessa maneira, frente a casos contrários, a mente faz um tipo de subtração, de modo que os casos mais numerosos terão mais força e vividez do que os casos opostos e menos numerosos.

É interessante notar que a reflexão envolvida no raciocínio provável é justamente a função de adequação do costume, que apresentamos no capítulo 1 dessa dissertação. Ainda que envolva um raciocínio “consciente” – para utilizar o termo de Hume –, este raciocínio segue a lógica da força e vividez que o costume atribui aos casos contrários, ou seja, o resultado desse raciocínio é justamente a opinião que possui maior força e vividez porque possui maior número de casos semelhantes.

Para finalizar nossa abordagem sobre a atuação do costume nos raciocínios e crenças causais, salientemos um importante aspecto da maneira da influência deste princípio na formação de probabilidades, que também se estende a outros âmbitos do aparato cognitivo humano: sua influência enquanto o “primeiro impulso da imaginação” e sua atuação oblíqua, resultante deste primeiro impulso. Isso se relaciona ao fato de a imaginação, quando envolvida em uma cadeia de pensamentos, tender a continuar nesta mesma cadeia, “e, como uma galera posta em movimento pelos remos, segue seu curso sem qualquer novo impulso” (T 1.4.2§22). O primeiro impulso é o que efetivamente dá à galera o movimento, e os efeitos deste impulso influenciam toda sua trajetória. Nesse sentido, o primeiro impulso da imaginação – tanto no caso da formação de crença a partir de uma única experiência quanto no caso da produção de probabilidades – é o princípio da uniformidade da natureza adquirido pelo costume.

Dessa maneira, constatamos que o costume influencia os seguintes aspectos do domínio da causalidade: i) formação de inferências causais; ii) formação de crenças causais; iii) formação da ideia de conexão necessária; iv) formação de probabilidades filosóficas. Nota-se que, em todos estes âmbitos, a imaginação é levada a pressupor o

princípio de uniformidade da natureza, também adquirido pelo costume. Assim, podemos identificar um primeiro nível de influência do costume, presente neste princípio de uniformidade, sobre o qual observamos os outros níveis de influência do costume, enumerados acima.

2.3. Regras gerais

A discussão de Hume sobre as *regras gerais* está presente, não somente na epistemologia do *Tratado*, mas também nas teorias das paixões, moral e política desenvolvidas nesta obra⁷⁸, o que sugere a importância destas regras no pensamento humiano como um todo. Podemos identificar dois tipos ou níveis de regras gerais. O primeiro tipo é uma tendência à generalização irrefletida, ou, como coloca Thomas Hearn, uma propensão imaginativa a estender o escopo do julgamento sobre um conjunto de circunstâncias para outro conjunto de circunstâncias semelhantes, mas não idênticas (HEARN, 1970, p.405-406). O segundo tipo é uma correção reflexiva das generalizações formadas pelo primeiro tipo de regras gerais, que atua como um elemento moderador da força e vividez destas generalizações.

Há, na tradição interpretativa, debates sobre se esta distinção marca uma separação rígida entre generalizações irrefletidas e descuidadas derivadas da imaginação e generalizações deliberadas e cuidadosas derivadas do entendimento⁷⁹. Nossa análise sobre a influência do costume na formação das regras gerais nos leva a *não* admitir esta separação rígida.

⁷⁸ Sobre a atuação das regras gerais na teoria das paixões, cf. T 2.1.6§8-9; T 2.1.9§13; T 2.2.8§5; na teoria moral e política, cf. T 3.2.2.§24; T 3.2.9§3; T 3.2.12§7; T 3.3.1§20.

⁷⁹ Thomas Hearn defende que os dois tipos de regras gerais marcam uma oposição entre a imaginação (que produz generalizações irrefletidas) e o juízo (que reflete sobre as generalizações irrefletidas), de modo que apenas o segundo tipo de regras são confiáveis, e as primeiras são sempre fonte de erro (1970, p.407). Para Michael Gill, no entanto, regras gerais de primeiro tipo nem sempre são fonte de erro (1996, p.36; notas 46 e 48), o que o leva a não admitir uma separação rígida como faz Hearn. Walter Brand (1992, p.68) e Kathleen Wallace (2002, p.84) também não admitem esta separação rígida.

O primeiro aspecto que endossa a não admissão desta separação rígida é o fato de Hume identificar estes dois tipos de regras gerais como sendo uma mesma tendência, a saber, a tendência de ir além do que está imediatamente presente e de suplementar o imediatamente presente com uma ideia ou dispositivo desta própria tendência, como salienta Wallace (2002, p.84). O segundo aspecto que endossa nossa posição é justamente o fato de o costume influenciar na formação destes dois tipos de regras.

Passemos, pois, à análise da atuação do costume nas regras gerais. Apesar de Hume não utilizar palavras diferentes para se referir a cada tipo destas regras, chamaremos o primeiro tipo de “generalizações”, e o segundo, de “regras corretivas”, para evitar equívocos de linguagem que possam comprometer a compreensão apropriada de nossa análise.

As “generalizações” se formam a partir da experiência repetida de percepções semelhantes e/ou constantes, que nos levam a esperar que, no futuro, tais percepções se assemelharão e/ou continuarão constantes. Elas são, comumente, fonte de equívocos, levando a generalizações que não condizem com a experiência mesma, já que as regras gerais extrapolam os próprios princípios que as formam, “mesmo contra a observação e experiência presente” (T 1.3.13§8). Como afirma Gill, este tipo de regras gerais é como uma tendência associativa à *supergeneralização* (GILL, 1996, p.35). O preconceito⁸⁰ é um exemplo desta tendência:

Os *irlandeses* não podem ter espiritualidade, os *franceses* não podem ter consistência; por isso, ainda que a conversa de um irlandês seja claramente muito agradável, e a de um francês bastante judiciosa, é tal nosso preconceito contra eles que dizemos, contra todo bom senso e razão, que o primeiro tem que ser estúpido e o segundo leviano (T 1.3.13§7).

⁸⁰ O termo *preconceito*, na época de Hume, não era tão pejorativo quanto nos dias atuais, e significava um pré-julgamento ou um julgamento feito sem reflexão devida (NORTON, 2001, p. 464, n.7).

Depois de algumas experiências de irlandeses sem espiritualidade e franceses sem consistência, a imaginação é levada a generalizar e a considerar todos os irlandeses estúpidos e todos os franceses levianos.

É possível identificar aspectos similares entre o processo de formação do raciocínio causal e das generalizações: ambos extrapolam a experiência presente e podem produzir crenças. Tais similaridades se devem ao fato de ambos os mecanismos serem adquiridos pelo costume, que, como já vimos, possui a função de transferir para o futuro “a mesma sequência de objetos a que nos acostumamos” a observar no passado (T 1.3.12§9) e é capaz de produzir crenças por meio da atribuição de força e vividez a ideias costumeiras. No entanto, o raciocínio causal se diferencia da generalização na medida em que o primeiro envolve relações de contiguidade, sucessão e conjunção constante; a segunda, por sua vez, não apresenta tais relações, e se funda na semelhança de percepções, de maneira que, depois da observação frequente de que X causa Y, por exemplo, quando nos deparamos com X* (que é semelhante, mas não idêntico a X), formamos a expectativa de que X* produzirá Y ou algo semelhante a Y, como salienta Lyons (2001, p.252). Este processo nos leva a “desenvolver hábitos associativos que alimentam sentimentos a uma extensão que eles, eventualmente, superam suas causas originais⁸¹” (GILL, 1996, p.35).

No entanto, Hume explica generalizações também em termos de causalidade, o que clarifica a diferença e a relação entre estes dois mecanismos e elucida o motivo pelo qual generalizações são comumente equivocadas. O filósofo afirma que “quando aparece um objeto semelhante a uma causa quanto a circunstâncias muito consideráveis, a imaginação naturalmente nos leva a uma concepção vívida do efeito habitual, embora

⁸¹ No original: *develop associative habits that nourish sentiments to such an extent that they eventually outgrow their original causes*. Tradução nossa.

o objeto seja diferente da causa quanto às circunstâncias mais importantes e eficazes” (T 1.3.13§12).

Para compreender este ponto, imaginemos um objeto X, cuja causa é Y. A causa Y é costumeiramente acompanhada por Z e W, que são circunstâncias que não causam X. Nesse cenário, quando nos deparamos com as circunstâncias Z e W, a imaginação nos leva a uma concepção vívida de X, como se Z e W fossem causas de X, mesmo que Y, que é sua causa verdadeira, não esteja presente. Dessa maneira, as generalizações nos levam a tomar circunstâncias contingentes como causas eficazes. Para exemplificar, consideremos um time de futebol que perdeu diversas partidas e, após um treinamento mais intenso, alcançou algumas vitórias. Em todas as partidas que este time venceu, um torcedor usava um amuleto, e em todas as partidas em que o time perdeu, o torcedor não usava o amuleto. Frente a isso, o torcedor passa a crer que a causa da vitória de seu time é o fato de ele usar o amuleto, e não o fato de o time ter sido mais bem treinado para as partidas que venceu. Nesse sentido, algumas generalizações podem ser tomadas como inferências causais equivocadas que podem formar crenças equivocadas.

As generalizações são um tipo de probabilidade *não filosófica*⁸², que não são reconhecidas como “fundamentos válidos de crença e opinião” pelos filósofos (T

⁸² Hume apresenta outros tipos de probabilidade não-filosófica. São elas: i) *argumentos* fundados sobre alguma lembrança serão “mais ou menos convincente[s], conforme o fato seja recente ou remoto” (T 1.3.13§1). Este tipo de probabilidade não é aceito pelos filósofos como confiável, pois, “se assim o fosse, um argumento deveria ter hoje uma força diferente da que terá daqui a um mês” (idem§1); ii) uma *experiência* recente nos afeta mais do que uma experiência apagada da memória, de modo que um bêbado, por exemplo, que “viu seu companheiro morrer por excesso de bebida fica durante algum tempo abalado com o ocorrido, temendo que um acidente semelhante lhe aconteça; mas como a memória do acidente gradualmente se deteriora, sua segurança anterior retorna, e o perigo parece menos certo e real” (idem, §2); iii) a inferência imediata a partir de um objeto possui maior força e vividez do que “quando a imaginação é conduzida por uma longa cadeia de argumentos conectados” (idem, §3) para formar uma inferência causal. Reconhecemos que o costume influencia estes tipos de probabilidades não-filosóficas, por meio da transição de força e vividez a percepções. Entretanto, não analisaremos a atuação do costume nestas probabilidades, pois nosso foco é o exame da influência deste princípio nos mecanismos que propiciam o conhecimento confiável sobre questões de fato. Nesse sentido, optamos por analisar a influência do costume somente nas regras gerais, pois, como veremos adiante, as generalizações (isto é, o primeiro tipo de regras gerais), apesar de serem probabilidades não-filosóficas, são corrigidas por outro

1.3.13§1), apesar de serem derivadas dos mesmos princípios de que deriva a probabilidade filosófica – a saber, a experiência e o costume. No entanto, isso não diminui a influência das generalizações na vida cotidiana dos seres humanos, principalmente no que diz respeito à educação⁸³, já que “tão profundas são as raízes criadas por todas essas opiniões e noções das coisas a que nos acostumamos desde a infância, que nos é quase impossível erradicá-las, mesmo com todos os poderes da razão e da experiência” (T 1.3.9§17).

Passemos agora às regras gerais de segundo tipo, que denominamos “regras corretivas”. Elas são formadas quando refletimos sobre as generalizações:

quando passamos em revista esse ato da mente [generalização] e o comparamos às operações mais gerais e autênticas do entendimento, descobrimos que ele possui uma natureza irregular e que destrói os princípios mais bem estabelecidos do raciocínio, razão pela qual o rejeitamos. Essa é uma segunda influência das regras gerais, e implica a condenação da primeira. (idem §12).

Desse modo, regras corretivas “regulam” generalizações. Nesse sentido, podemos dizer que regras corretivas são um tipo de probabilidade filosófica, produzida a partir da reflexão sobre probabilidades não-filosóficas.

É importante notar que nem sempre as regras corretivas são capazes de destruir inteiramente a força das generalizações, pois, por serem reflexivas, elas nem sempre possuem a força e vividez de uma generalização. Isto fica claro no exemplo do homem na gaiola de ferro:

Para ilustrar esse tema por meio de um exemplo familiar,⁸⁴ consideremos o caso de um homem que se encontra dentro de uma

tipo de regras gerais (isto é, as regras corretivas) e propiciam algum conhecimento confiável sobre questões de fato.

⁸³ A educação é, para Hume, um domínio de forte influência sobre os seres humanos, pois inculca opiniões costumeiras que, frequentemente, são mais fortes do que opiniões formadas pela experiência aliada ao raciocínio causal (idem, §19). Ademais, educação é habituação. No entanto, como salienta Chibeni, a educação é, para Hume, uma causa *artificial* de crença; nesse sentido, as crenças decorrentes da educação podem ser contrárias a crenças causais formadas pela experiência aliada ao raciocínio causal, e, por isso, podem levar ao erro (CHIBENI, 2005, p. 9).

⁸⁴ Este exemplo está presente na *Apologia de Raymond Sebond* de Montaigne (Montaigne, *Ensaio*, II, XII, 449. São Paulo: Martins Fontes, 2002) e é, posteriormente, modificado por Pascal (Pascal,

gaiola de ferro pendente de uma alta torre. Ao olhar para o precipício embaixo dele, esse homem não pode se impedir de tremer, embora saiba que está perfeitamente seguro e que não cairá, pois tem experiência de que o ferro que o sustenta é sólido e as ideias da queda, dos ferimentos e da morte derivam somente do costume e da experiência. O mesmo costume ultrapassa os casos de que se origina e a que corresponde perfeitamente; e influencia as ideias de objetos que são semelhantes em alguns aspectos, mas que não se enquadram precisamente na mesma regra. As circunstâncias da altura e da queda têm tal impacto sobre esse homem que sua influência não pode ser destruída pelas circunstâncias contrárias da sustentação e da solidez, que entretanto deveriam dar a ele uma perfeita segurança (idem, §10).

Nesse caso, a associação costumeira da sustentação e solidez não é mais forte do que a associação costumeira da queda e morte, mesmo que esta última associação não se enquadre precisamente às circunstâncias e não seja inteiramente semelhante a casos em que a queda e morte são realmente um risco. O homem na jaula sabe que está seguro, mas não deixa de sentir medo. Aqui, as regras gerais corretivas moderam a força desta generalização. No entanto, a prática constante das regras corretivas pode formar o costume de refletir sobre generalizações, o que facilita esta reflexão, podendo torná-la até mesmo insensível a nós. Nesse sentido, depois de numerosas experiências em uma gaiola de ferro no alto de uma torre, o medo do indivíduo gradualmente diminui. Saul Traiger reconhece a importância do costume na atuação de regras corretivas: no exemplo do homem na gaiola de ferro, “a experiência do terror ou medo é corrigida pelo costume⁸⁵” (TRAIGER, 2005, p.113).

A prática frequente das regras corretivas, portanto, pode propiciar a completa dissolução de generalizações. Utilizando o exemplo de Hume: um indivíduo forma a opinião de que irlandeses são sempre estúpidos e franceses são sempre levianos e, por meio das regras corretivas, dissolve esta opinião. Em outra situação de sua vida, este indivíduo forma outra opinião – por exemplo, de que todos os muçulmanos são

Pensamentos, 44 - classificação Lafuma. São Paulo: Nova Cultural, 2005). Malebranche possui uma explicação para o mesmo fenômeno na *Busca da Verdade* (Malebranche, *Recherche de la Verité*, II,I,V,II. Paris: Ernest Flammarion, 1935).

⁸⁵ No original: *the experience of terror or fear is itself corrected by custom*. Tradução nossa.

fundamentalistas – que é também dissolvida por regras corretivas. Nesta situação, o indivíduo terá mais facilidade em cessar a generalização formada, porque já teve experiência de um caso semelhante no passado. À medida que situações semelhantes a estas se repetem, as regras corretivas são utilizadas de maneira mais fácil e imediata, o que pode tornar este processo insensível ao indivíduo, que, por isso, deixa de formar pré-juízos semelhantes a estes.

A influência do costume nas regras corretivas não se limita ao âmbito acima apresentado; como salienta Hearn, elas são também produtos do costume (HEARN, 1970, p.411-413). Regras corretivas são formadas a partir da reflexão sobre a natureza de nossas atividades e operações mentais, que são identificadas pela experiência e observação. O estabelecimento de tais regras pressupõe que as atividades e operações mentais continuarão regulares, de modo que seus efeitos do passado se assemelharão aos do futuro. Esta pressuposição é justamente o princípio da uniformidade da natureza, que, como vimos, é adquirido pelo costume. Nesse sentido, regras corretivas também são formadas pelo costume.

Isso fica claro quando analisamos a seção a respeito das “regras para se julgar sobre causas e efeitos” (T 1.3.15). Aqui, Hume estabelece “regras gerais” por meio das quais podemos averiguar se nossas inferências causais estão corretas ou se foram formadas equivocadamente por uma generalização irrefletida, que tomou uma circunstância contingente como a causa eficaz. Tais regras se formam, segundo Hume, “segundo a natureza de nosso entendimento, e conforme nossa experiência da operação deste nos juízos que formamos acerca dos objetos” (T 1.3.13§12). Nesse sentido, é por meio da observação do processo de inferência causal (e de suas imperfeições) e por meio da pressuposição de que esse processo continuará atuando semelhantemente no

futuro que Hume é capaz de estabelecer regras para corrigir as imperfeições do processo.

Nesse cenário, constatamos que o costume é responsável pela formação de generalizações – adquiridas pela repetição – além de ser responsável pela formação de regras gerais corretivas – adquiridas pela reflexão sobre os mecanismos da natureza humana aliada à pressuposição de que estes mecanismos são regulares e se comportarão de maneira semelhante no futuro. Em nosso ponto de vista, isso impede que haja uma separação rígida entre regras gerais irrefletidas derivadas da imaginação e regras gerais refletidas derivadas do entendimento: sendo ambas influenciadas pelo costume, elas não são qualitativamente distintas; sua distinção não é de natureza, mas de níveis de influência do costume.

Esta distinção de níveis é sugerida pela afirmação de Hume de que a utilização de regras corretivas ou generalizações depende da “disposição e o caráter da pessoa”: os “homens sábios” (*wise men*) geralmente se conduzem pelas primeiras, e o “vulgo” (*vulgar*), pelas segundas (T 1.3.13§12).

Os “homens sábios” refletem sobre suas generalizações porque têm conhecimento de que seus mecanismos mentais são imperfeitos e podem levar a equívocos e porque pressupõem que estes mecanismos continuarão se comportando de maneira semelhante no futuro. Assim, refletem sobre os casos que fortalecem a generalização que formaram e sobre os casos que contrariam esta generalização, formando uma probabilidade: se esta for alta, a crença na generalização será mais forte; se for baixa, a crença na generalização formada será dissolvida ou enfraquecida pela regra corretiva. Por isso, em nosso ponto de vista, “homens sábios” atuam tendo em vista a pressuposição costumeira de que o futuro se assemelha ao passado aliada ao uso

costumeiro de regras corretivas – ou seja, atuam a partir de dois níveis de influência do costume.

O “vulgo”, por sua vez, não reflete sobre suas generalizações, mas suas próprias generalizações irrefletidas acabam por depender também da probabilidade, já que a crença é forte ou fraca dependendo do número de casos semelhantes ou contrários a ela. Nesse sentido, ainda que o vulgo mantenha a crença de que “os *irlandeses* não podem ter espiritualidade” e que “os *franceses* não podem ter consistência” (T 1.3.13§7), certamente esta crença não é tão forte quanto a convicção de que o fogo queima – por causa dos inúmeros casos que reforçam esta convicção e da inexistência de casos contrários que a enfraqueceriam – e pode ser dissolvida pela experiência repetida de irlandeses espirituosos e franceses consistentes, sem a necessidade de reflexão sobre o assunto. Por isso, em nossa opinião, o “vulgo” atua tendo em vista somente a pressuposição costumeira de que o futuro se assemelha ao passado, sem o uso costumeiro de regras corretivas, como é o caso dos “homens sábios” – ou seja, atua a partir de um nível de influência do costume. Ainda assim, o “vulgo” pode chegar aos mesmos resultados dos “homens sábios”⁸⁶.

Como afirma Lyons, Hume parece sugerir que as regras para julgar sobre causas e efeitos – que são corretivas – desempenhariam sua função mesmo que elas não fossem estabelecidas “conscientemente” (2001, p.257) por meio de regras reflexivas. Ao discorrer sobre este conjunto de regras, Hume afirma que

talvez sequer ela fosse muito necessária, pois poderia ter sido suprida pelos princípios naturais de nosso entendimento. Nossas sumidades escolásticas e nossos lógicos não mostram, em seus raciocínios habilidosos, tanta superioridade em relação ao mero vulgo que passássemos a querer imitá-los, apresentando um longo sistema de regras e preceitos para a direção de nosso juízo filosófico (T 1.3.15§11).

⁸⁶ Lorne Falkenstein defende um ponto de vista semelhante ao nosso (FALKENSTEIN, 1997, p.35-36; 47-49).

Ora, se o “vulgo” é capaz de chegar aos mesmos resultados que os “homens sábios” sem o uso de regras corretivas, estas regras parecem perder sua utilidade; entretanto, este não é o caso. O “vulgo” pode ser capaz de dissolver generalizações equivocadas do cotidiano sem regras corretivas; mas a filosofia e a ciência não podem confiar inteiramente na mera generalização. O estabelecimento de procedimentos por meio dos quais examinamos a confiabilidade de certas crenças é fundamental para a ciência da natureza humana desenvolvida por Hume. Tais procedimentos evidenciam o aspecto *normativo* da epistemologia humiana, que estabelece como devemos proceder em raciocínios para não cairmos em opiniões equivocadas. Analisaremos a normatividade da epistemologia humiana no próximo capítulo.

Assim, a influência do costume na formação das regras gerais ocorre nos seguintes âmbitos: i) na formação de “generalizações”; ii) na formação de “regras corretivas”; iii) na capacidade de tornar a prática de regras corretivas fácil e imediata.

2.4. Crença no mundo exterior

Ao introduzir o tema da crença no mundo exterior, Hume não pretende responder a pergunta sobre a existência ou não de objetos exteriores, já que ela extrapola o escopo da investigação humana, porque ultrapassa a experiência. Por isso, Hume investiga “*que causas nos induzem a crer na existência dos corpos*” (T 1.4.2§1), e esta investigação parte das seguintes questões: “por que atribuímos uma existência CONTÍNUA aos objetos, mesmo quando não estão presentes aos sentidos? e por que supomos que possuem uma existência DISTINTA da mente e da percepção?” (idem, §2).

A existência *contínua* diz respeito ao fato de a mente humana pressupor que os objetos continuam a existir, mesmo quando não estão sendo percebidos. Quando

observamos a lua e fechamos os olhos por um momento, não possuímos a percepção da lua naquele momento; mas quando novamente abrimos os olhos, percebemo-la sem alteração. A existência *distinta* se refere ao fato de a mente pressupor que os objetos são independentes da percepção que os apreende, ou seja, que eles são *exteriores* e distintos da mente. É possível notar a íntima relação entre a continuidade e a distinção dos objetos, visto que, para Hume, se consideramos que eles continuam a existir mesmo sem serem percebidos, eles necessariamente devem ser considerados distintos da mente que os percebe (idem, §2).

A reflexão de Hume se faz no nível das percepções que possuímos, e nesse sentido, o filósofo busca explicações nos mecanismos da mente que nos levam a crer na existência contínua e distinta dos objetos. Assim, ele começa por investigar de onde deriva essa opinião: dos sentidos, da razão ou da imaginação?

Os sentidos são incapazes de dar origem à noção da existência *contínua* dos objetos que lhe aparecem, pois isso seria supor que eles “continuam a operar, mesmo após terem cessado qualquer tipo de operação” (idem, §3). Isso porque os sentidos apreendem somente as impressões presentes, e estas impressões se mostram aos sentidos como descontínuas, não sugerindo nada além dessa descontinuidade. Os sentidos são igualmente incapazes de dar origem à noção de existência *distinta* ou exterior à mente das impressões que percebem, “pois tudo que eles nos transmitem é uma percepção singular, e jamais nos dão a menor indicação de algo além dela”. Nesse sentido, “quando a mente dirige sua visão para além daquilo que lhe aparece imediatamente, suas conclusões jamais podem ser levadas à conta dos sentidos” (idem, §4).

Ao investigar se a razão é a faculdade responsável pela crença na existência contínua e distinta dos corpos, Hume introduz um ponto relevante de sua argumentação:

a diferença entre a posição filosófica e a posição do “vulgo”. É fato que, no que diz respeito à questão aqui discutida, não importa o quanto os filósofos se esforcem por dar uma resposta satisfatória sobre seu funcionamento baseada em teorias que extrapolam o nível da percepção, pois nós continuaremos apreendendo percepções da mesma maneira. Em outras palavras, não é possível tentarmos explicar esses mecanismos com argumentos filosóficos, pois o vulgo não chega à opinião da existência contínua e distinta dos objetos por causa desses argumentos. Além disso, a teoria de Hume diz respeito à investigação dos princípios da natureza humana e à maneira pela qual os homens naturalmente percebem e refletem sobre suas ideias. O filósofo frequentemente dispõe de experimentos mentais para demonstrar sua opinião, e, por isso, a opinião do vulgo deve ser considerada tanto quanto a opinião filosófica. E é nesse sentido que a razão não pode produzir a crença na existência contínua e distinta dos objetos:

Por mais convincentes que sejam os argumentos que os filósofos imaginam poder produzir para estabelecer a crença nos objetos independentes da mente, é óbvio que tais argumentos são conhecidos por muito poucas pessoas, e que não é por meio deles que crianças, camponeses e a maior parte da humanidade são induzidos a atribuir objetos a algumas impressões, e negá-los a outras (T 1.4.2§14).

Portanto, a crença na existência contínua e distinta dos corpos, “por ser inteiramente irracional, tem que proceder de uma outra faculdade que não o entendimento” (idem, §14).

Dessa maneira, a convicção na existência contínua e distinta dos objetos só pode ser atribuída à *imaginação*. Já que todas as impressões são “existências internas e percíveis, e aparecem como tais” (1.4.2§15), a crença na sua existência contínua e distinta surge da concorrência de algumas qualidades dessas impressões com as da imaginação. Entretanto, não atribuímos existência contínua e distinta a todas as percepções que possuímos, como é o caso da dor e do prazer provenientes da aplicação de objetos exteriores ao nosso corpo – por exemplo, “quando uma lâmina corta nossa

carne” (T 1.4.2§12)⁸⁷. Nesse sentido, Hume passa a investigar as qualidades *peculiares* das impressões às quais atribuímos existência contínua e distinta, que se distinguem das qualidades das impressões às quais não atribuímos tal existência.

Hume rejeita a opinião, defendida por Locke (EEH 4.11.5), de que atribuímos existência contínua e distinta a percepções que nos aparecem contra a nossa vontade ou que possuem força e vividez superiores: há dores e afeições que nos afetam involuntariamente, e já foi admitido que a mente não atribui existência contínua e distinta a elas. Frente a isso, Hume propõe que os objetos aos quais atribuímos tal existência possui *coerência* em suas transformações:

quando retorno a meu aposento após dele me ausentar por uma hora, não encontro o fogo de minha lareira na mesma situação em que o deixara; mas, afinal, estou *acostumado* a ver, em outros exemplos, uma alteração semelhante produzir-se em um intervalo de tempo semelhante, esteja eu presente ou ausente, próximo ou distante (T 1.4.2 §19, grifo nosso).

Assim, somos capazes de considerar o mundo como real, duradouro e existente, mesmo quando não percebemos seus objetos. O costume é responsável pela coerência das mudanças que percebemos nos objetos, e, por isso, é elemento crucial para a crença na existência do mundo exterior.

É interessante notar que, segundo Hume, a coerência *não* é um raciocínio causal, apesar de aparentemente sê-lo. Nesse sentido, a influência do costume na formação da qualidade de coerência não ocorre diretamente, como é o caso dos raciocínios causais, mas sim, “de maneira indireta e oblíqua” (T 1.4.2§21). A atuação oblíqua do costume na formação da coerência é objeto de debates na tradição interpretativa, pois não há um consenso sobre o modo pelo qual a coerência é formada e leva à crença no mundo exterior. Para Paul Gombert, a coerência é um tipo de

⁸⁷ Hume diferencia as impressões em três grupos: 1) as de figura, solidez, massa e movimento dos corpos; 2) as de cores, sabores, odores, sons, calor e frio, e 3) as de prazer e dor. Tanto o vulgo quanto os filósofos admitem a existência contínua e distinta de 1; somente o vulgo admite a existência contínua e distinta de 2 e o vulgo e os filósofos rejeitam a existência contínua e distinta de 3 (T 1.4.2§12).

raciocínio causal (GOMBERG, 1976, p.699). Isso faz sentido se examinamos a maneira pela qual a coerência leva à crença na identidade dos corpos: depois de repetidas experiências em que observamos o fogo da lareira, deixamos de percebê-lo, e voltamos a percebê-lo, observamos a conjunção entre a situação do fogo antes e depois da interrupção de sua percepção, e concluímos que, no futuro, o fogo da lareira se modificará de maneira semelhante.

Apesar de ser possível explicar a coerência em termos de causalidade, não podemos desconsiderar a afirmação de Hume de que a coerência *não* é um tipo de raciocínio causal. Se explicarmos a coerência em termos de causalidade, somos levados a admitir que Hume foi insincero em sua explicação, como salienta Ira Schnall (2004, p.38). Por isso, Schnall busca demonstrar que a coerência difere do raciocínio causal da seguinte maneira: enquanto ela é uma relação entre impressões na mente, as conjunções constantes sobre as quais formamos inferências causais são tipos de objetos materiais, ou eventos no mundo exterior. As conjunções envolvidas na coerência não são constantes, justamente porque a coerência é uma relação entre impressões descontínuas. As conjunções da inferência causal só são perfeitamente constantes porque estas inferências são feitas num contexto em que já formamos a crença em objetos contínuos e exteriores (SCHNALL, 2004, p.38). Dessa maneira, a coerência não pode ser um tipo de raciocínio causal, pois é pressuposta por este raciocínio.

Isto está de acordo com a maneira pela qual Hume explica a atuação oblíqua do costume na formação da coerência. Se tudo o que temos na mente são percepções, a aquisição de hábitos se dá por meio da observação da sucessão regular dessas percepções, e o hábito formado não pode exceder o grau de regularidade observado nas percepções. Isso não contradiz o fato de o costume ser capaz de extrapolar a experiência presente, pois tal extrapolação é propiciada justamente pela observação de casos

repetidos que apresentam regularidade. No entanto, o costume não pode ultrapassar a regularidade dos casos repetidos, isto é, não pode inferir, a partir da regularidade observada nas percepções, “um grau maior de regularidade em alguns objetos que não percebemos; isso suporia uma contradição, a saber, um hábito adquirido de algo que nunca esteve presente à mente” (idem, §21).

No caso da coerência, o costume aparentemente cai nesta contradição, já que supõe uma regularidade dos objetos que excede a observação. O costume, aqui, é formado pela observação das impressões de um objeto *antes* e *depois* de sua transformação, de modo que a própria transformação não foi percebida. Nesse sentido, o costume parece inferir uma regularidade a partir de algo que não percebemos, e, para evitar esta contradição, Hume afirma que a extensão do costume para além das percepções surge “da cooperação de alguns outros princípios” (idem, §21).

A influência oblíqua do costume está presente também na formação de argumentos prováveis, como vimos na seção 2.2 deste capítulo, e a explicação de Hume sobre este tipo de influência na coerência evoca a mesma consideração feita em sua abordagem sobre argumentos prováveis: quando envolvida em uma cadeia de pensamentos, a imaginação tende a continuar nesta cadeia, “e, como uma galera posta em movimento pelos remos, segue seu curso sem qualquer novo impulso” (T 1.4.2§22). A tendência da imaginação de continuar na mesma cadeia de pensamentos faz, aqui, com que formemos a crença na existência contínua dos corpos:

Os objetos já possuem uma certa coerência assim como aparecem a nossos sentidos; mas essa coerência será muito maior e uniforme se supusermos que têm uma existência contínua; e como a mente já vem observando uma uniformidade entre esses objetos, ela continua naturalmente, até tornar a uniformidade o mais completa possível. A simples suposição de sua existência contínua basta para esse propósito, dando-nos a noção de uma regularidade muito maior entre os objetos do que aquela que vemos quando não olhamos para além de nossos sentidos (idem, §22).

A partir da regularidade observada nos objetos presentes aos sentidos, a imaginação estende esta regularidade para os objetos de que não temos percepção – pois continua naturalmente na mesma cadeia de pensamentos – e nos leva a supor a existência contínua destes objetos. Como a existência contínua implica considerar que objetos existem mesmo quando não os percebemos, somos levados também a supor que tais objetos são *distintos* ou *exteriores* à mente.

A tendência da imaginação a continuar na mesma cadeia de pensamentos é intimamente relacionada com a maneira da influência do costume na crença na existência contínua dos corpos. Para compreender este ponto, retomemos a metáfora humiana de uma “galera posta em movimento pelos remos” que segue seu rumo sem nenhum novo impulso. Nesta metáfora, observamos que o primeiro impulso dado pelos remos é determinante para o rumo que a galera toma, de modo que os efeitos deste impulso influenciam âmbitos distantes do próprio impulso, e esta influência só cessa com a cessação do movimento da galera. No caso da crença na existência contínua e distinta dos corpos, a observação de repetidos casos de uniformidade das percepções dos sentidos faz com que a imaginação os conceba de maneira mais forte e vívida, o que constitui o primeiro impulso da imaginação. Os efeitos deste impulso levam a imaginação a estender esta uniformidade aos objetos de que não tivemos percepção, o que nos leva a supor uma existência contínua destes objetos.

Entretanto, aqui, nos deparamos com um problema, colocado por Harold Noonan (1999, p.175-176). Na atuação oblíqua e indireta do costume que produz argumentos prováveis, vimos que formamos uma probabilidade a partir da observação de impressões contrárias e, por isso, não alcançamos uma crença firme e sólida. A atuação oblíqua do costume na formação da crença do mundo exterior, nesse sentido, levaria a resultados semelhantes: já que formamos a crença no mundo exterior a partir

da observação de impressões descontínuas, não somos capazes de alcançar uma crença firme e sólida sobre o mundo exterior. Ora, mas é certo que a crença no mundo exterior é consideravelmente mais firme do que uma probabilidade, e não envolve nenhuma reflexão. Em nossa opinião, esta dificuldade é uma consequência da não-admissão da coerência como um tipo de raciocínio causal: por atuar de maneira oblíqua e indireta, a influência do costume na coerência se assemelha à sua influência nos argumentos prováveis. No entanto, esta influência não é capaz de produzir uma crença firme e irrefletida como a da crença nos objetos exteriores, mas apenas probabilidades. Nesse cenário, Hume constata que a coerência não é suficiente para sustentar a crença na existência dos corpos, e é necessário outro elemento que proporcione maior força a esta crença e que a torne um processo irrefletido. Este outro elemento é a *constância*:

Essas montanhas, casas e árvores que estão agora diante de meus olhos sempre me apareceram na mesma ordem; e se as perco de vista, ao fechar os olhos ou virar a cabeça, logo depois vejo que retornam a mim sem a menor alteração. Minha cama e minha mesa, meus livros e papéis se apresentam da mesma maneira uniforme, e não mudam quando interrompo meu ato de ver ou percebê-los. Isso se passa com todas as impressões cujos objetos supomos ter uma existência externa; e não se passa com nenhuma outra impressão, suave ou violenta, voluntária ou involuntária (T 1.4.2§18).

As impressões de um objeto aos qual atribuímos existência contínua e distinta da mente se apresentam de maneira regular e uniforme, e as impressões descontínuas apreendidas pelos sentidos se assemelham: isso nos leva a observar uma constância das impressões, que não se modificam mesmo quando não as percebemos.

Já que a experiência nos mostra que “os corpos frequentemente mudam sua posição e qualidades e, após uma pequena ausência ou interrupção, podem se tornar quase irreconhecíveis” (T 1.4.2§19), nem sempre encontramos esta constância nas impressões dos objetos que cremos possuir existência contínua e distinta da mente. Nesses casos, as impressões já não são mais semelhantes e, por isso, a mente não é capaz de associá-las por semelhança e considerá-las como impressões de um mesmo

objeto. No entanto, mesmo com tais mudanças, as impressões dos objetos “mantêm uma dependência regular uns em relação aos outros” (T 1.4.2§19). Tal dependência regular é justamente a *coerência* das transformações dos objetos.

Dessa maneira, a constância aliada à coerência que observamos em algumas percepções⁸⁸ nos leva a atribuir-lhes identidade contínua e distinta da mente, de modo que, “quando nos *habitamos* a observar uma constância em certas impressões... temos uma tendência a não considerar essas percepções intermitentes como diferentes (o que na verdade são), mas, ao contrário, como numericamente idênticas, em virtude de sua semelhança” (T 1.4.2§24, grifo nosso). Aqui, a sucessão de percepções descontínuas apreendidas pelos sentidos é tomada como um objeto idêntico, por causa do hábito que formamos de observar sua semelhança mesmo após a interrupção de sua percepção. Mas como a descontinuidade da existência destas percepções é contrária à sua identidade,

encontramo-nos de certo modo perdidos e envolvidos em uma espécie de contradição. Para nos livrar dessa dificuldade, disfarçamos a descontinuidade tanto quanto possível, ou antes, eliminamo-la inteiramente, supondo que essas percepções intermitentes estão conectadas por uma existência real, à qual somos insensíveis. Tal suposição ou ideia de existência contínua adquire força e vividez pela memória dessas impressões fragmentadas, e pela propensão que estas nos dão a supor que são uma mesma coisa (idem, §24).

Assim, por meio desse “disfarce”, percepções descontínuas são consideradas objetos contínuos e independentes da mente, e “o pensamento desliza ao longo da sucessão com a mesma facilidade com que considera um objeto único; por isso confunde a sucessão com a identidade” (idem, §34). Se a imaginação não empreendesse esse processo, a mente não seria capaz de lidar com a multiplicidade de percepções descontínuas, o que causaria desconforto e contradição internos à própria mente.

⁸⁸ As percepções às quais não atribuímos constância e coerência – como sons, cheiros e reflexões morais -, mesmo não sendo consideradas contínuas, podem existir sem ocupar lugar algum. Visto que tudo o que concebemos é concebido como existente, consideramos que essas percepções existem, não como “objetos exteriores”, e sim, como objetos da mente. Esse é o caso de todas as nossas percepções, exceto aquelas do tato e da visão (T 1.4.2§16).

Dessa maneira, a influência do costume na formação da crença no mundo exterior se dá nos seguintes domínios: i) na formação da qualidade de coerência dos objetos exteriores e ii) na atribuição de identidade a percepções descontínuas e semelhantes, após a observação repetida de sua constância.

2.5. Conclusão

Neste capítulo, buscamos analisar a atuação do costume na psicologia cognitiva e epistemologia desenvolvida por Hume no livro I do *Tratado*.

No que diz respeito à maneira da influência do costume no aparato cognitivo humano, constatamos que ele opera por níveis que se sucedem e se sobrepõem. Dentre os níveis mais primários ou elementares de influência do costume, podemos identificar a formação da pressuposição da uniformidade da natureza, que sustenta a inferência e crença causais, bem como a crença no mundo exterior e a abstração, que constituem a estrutura sobre a qual estabelecemos outras crenças. Não é possível se estabelecer uma ordem temporal de influência do costume nestes âmbitos mais elementares, pois isso extrapolaria a experiência e observação. No entanto, é possível constatar que alguns níveis necessariamente pressupõem outros níveis de influência do costume. Este é o caso da causalidade: a influência do costume na formação de probabilidades filosóficas é precedida pela influência do costume na formação de crenças causais, que, por sua vez, é precedida por esta mesma influência na formação de raciocínios causais.

Nesse sentido, os níveis mais primários e elementares são mais profundamente arraigados que outros níveis de influência do costume, de maneira que, quanto mais profundo o nível de influência, mais forte e inevitável será o efeito desta influência: a pressuposição da uniformidade da natureza e a crença no mundo exterior, por exemplo, são influenciados por níveis mais profundos do costume, e são inevitáveis. Já a

possibilidade de tornar fácil e imediata a prática de regras corretivas é um efeito de um nível menos profundo de influência do costume, e não é inevitável.

A maneira da influência do costume por níveis se relaciona à metáfora, mencionada anteriormente, da galera posta em movimento por um primeiro impulso dos remos, que continua a se mover sem nenhum novo impulso. Os efeitos do costume estão presentes, tanto no momento da atribuição de força e vividez a percepções – isto é, no primeiro impulso da imaginação – quanto nos efeitos da força e vividez destas percepções em outros âmbitos da natureza humana – ou seja, no consequente encadeamento de pensamentos decorrente do primeiro impulso, que permite a atuação oblíqua do costume.

Isso demonstra o caráter *ubíquo* da influência do costume na psicologia cognitiva de Hume. Esta ubiquidade faz com que os efeitos do costume se alastrem por todos os domínios do aparato cognitivo humano. Tendo em vista que o costume é um princípio da imaginação, e já que ele influencia, desde os mecanismos mais triviais da fantasia até os mecanismos mais regulares do entendimento, então ele é fonte, tanto de erro, quanto de crença confiável. O critério para se julgar se os efeitos do costume são equivocados ou confiáveis é propiciado pelo próprio costume aliado à razão: aqui, emerge a atuação do costume na epistemologia de Hume. Frente a um efeito do costume que queremos averiguar se é confiável ou equivocado, refletimos sobre a ocorrência de casos semelhantes ou contrários a este efeito. Os casos em maior número adquirirão maior força e vividez do que os casos em menor número, o que nos leva a crer que tal efeito é mais (ou menos) provável porque observamos repetidos casos semelhantes (ou contrários) a este. Na medida em que este raciocínio depende da repetição de casos e da atribuição de força e vividez, ele é influenciado pelo costume. Além disso, este

raciocínio pressupõe que o futuro se assemelha ao passado – e esta pressuposição, como já vimos, é adquirida pelo costume.

Portanto, o costume é elemento crucial, não só para a psicologia cognitiva, mas também para a epistemologia humana, pois propicia a capacidade de distinguir crenças confiáveis de crenças equivocadas, de corrigir generalizações errôneas e de crer que o futuro se assemelhará ao passado. Resta examinar alguns aspectos do costume que são consequências de sua atuação na epistemologia de Hume. Passemos, pois, a esta investigação.

3. CONSEQUÊNCIAS DO CONCEITO

Neste capítulo, analisaremos como a atuação do costume na epistemologia humiana do livro I do *Tratado* implica em admitir que i) este princípio possui uma dimensão prescritiva e ii) é fundamento do conhecimento sobre questões de fato⁸⁹.

3.1. A dimensão prescritiva do costume

Como já foi mencionado na seção 3.2 do capítulo 1, em nosso ponto de vista – e concordando com a posição de Monteiro – a epistemologia humiana não se reduz a uma descrição do aparato cognitivo humano. Ela também fornece regras – ou, ao menos, recomendações – para se julgar sobre se uma crença é confiável ou não para o correto proceder de nossos raciocínios, o que sugere o caráter normativo da epistemologia humiana.

No entanto, a tradição interpretativa não é consensual no que diz respeito a esta normatividade. Afirmar que a epistemologia de Hume possui normatividade implica em dizer que o filósofo considera algumas crenças melhores – ou, para utilizar o termo de Falkenstein, mais “legítimas” (1997, p.31) – do que outras e, nesse cenário, autores como Flew (1961, p. 96-99) defendem que Hume não é capaz de sustentar uma distinção entre crenças legítimas e ilegítimas, enquanto outros autores, como Garrett (1997, p. 233- 237) e Stroud (1991, p. 271-291), argumentam o contrário.

O debate sobre se Hume foi capaz de sustentar esta distinção de maneira coerente com o resto de sua teoria, no entanto, extrapola os propósitos desta análise. O que importa, aqui, é considerar que Hume teve a pretensão normativa em sua teoria – independentemente de ela ser compatível ou não com outros aspectos da epistemologia que ele desenvolve – que é influenciada pelo costume. Esta pretensão é sugerida em

⁸⁹ Sobre a utilização da expressão “conhecimento sobre questões de fato”, cf. p. 10, 65 e 66 desta dissertação.

variados momentos de sua teoria, por meio da utilização do termo *ought*: o filósofo afirma que “não *devemos (ought)* considerar como raciocínio nenhuma das observações que se podem fazer a respeito da *identidade* e das relações de *tempo* e *espaço*” (T 1.3.2§2, primeiro grifo nosso), pois o raciocínio implica em ir além do que está imediatamente presente aos sentidos, e apenas a causalidade é capaz disso. Isso significa dizer que raciocínios que, porventura, se baseiem somente na identidade e contiguidade, não são fontes seguras de conhecimento sobre questões de fato que extrapola as impressões presentes. Mais adiante, Hume também afirma que as regras que estabelece na seção 1.3.15 são regras “pelas quais *devemos (ought)* regular nosso juízo sobre causas e efeitos” (T 1.3.13§11, grifo nosso). Outras instâncias similares a estas podem ser encontradas ao longo do livro I do *Tratado*⁹⁰. Além disso, a divisão entre probabilidades filosóficas e não-filosóficas nos permite identificar as operações mentais que produzem crenças confiáveis das que não as produzem, de maneira que Hume recomenda o uso das primeiras, que são “fundamentos válidos de crença e opinião” (T 1.3.13§1).

No que se segue, argumentamos que a normatividade presente na epistemologia humiana está intimamente relacionada ao fato de o costume possuir uma conotação prescritiva, sem a qual seríamos incapazes de diferenciar seus efeitos confiáveis de seus efeitos equivocados. Para compreender apropriadamente este ponto, é necessário termos em mente a influência do costume por níveis. Os níveis elementares de sua influência atuam como lei *inevitável*: seus efeitos são universais e necessários – e por isso, não possuem conotação prescritiva. Os outros níveis de influência do costume explicitam sua dimensão prescritiva a partir de sua atuação como lei *recomendável*, que pode ou não ser seguida, mas que, se seguida, nos leva a um correto proceder em nossos

⁹⁰ Como, por exemplo, em T 1.3.7§6;§11;§13; 1.4.1§5; 1.4.7§11.

raciocínios e a crenças confiáveis para o conhecimento sobre questões de fato e para a filosofia. Iniciemos, portanto, pela análise da atuação do costume como lei inevitável.

3.1.1. Efeitos inevitáveis do costume

Como vimos no capítulo 1, o costume é um princípio da natureza (humana): é inevitável, permanente e universal. Os níveis mais elementares de influência deste princípio, isto é, seus efeitos mais profundos, são igualmente inevitáveis, permanentes e universais; em muitos casos, “o costume e o hábito exercem sobre a mente a mesma influência que a natureza” (T 1.3.5§6).

Um exemplo de influência inevitável do costume diz respeito à formação do princípio de uniformidade da natureza. A suposição de que o futuro se assemelha ao passado é crucial para a formação de inferências e crenças causais, para a produção de probabilidades e para a capacidade de formar conhecimento sobre questões de fato que extrapola a experiência presente. Aqui, a influência do costume é inevitável, e o princípio de uniformidade da natureza é um dos princípios “permanentes, irresistíveis e universais”, sem os quais “a natureza humana imediatamente pereceria e desapareceria” (T 1.4.4§1), pois a crença na uniformidade da natureza propicia a possibilidade de conhecimento sobre questões de fato: sem ela, não identificaríamos regularidades entre percepções do passado e do futuro.

Outra instância de influência inevitável do costume é sua atuação na formação da crença no mundo exterior:

Não há quase nenhum momento em minha vida em que não se me apresente um exemplo similar, e em que eu não tenha a ocasião de supor a existência contínua de certos objetos, a fim de conectar suas aparições passadas e presentes, produzindo entre elas uma união que a experiência passada me mostrou ser adequada a suas naturezas e circunstâncias particulares. Aqui, portanto, *sou levado* a ver o mundo como algo real e duradouro, que preserva sua existência mesmo quando não mais presente à minha percepção (T 1.4.2§20, grifo nosso).

Os seres humanos são inevitavelmente “levados” a crer no mundo exterior, por causa das experiências passadas e dos princípios da natureza humana. Esta crença inevitável é o que permite que não nos percamos em miríades de percepções descontínuas, o que impossibilitaria o conhecimento sobre questões de fato e a vida tal como a experimentamos. A crença na existência dos corpos é inevitável e não pode ser explicada pela razão: “a natureza... avaliou que se tratava de uma questão demasiadamente importante para ser confiada a nossos raciocínios e especulações”; por isso, a existência dos corpos “é um ponto que devemos dar por suposto em todos os nossos raciocínios” (T 1.4.2§1). Dessa maneira, a influência do costume na formação da crença no mundo exterior também atua como uma lei inevitável e inexplicável racionalmente⁹¹ (T 1.4.4§15; 1.4.7§4).

Neste ponto, evocamos novamente a metáfora da galera posta em movimento por um primeiro impulso dos remos: o nível mais elementar de atuação do costume – isto é, sua influência na formação do princípio da uniformidade da natureza – é como este primeiro impulso, e os outros níveis decorrem deste impulso. Quanto mais distante do primeiro impulso, menos inevitável será a influência do costume. Isso não significa que esta influência não seja forte também nos níveis posteriores: como vimos, o costume torna seus efeitos fáceis e irrefletidos, e, nesse sentido, alguns hábitos podem se arraigar a ponto de parecerem inevitáveis ao(s) indivíduo(s) – como é o caso de hábitos adquiridos na infância ou pela educação. Ainda assim, estes últimos podem ser evitados.

⁹¹ Apesar de a crença no mundo exterior ser inevitável, Hume expressa ceticismo com relação à justificação racional desta crença, incompatível com a causalidade. No entanto, como afirma Fieser, Hume salienta que o ceticismo se mantém no âmbito teórico, já que a “natureza nos força a crer na causalidade e nos objetos externos” (No original: *nature forces us to believe in causality and external objects*. Tradução nossa.) (FIESER, 1989, p. 104) (Cf. T 1.4.1§6-7; 1.4.7§7-9). Segundo Yandell, o que Hume leva em consideração é a inevitabilidade *psicológica* da crença no mundo exterior, e não sua segurança *epistemológica* (YANDELL, 1992, p.257).

Apesar de a crença no mundo exterior decorrer da atuação oblíqua do costume – ou seja, de uma influência que não é “primeiro impulso” – constatamos que ela é inevitável, pois está intimamente entrelaçada com o princípio de uniformidade da natureza: a crença de que o carvão da lareira é a lenha anteriormente observada admite uma coerência nas mudanças dos objetos que pressupõe a uniformidade da natureza – sem a qual não reconheceríamos a lenha e o carvão como um objeto que se modificou. Inversamente, o próprio princípio da uniformidade da natureza implica pressupor que existem objetos contínuos e distintos da mente a partir dos quais somos capazes de observar a regularidade do curso da natureza. Nesse sentido, apesar de a crença no mundo exterior não ser formada no “primeiro impulso” de influência do costume, que produz a suposição da uniformidade da natureza, ela decorre deste primeiro impulso, e é necessária para a própria suposição desta uniformidade.

Outro efeito inevitável do costume é a formação de ideias abstratas. Como já vimos⁹², a abstração é necessária para a produção de inferências causais – pois só somos capazes de identificar o calor como efeito do fogo, por exemplo, se possuímos as ideias abstratas de “fogo” e de “calor”. Nesse sentido, observamos que a suposição da uniformidade da natureza e a crença no mundo exterior também necessitam da abstração: a admissão de que o fogo e o calor existem e se relacionam regularmente pressupõe ideias particulares do passado de “fogo” e “calor”, que, por sua semelhança costumeira com as impressões presentes, nos levam a identificar estas impressões como “fogo” e “calor”. Se não possuíssemos tais ideias particulares do passado e se não considerássemos que elas são evocadas pelos mesmos termos abstratos, não seríamos capazes de reconhecer que as impressões presentes também se relacionam regularmente. Dessa maneira, a influência do costume na formação de ideias abstratas também é

⁹² Cf. Cap. 2, seção 2 desta dissertação.

inevitável. Isso não significa que as abstrações mais refinadas e sutis – como aquelas que produzem o raciocínio demonstrativo – sejam também inevitáveis, mas sim, que as operações mentais elementares e inevitáveis dependem de abstrações igualmente elementares e inevitáveis.

Nota-se que, para Hume, a abstração é um conceito distinto da linguagem: apesar de esta última depender consideravelmente da primeira, a primeira não depende da última. Por isso, reconhecer que a abstração é um efeito inevitável do costume sobre os seres humanos não implica em admitir que a linguagem também seja inevitável. Isso elimina possíveis objeções a respeito da existência de diferentes linguagens, o que poderia sugerir que a abstração não é inevitável e nem universal.

Constatamos, portanto, que os níveis mais elementares de influência do costume – constituídos por sua atuação na formação do princípio da uniformidade da natureza, na crença do mundo exterior e na abstração – evidenciam seu caráter inevitável. Aqui, a atuação do costume não é prescrita, mas sim, *imposta*. A abordagem de Hume sobre este nível de influência, portanto, não ultrapassa o domínio descritivo.

3.1.2. Efeitos recomendáveis do costume

Os níveis posteriores de influência do costume não são inevitáveis, apesar de serem capazes de se arraigar profundamente nos raciocínios e ações humanas. Aqui, a abordagem de Hume alcança o âmbito normativo: alguns efeitos destes níveis se delineiam como prescrições, que recomendam o melhor proceder em nossos raciocínios, a fim de produzirmos crenças seguras para o conhecimento sobre questões de fato.

Certamente, tais prescrições não pretendem corrigir os efeitos inevitáveis do costume, mas somente seus efeitos não confiáveis para o conhecimento sobre questões de fato. Este é o caso das generalizações que nos fazem tomar circunstâncias contingentes como causas eficazes (T 1.3.13§12) ou das “ficções” formadas por

repetições de ideias semelhantes e contíguas sem a atuação da causalidade (T 1.3.9§6-8). No segundo caso, apesar de as relações de semelhança e contiguidade aumentarem a convicção das opiniões e a vividez das concepções, não são estas, mas a relação causal que nos persuade da existência real de algo. Por isso, opiniões formadas apenas pela semelhança e contiguidade não alcançam a firmeza da crença causal:

De fato, há tão pouca razão fundamentando tal ficção, que nada, a não ser o puro capricho, pode determinar a mente a formá-la (...). Tal imperfeição, bastante sensível em cada caso singular, aumenta ainda mais pela experiência e observação, quando comparamos os diversos casos de que nos lembramos e formamos uma *regra geral* contra a atribuição de qualquer certeza a esses lampejos momentâneos, que surgem na imaginação em consequência de uma semelhança e contiguidade fantasiadas (T 1.3.9§6).

Apesar de poder ser sustentada por algum tempo, esta ficção se dissolve com a observação de casos repetidos do passado que contrariam tal convicção. A ficção adquirida por ideias semelhantes costumeiras, portanto, é corrigida pelo próprio costume, que fornece instrumentos para corrigir suas falhas.

Um destes instrumentos é justamente seu efeito inevitável, a saber, a suposição de que o curso da natureza permanecerá o mesmo no futuro, que inclui a convicção de que os princípios da natureza humana se comportarão de maneira semelhante no futuro. Após observarmos que frequentemente formamos opiniões equivocadas, irrefletidas e apressadas, constatamos que nossas operações mentais são falíveis e nos levam ao erro. Supondo que estas operações mentais continuarão falíveis no futuro, somos capazes de corrigir ou evitar possíveis erros futuros derivados destas mesmas operações.

Outro instrumento fornecido pelo costume para corrigir estas ficções é sua atuação oblíqua no raciocínio probabilístico. A atribuição de força e vividez a ideias opostas não nos permite possuir uma crença forte sobre algo que é contrariado por numerosos casos diferentes.

A aliança destes instrumentos nos leva a formar regras corretivas⁹³. As regras corretivas não são inevitáveis; como já vimos anteriormente, o “vulgo” não costuma se guiar por elas. No entanto, elas são cruciais para a investigação filosófica, pois evitam que caiamos em conclusões equivocadas. Já que o projeto de Hume é o estabelecimento de uma ciência da natureza humana, tal ciência necessita de procedimentos confiáveis de investigação, que são propiciados por estas regras.

E a prática das regras corretivas é benéfica, não somente para a investigação filosófica, mas também para a vida cotidiana: a partir delas, somos capazes de dissolver crenças supersticiosas, que, segundo Hume, são perniciosas para os indivíduos. No livro I do *Tratado*, Hume aborda esta questão a partir da “CREDULIDADE, ou seja, uma fé demasiadamente fácil no testemunho alheio⁹⁴”, que é, para o filósofo, “a fraqueza mais universal e manifesta na natureza humana” (T 1.3.9§12):

Quando admitimos uma questão de fato baseados no testemunho dos homens, nossa fé tem exatamente a mesma origem que nossas inferências de causas a efeitos e de efeitos a causas. Somente nossa *experiência* dos princípios que governam a natureza humana pode nos assegurar da veracidade dos homens. Mas, embora a experiência seja o verdadeiro critério deste, bem como de todos os outros juízos, raramente nos guiamos inteiramente por ela. Possuímos uma notável propensão a crer em tudo que nos é relatado, mesmo no caso de aparições, encantamentos e prodígios, por mais contrários que sejam à experiência e à observação diárias (idem, §12).

A estreita semelhança entre as ideias evocadas pelo testemunho dos outros e os fatos ou objetos que representam “induz nosso assentimento além do que seria justificável pela experiência”. Isso nos leva a formar inferências com base em tal testemunho – ou seja, a admitir “uma questão de fato baseados no testemunho dos homens” (idem, §12) e, por isso, a formar crenças equivocadas sobre questões de fato. A credulidade não é formada pela influência do costume que produz crenças causais confiáveis; conseqüentemente, ela não possui a estabilidade de uma crença causal – ou

⁹³ Sobre regras corretivas, cf. cap. 2, seção 3 desta dissertação.

⁹⁴ Aqui, o testemunho alheio é diferente daquele que funda nossa crença na história, pois, no caso dos testemunhos dos historiadores, possuímos numerosos casos que os endossam. Cf T 1.3.4§2.

seja, ela é oscilante. A ideia de uma existência póstuma, por exemplo, ainda que tenha sido fortalecida pela educação e fixada por hábitos cultivados desde a infância, é contrária a toda a experiência e observação. A falta de semelhança desta ideia com a vida presente enfraquece ainda mais a convicção na existência da vida futura.

Alguns poucos indivíduos, no entanto, são capazes de manter tal crença: segundo Hume, “após refletir friamente sobre a importância do assunto”, estes indivíduos têm “o cuidado de imprimir em sua mente, *por uma repetida meditação*, os argumentos a favor de uma existência póstuma” (T 1.3.9§14, grifo nosso). Contudo, Hume sugere que este não é o raciocínio correto ou recomendável, ao concluir que “dificilmente alguém acreditaria na imortalidade da alma com base em um juízo verdadeiro e bem estabelecido” (idem, §14). Disso constatamos que a credulidade não é fonte segura de investigação filosófica e nem de conhecimento sobre questões de fato. Por ser um tipo de crença supersticiosa, pode ser pernicioso também para a vida cotidiana, pois a credulidade é, com frequência, “capaz de perturbar a conduta de nossas vidas e ações” (T 1.4.7§13), despertando as “paixões mais lúgubres e sombrias” (T 1.3.9§15). Aqui, emerge a relação das regras corretivas com sua *utilidade*: por serem *úteis* para a filosofia, para o conhecimento sobre questões de fato e para a vida cotidiana, tais regras são *recomendáveis*.

A recomendação humiana de uso das regras corretivas, portanto, indica a dimensão prescritiva do costume. As regras pelas quais “devemos regular nosso juízo sobre causas e efeitos” (T 1.3.13§11) são estabelecidas porque “todos os objetos podem se tornar causas ou efeitos uns dos outros” (T 1.3.15§2) – isto é, porque a imaginação é capaz de relacionar quaisquer ideias e concluir, apressadamente, que elas se encontram em uma relação causal, por serem costumeiras. As regras corretivas, por sua vez, nos permitem identificar qual é a maneira de atuação do costume que produz inferências

causais confiáveis. Estas regras são extraídas do conhecimento costumeiro sobre questões de fato e sobre os princípios da natureza humana. A regra de que “a mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito jamais surge senão da mesma causa” (T 1.3.15§5-6), por exemplo, é uma derivação do princípio de uniformidade da natureza, adquirido pelo costume. Nesse sentido, o costume possui uma dimensão prescritiva, na medida em que fornece regras pelas quais devemos proceder em nossos raciocínios.

Esta questão pode trazer uma dificuldade quanto ao papel da razão na teoria humiana: se as próprias regras corretivas, que envolvem um tipo de reflexão, não *parecem* ser formadas pela razão, esta parece desempenhar um papel ainda menor do que se supõe à primeira vista. Esta dificuldade se dissolve se tivermos em vista que Hume utiliza o termo “razão” de maneiras distintas. Em T 1.3.11§2, ele distingue a “razão humana em três classes, conforme proceda com base no *conhecimento*, em *provas* ou em *probabilidades*”. Tendo em vista nossa abordagem anterior sobre conhecimento, prova e probabilidade, é possível constatar que a razão, quando atua com base no conhecimento, opera a partir da comparação de ideias que admite demonstração; quando atua com base em provas e probabilidades, opera a partir de inferências causais que, como já vimos, não são demonstráveis.

Como salienta Falkenstein, em alguns momentos, o filósofo se refere à razão que atua com base no conhecimento, isto é, à faculdade ou capacidade de formar conclusões, a partir de premissas, por meio de leis *demonstráveis*: este é o caso da atuação da razão em raciocínios demonstrativos. No entanto, na maior parte das vezes, Hume se refere à razão como a faculdade que atua com base em provas e probabilidades, isto é, como uma capacidade de formar conclusões, a partir de

premissas, por meio de *passos intermediários* (FALKENSTEIN, 1997, p.63)⁹⁵. Hume, inclusive, utiliza o termo “razão” para falar dos raciocínios causais (T 1.4.4§15) e, em outra ocasião, a qualifica como “um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas” que “surge da observação e experiência” (T 1.3.16§9), o que sugere que tais passos intermediários não são demonstráveis. Sobre isto, Falkenstein afirma que

Neste sentido mais amplo, crer que eventos similares ocorrerão após ter testemunhado circunstâncias similares conta como “raciocínio”... mesmo que a lei de que eventos similares ocorrerão em circunstâncias similares não seja uma verdade demonstrável (...). Correspondentemente, o termo “lógica” pode ter um sentido similarmente amplo. Para Hume, uma “lógica” pode ser qualquer sistema de regras que governa a derivação de novas crenças a partir de crenças dadas (...). Portanto, as regras pelas quais julgar sobre causas e efeitos constituem, em suas palavras, uma “lógica”, mesmo que nenhuma inferência causal seja legitimada por uma lei demonstrável⁹⁶ (1997, p.64).

A razão, neste sentido mais amplo, desempenha um importante papel na formação de regras corretivas, pois infere, a partir da experiência e observação repetida dos mecanismos mentais, que alguns de seus efeitos são confiáveis, e outros, não. Por isso, como afirma Falkenstein, a razão é *normativamente indeterminada* (FALKENSTEIN, 1997, p.63). Suas inferências são confiáveis ou não confiáveis de acordo com o costume que fortalece tais inferências.

O costume, portanto, atua, também, como uma lei recomendável na epistemologia de Hume.

⁹⁵ Baier também chama atenção para os dois sentidos diferentes em que Hume utiliza o termo “razão” (1994, p. 60-61).

⁹⁶ No original: *In this broader sense, believing that similar events will occur after having witnessed similar circumstances counts as “reasoning”... even though the law that similar events will occur in similar circumstances is not demonstrably truth-preserving (...). Correspondingly, the term “logic” can have a similarly broad sense. For Hume, a “logic” can be any system of rules that governs the derivation of new beliefs from previously given beliefs. (...) Thus, the rules by which to judge of causes and effects constitute, in his words, a “logic” even though no causal inference is legitimated by a demonstrably truth-preserving law.* Tradução nossa.

3.2. Costume como fundamento do conhecimento sobre questões de fato

O último tópico desta dissertação é a análise de outro aspecto do costume que deriva de sua atuação na epistemologia, a saber, seu estatuto de fundamento do conhecimento sobre questões de fato. Admitir a existência de um fundamento na teoria humiana implica em admitir, também, que esta teoria é um tipo de fundacionalismo – o que, à primeira vista, parece incoerente, pois uma das ambições de Hume era solapar a filosofia cartesiana, que é um paradigma da epistemologia fundacionalista. No entanto, como veremos ao longo desta seção, a epistemologia de Hume admite um fundacionalismo diferenciado do cartesiano.

A discussão sobre o fundamento do conhecimento sobre questões de fato nos remete também ao problema da justificação de crenças, extensivamente debatido na história da filosofia e, em particular, na literatura interpretativa sobre o pensamento de Hume. E o momento cético da conclusão do livro I do *Tratado* tem muito a dizer sobre a posição de Hume neste problema.

Entretanto, não entraremos frontalmente no debate sobre a justificação de crenças e sobre o momento cético de Hume, que são questões tangentes à investigação desta dissertação, pelos seguintes motivos: i) estas análises nos desviariam de nosso objeto de pesquisa, que é o costume, e ii) não são necessárias para o estudo e compreensão do costume como fundamento do conhecimento sobre questões de fato. Por isso, tratamos de nosso tema à luz de aspectos da teoria humiana que, em nosso ponto de vista, não envolvem tais problemas tangentes. Um destes aspectos diz respeito ao fato de Hume rejeitar a razão como justificação para crenças, que são uma maneira de *sentir*. Isso nos permite analisar a posição do costume na epistemologia de Hume sem entrarmos na discussão sobre se isso leva a um ceticismo, pois a posição do filósofo

sobre a crença ser uma maneira de sentir se mantém a mesma, tanto antes quanto depois da crise cética. Como salienta Norman Kemp Smith, a filosofia de Hume não leva somente ao ceticismo, mas também estabelece crenças positivas (SMITH, 1905, p.149-150). Nosso foco, portanto, residirá, não no ceticismo, mas nos aspectos do costume que podem levar ao estabelecimento de crenças positivas.

Tendo estas considerações em vista, passemos a nossa investigação. Iniciamos pela análise de como a teoria humiana pode ser considerada um tipo de fundacionalismo – ainda que diferenciado do cartesiano e, por isso, não absoluto e não demonstrável. Feito isso, argumentaremos a favor da tese de que o costume é o fundamento do conhecimento sobre questões de fato.

3.2.1. O “fundacionalismo” de Hume

Em linhas gerais, o fundacionalismo compreende o conhecimento como um edifício, cuja integridade estrutural é dada por uma fundação resistente e por alicerces de suporte, firmemente ancorados à fundação. Um sistema fundacionalista de crenças justificadas pode ser compreendido analogamente à estrutura deste edifício, pois se constitui por primeiros princípios, sobre os quais se ancoram proposições inferidas destes princípios. Como coloca Bonjour,

A posição fundacionalista toma várias formas, e algumas das diferenças se revelam filosoficamente cruciais. Mas o denominador comum entre elas, a tese central do fundacionalismo epistemológico como compreendido aqui, é a tese dupla: (a) de que algumas crenças empíricas possuem uma medida de justificação epistêmica que é, de alguma maneira, imediata ou intrínseca a elas, ao menos no sentido de não serem dependentes, inferencialmente ou de outra maneira, da justificação epistêmica de outras crenças causais; e (b) de que são estas “crenças básicas”, como elas são às vezes chamadas, que são a fonte última da justificação para *todo* o conhecimento empírico. Todas as outras crenças empíricas, nesta perspectiva, derivam qualquer justificação que possuam de suas apropriadas relações inferenciais

ou evidenciais com os membros dessa classe epistemicamente privilegiada⁹⁷ (1985, p. 16-17).

A teoria cartesiana talvez seja o exemplo mais famoso e tradicional de fundacionalismo – que é rejeitado por Hume. Para Descartes, o *cogito* é uma crença clara e distinta que não cai nas ilusões dos sentidos ou de um possível gênio enganador; ele funda o conhecimento. O *cogito* é alcançado pela razão, e funciona à maneira de um axioma matemático. A crença na própria existência é uma crença básica, livre de toda possibilidade de erro, a partir da qual deduzimos racionalmente outras crenças. A admissão do *cogito* como o fundamento do conhecimento, no entanto, pode levar a um solipsismo: como podemos construir o conhecimento, se toda a evidência que possuímos para isto é um pensamento? Descartes, então, recorre a Deus, que é o elemento capaz de superar este solipsismo.

Hume rejeita o fundacionalismo racionalista de Descartes, pois, diferentemente deste último, sua epistemologia se baseia na evidência empírica, isto é, na experiência e observação, e não na razão. Como já vimos, na teoria de Hume, o papel que a razão desempenha na produção de conhecimento sobre questões de fato depende da observação passada. Como salienta Aristotelis Santas, Descartes e Hume possuem um elemento em comum: ambos compartilham o ponto de vista de que a epistemologia deve preceder a ciência, isto é, que uma investigação que leve a resultados confiáveis deve se basear em uma investigação também confiável. Mas enquanto Descartes considera a metafísica a base confiável de sua epistemologia, para Hume, a base é sua

⁹⁷ No original: *The foundationalist position takes various forms, and some of the differences turn out to be philosophically crucial. But the common denominator among them, the central thesis of epistemological foundationalism as understood here, is the twofold thesis: (a) that some empirical beliefs possess a measure of epistemic justification of other empirical beliefs; and (b) that it is these “basic beliefs”, as they are sometimes called, which are the ultimate source of justification for all of empirical knowledge. All other empirical beliefs, on this view, derive whatever justification they possess from standing in appropriate inferential or evidential relations to the members of this epistemically privileged class.* Tradução nossa.

psicologia cognitiva, desenvolvida sobre a experiência e observação (SANTAS, 1995, p.1).

Já que a base a partir da qual Hume desenvolve sua epistemologia é a experiência e observação, sua teoria não atinge verdades indubitáveis – pois, na medida em que somos capazes de conceber o contrário do que observamos na experiência, o conhecimento adquirido pela experiência não pode ser demonstrado – isto é, ele diz respeito a questões de fato. Nesse sentido, não podemos afirmar que Hume é um fundacionalista no sentido forte do termo, como é o caso de Descartes, que estabelece elementos indubitáveis alcançados pela razão – e, por isso, demonstráveis – para fundar sua epistemologia.

No entanto, Hume frequentemente fala nos fundamentos (*foundations*) de sua filosofia, o que nos leva a crer que a teoria humiana envolve um fundacionalismo diferenciado do cartesiano: na Introdução do *Tratado*, o filósofo afirma que o fundamento de sua ciência da natureza humana é a “experiência e observação” (T *Intro*, §7). Afirma, também, que “o fundamento de nossa inferência [causal] é a transição resultante da união habitual” (T 1.3.§14§21) e que o costume é o “fundamento de todos os nossos juízos” (T 1.3.13§9). Para compreender, portanto, de que maneira a teoria humiana admite um tipo de fundacionalismo em que o costume é fundamento do conhecimento sobre questões de fato, analisemos o que Hume entende por “fundamento”.

Segundo George Nathan, a concepção humiana de fundamento pode ser compreendida como

um mecanismo ou parte de um mecanismo que explica como a crença (ou avaliação) é gerada e, desse modo, como o conhecimento pode ser obtido. Um fundamento é uma fonte de crença ou conhecimento, na medida em que nos permite ter crenças ou conhecimento, geralmente

por ser um fator que é a causa ou parte da causa da crença⁹⁸ (NATHAN, 1983, p. 161).

A concepção de *fundamento* parece se confundir com a concepção de *princípio*, já que ambos são causas de fenômenos humanos e, por isso, são capazes de explicar tais fenômenos. Como vimos na seção 3.2 do capítulo 1, um princípio é uma causa simples de fenômenos humanos, e explica tais fenômenos no domínio da psicologia cognitiva. Um fundamento, por sua vez, explica fenômenos no domínio da epistemologia, por meio de argumentos que evidenciem que tal fundamento é a base de tais fenômenos. Nesse sentido, podemos dizer que o princípio do costume é o fundamento da inferência causal.

Ainda segundo Nathan, podemos dividir os fundamentos da teoria humiana em dois tipos, a saber, evidenciáveis (*evidential*) e não-evidenciáveis (*non-evidential*). O primeiro tipo inclui questões de fato que nos são dadas por ideias da memória e impressões dos sentidos⁹⁹. Dessa maneira, os fundamentos evidenciáveis englobam crenças em questões de fato presentes à memória e aos sentidos, que funcionam como elementos para a geração de outras crenças. Já os fundamentos não-evidenciáveis são instintos ou sentimentos que produzem crenças, mas que não são, eles mesmos, crenças (NATHAN, 1983, p. 161).

O costume é o principal exemplo de fundamento não-evidenciável (idem, p.161-162): ele é um tipo de “instinto” (T 1.3.16§9), que, uma vez formado, atua “antes que tenhamos tempo para refletir” (T 1.3.8§13). É certo que o costume necessita da experiência passada para formar crenças e alcançar conhecimento sobre questões de fato

⁹⁸ No original: *a mechanism or part of a mechanism which explains how belief (or evaluation) is generated and thereby how knowledge can be gained. A foundation is a source of belief or knowledge insofar as it enables us to have beliefs or knowledge, usually by being a factor which is the cause or part of the cause of belief.* Tradução nossa.

⁹⁹ Nathan também inclui as relações de fato neste grupo de fundamentos (cf. NATHAN, 1983, p.161). No entanto, relações de fato envolvem demonstrações, e, nesse sentido, só podem fundamentar conhecimento demonstrativo. Como nosso foco é o costume, investigamos seu estatuto de fundamento do conhecimento sobre *questões de fato*, e, por isso, não incluímos as relações de ideias em nossa análise.

que extrapola a memória e os sentidos, e também é certo que a experiência é um fundamento evidenciável. Dessa maneira, a crença e o conhecimento sobre questões de fato surgem de um fundamento não-evidenciável – o costume – e um fundamento evidenciável – a observação de repetidos casos semelhantes do passado. Sem a observação da experiência passada, não é possível formar costume; mas sem o costume, não é possível alcançar conhecimento sobre questões de fato que extrapola esta experiência.

Nesse sentido, podemos dizer que Hume é um fundacionalista porque estabelece fundamentos em sua teoria – que explicam e são fonte de crença. Este fundacionalismo, no entanto, não é absoluto, como o de Descartes, por não envolver demonstração. Mas isso não impede a admissão, em Hume, de um fundacionalismo no sentido mais amplo do termo, que, como afirma Santas, pode ser compreendido como

uma tentativa de encontrar um fundamento para o conhecimento e/ou crença (e este fundamento pode ser absoluto ou não). O fundamento de Hume é duplo: primeiro, há impressões, e, então, há provas (e.g., leis da natureza), algo distinto da demonstração, mas, ainda, uma fonte de certeza¹⁰⁰ (SANTAS, 1995, p. 1, nota 2).

Este fundamento duplo endossa a divisão acima apresentada entre fundamentos evidenciáveis e não-evidenciáveis: as impressões são o material evidenciável de que dispõe a mente para formar crenças também evidenciáveis. A formação de tais crenças envolve, não somente as impressões, mas também o que Santas denomina “leis da natureza” – ou seja, os fundamentos não-evidenciáveis, em que o costume se inclui.

O costume não é o único fundamento não-evidenciável da teoria humiana: os princípios de associação por semelhança e contiguidade, por exemplo, também constituem este grupo. Mas, como já vimos, estes princípios de associação não são

¹⁰⁰ No original: *an attempt to find a grounding for knowledge and/or belief (and this grounding can be purported to be absolute or not). Hume's grounding is twofold: first, there are impressions, and then there is proof (e.g., laws of nature), something distinct from demonstration, yet a source of certainty.* Tradução nossa.

capazes de formar crenças estáveis sem a participação da causalidade, derivada do costume, pois somente esta propicia a extrapolação da experiência presente que produz conhecimento confiável sobre questões de fato. Santas salienta que, para Hume, nós somente sabemos o que conta como conhecimento confiável sobre questões de fato por meio da reflexão sobre os processos pelos quais passamos a aceitar algo como verdade (SANTAS, 1995, p.1). Nesse sentido, a partir de uma reflexão como esta, Hume conclui que a semelhança e contiguidade somente fortalecem, mas não são capazes de formar crenças estáveis. Visto que a razão já foi anteriormente eliminada como possibilidade de fundar o conhecimento, seu fundamento não-evidenciável é o costume (S §16).

3.2.2. O fundamento de Hume

O estabelecimento do costume como fundamento não-evidenciável do conhecimento sobre questões de fato é endossado por sua dimensão prescritiva, que nos permite avaliar nossas crenças, de maneira a identificar opiniões e raciocínios não confiáveis, bem como crenças que são fontes seguras de conhecimento sobre questões de fato para a filosofia e a vida cotidiana. Como vimos anteriormente, a atuação do costume como lei recomendável emerge (i) de sua atuação como lei inevitável – ainda que seus efeitos inevitáveis não sejam crenças demonstravelmente justificadas – e (ii) de sua influência na formação de crenças equivocadas.

Em (i), os efeitos inevitáveis nos levam a crer que nossos mecanismos mentais continuarão se comportando de maneira semelhante no futuro. Em (ii), a constatação da falibilidade de nossas operações mentais só se alcança por meio da própria experiência desta falibilidade. Este é o caso das regras gerais: Hume afirma que segui-las “é uma espécie de probabilidade muito pouco filosófica. Entretanto, apenas se a seguimos podemos corrigir a esta e a todas as outras probabilidades não filosóficas” (T 1.3.13§12).

Na medida em que, tanto os efeitos inevitáveis quanto os efeitos não confiáveis do costume são identificados no contexto da psicologia cognitiva desenvolvida por Hume, e tendo em vista que deles emerge a dimensão prescritiva do costume – crucial para a epistemologia humiana – então podemos comprovar a afirmação de Santas, mencionada no início desta seção, de que a psicologia cognitiva humiana é base de sua epistemologia.

A isto, adicionamos que o costume é base da psicologia cognitiva humiana. Como vimos nos capítulos anteriores, o costume é princípio da natureza (humana) que influencia a formação dos mecanismos epistêmicos básicos do aparato cognitivo humano (a saber, as ideias abstratas, os raciocínios e crenças causais, as regras gerais e a crença no mundo exterior), propiciando, assim, a razão causal, o conhecimento sobre questões de fato e a experiência de um mundo duradouro e real. Por ser como uma lei inevitável que explica e descreve os fenômenos humanos, o costume é base da psicologia cognitiva de Hume; por ser, também, lei recomendável, que prescreve procedimentos de raciocínio, o costume é, também, base da epistemologia de Hume. E, na medida em que o costume nos fornece leis recomendáveis inferidas de suas leis inevitáveis, ele é fundamento não-evidenciável do conhecimento sobre questões de fato.

A maneira de influência do costume por níveis evidencia a existência de um fundacionalismo não absoluto na epistemologia humiana e clarifica o estatuto de fundamento do conhecimento sobre questões de fato deste princípio. O nível mais elementar de influência do costume produz efeitos inevitáveis, que são como a fundação do edifício deste conhecimento. As regras corretivas decorrem destes efeitos inevitáveis, e são adquiridas por meio de inferências não-demonstráveis, mas que possuem alto grau de probabilidade, por derivarem da experiência e observação.

Para finalizar este tópico, façamos algumas considerações sobre o costume ser um fundamento não-evidenciável que se alia a um fundamento evidenciável (experiência) para fundar o conhecimento sobre questões de fato. Ao longo de todo o livro I do *Tratado*, Hume deixa claro o importante papel da experiência em sua ciência da natureza humana. A experiência é a matéria-prima do conhecimento sobre questões de fato; o costume, por sua vez, é o princípio regulador da experiência que nos permite extrapolá-la.

Quando afirmamos que o costume é o fundamento do conhecimento sobre questões de fato, não excluimos da experiência seu estatuto de fundamento. No entanto, é importante considerar o fato de não podermos saber se a experiência é um produto de nossa mente ou da influência de objetos exteriores sobre nós; diferentemente, sabemos que o costume é um mecanismo *mental* que atua de certas maneiras em certas circunstâncias. Nós somente supomos que algumas percepções possuem existência contínua e distinta de nossa mente porque o costume nos leva a forjar a uniformidade destas percepções. Nesse sentido, a explicação e avaliação da experiência só são possíveis por meio da atuação dos mecanismos da mente, pois a experiência é de natureza indeterminada. Dessa maneira, ainda que a experiência passada seja *fundamental* para o conhecimento sobre questões de fato, o fundamento deste conhecimento – que nos permite extrapolar a experiência passada e que recomenda maneiras confiáveis de raciocínio – é o costume.

3.3. Conclusão

Neste capítulo, analisamos como a atuação do costume na epistemologia humiana implica na admissão de duas características deste princípio, a saber, sua dimensão prescritiva e seu estatuto de fundamento do conhecimento sobre questões de fato.

A maneira de influência do costume por níveis, “como uma galera posta em movimento” pelo impulso dos remos, endossa a admissão destas características. Os efeitos da influência do costume em seus níveis mais elementares – a saber, na formação do princípio da uniformidade da natureza, da crença no mundo exterior e das ideias abstratas – atuam como leis inevitáveis e universais. Dentre os efeitos não inevitáveis do costume, alguns são confiáveis – como as probabilidades filosóficas – e outros produzem opiniões equivocadas – como as probabilidades não-filosóficas. Outros, ainda, atuam como leis recomendáveis – que estabelecem procedimentos por meio dos quais diferenciamos seus efeitos confiáveis daqueles que não o são.

Também analisamos o que denominamos um tipo de fundacionalismo na epistemologia de Hume, em que há uma fundação constituída pelas leis inevitáveis do costume e alicerces compostos por suas leis recomendáveis. As leis recomendáveis são inferidas a partir da observação de nossos mecanismos mentais aliada à suposição de que estes mecanismos continuarão se comportando de maneira semelhante no futuro – suposição esta que deriva do princípio da uniformidade da natureza. Dessa maneira, o costume, aliado à experiência, é o fundamento do conhecimento sobre questões de fato.

Na medida em que, na teoria de Hume, o conhecimento sobre questões de fato não pode ser demonstrado e é adquirido a partir da experiência e observação, então o fundacionalismo humiano não é racionalista e nem absoluto, como é o caso da teoria cartesiana. Nesse sentido, a epistemologia de Hume não estabelece verdades indubitáveis, mas sim, crenças cuja probabilidade é tão alta – isto é, com numerosos casos observados que fortalecem esta probabilidade e nenhum caso que a contrarie, de maneira que tal probabilidade é produzida por um “hábito perfeito” – a ponto de a tomarmos como prova. Nesse sentido, “o guia da vida, portanto, não é a razão, mas o

costume” (S §16). Dessa maneira, foi possível constatar como o costume desempenha papéis cruciais, tanto na psicologia cognitiva, quanto na epistemologia de Hume.

É certo que a teoria humiana não deixa de trazer problemas e dificuldades exaustivamente debatidos na tradição interpretativa, como já salientamos na seção 2 deste capítulo. Grande parte destes problemas, inclusive, envolve o costume, ainda que indiretamente. No entanto, é interessante considerar, também, que a atuação do costume evita outras consequências que seriam problemáticas para teoria humiana: uma destas consequências é, por exemplo, a não necessidade de recorrer ao elemento divino.

Outro aspecto importante é o fato de Hume reconhecer que a razão não é capaz de explicar, por si só, os inúmeros e variados fenômenos humanos, porque não possui, como o costume, a capacidade de atribuir força e vividez a percepções – e, conseqüentemente, de produzir crenças em questões de fato. O costume é elemento crucial para a compreensão de Hume da crença como uma maneira de *sentir*, isto é, como derivada de nossa natureza *sensitiva*, e não *cogitativa* (T 1.4.1§8). Dessa maneira, o costume contribui consideravelmente para a tentativa humiana de solapar concepções puramente racionalistas que estabelecem proposições sem o endosso da experiência e observação, e que, por isso, forjam a existência de elementos que não existem a não ser em mentes iludidas pelos voos da imaginação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como mencionado na introdução desta dissertação, nossa pesquisa dedicou-se à análise do *costume* e *hábito* no livro I do *Tratado da natureza humana* de Hume, apontando a ubiquidade deste conceito na epistemologia humiana e sua íntima relação com o conhecimento sobre questões de fato.

A análise das maneiras de influência do costume – como, por exemplo, sua influência por níveis e sua atuação oblíqua – foi determinante para evidenciar a ubiquidade da atuação do costume na epistemologia de Hume: a metáfora da galera impulsionada pelo primeiro impulso dos remos ilustra apropriadamente este ponto.

No estudo filosófico-conceitual de *costume* e *hábito* desenvolvido no primeiro capítulo, constatamos que Hume se apropria de maneira original destes termos. Diferentemente de Locke e Butler, que enfatizam a importância de costumes e hábitos na formação moral dos indivíduos, Hume aplica este conceito à epistemologia. Por isso, o costume desempenha funções que decorrem justamente de sua atuação na epistemologia, a saber, a função de *transferência* – que nos permite crer que o futuro se assemelhará ao passado – e de *adequação* – que adapta transições costumeiras às circunstâncias particulares em que elas se apresentam, para evitar transições equivocadas. Nesse cenário, Hume estabelece o costume como um princípio da natureza (humana). Este princípio é universal, permanente e irresistível, e está presente, tanto em seres humanos, como em animais não-humanos.

O estabelecimento do costume como princípio abriu caminho para compreendermos o motivo da vasta preponderância do uso do termo *costume* sobre *hábito*. Diferentemente de *hábito* – que diz respeito a práticas individuais adquiridas pela repetição – o *costume* se refere a práticas coletivas que, com a prática repetida, adquirem força de *lex non scripta*. Constatamos que Hume aproxima seu princípio de

um tipo de *lex non scripta*, que atua sem a necessidade de ser legitimada ou reconhecida pelo poder legal ou pela razão. Nesse sentido, o princípio de Hume é *hábito* porque atua individualmente, mas é costume porque sua atuação é comum a todos os seres humanos – isto é, porque é universal.

No segundo capítulo, analisamos o papel do costume no aparato cognitivo dos seres humanos. No tocante à abstração, vimos que o costume influencia, não somente a produção de ideias abstratas, mas também desempenha papel importante no mecanismo que impede que termos gerais evoquem ideias particulares equivocadas e na formação de distinções de razão. Vimos, também, que os raciocínios demonstrativos, por serem um tipo de abstração, possuem influência, ainda que remota, do costume.

No que concerne aos raciocínios e crenças causais, constatamos que o costume é responsável pela formação do princípio de uniformidade da natureza, determinante para a possibilidade de conhecimento sobre questões de fato. Observamos, também, que este princípio é o elemento capaz de formar crenças causais firmes e estáveis, diferentemente de opiniões que, por não se basearem no costume – mas somente nos princípios de semelhança e contiguidade – oscilam. Além disso, foi possível elucidar de que maneira a atuação do costume auxilia na formação da ideia de conexão necessária entre causa e efeito, e de que modo sua influência *obliqua* produz raciocínios prováveis.

Sobre a formação das regras gerais, verificamos que o costume é capaz de produzir, tanto regras gerais que denominamos “generalizações” – que comumente são equivocadas e, por isso, consideradas, por Hume, probabilidades não-filosóficas – quanto regras que corrigem estas primeiras (que chamamos “corretivas”). As regras corretivas são adquiridas pela observação de nossos mecanismos mentais, aliada à suposição de que estes mecanismos se comportarão de maneira semelhante no futuro – suposição derivada do princípio de uniformidade da natureza.

A respeito da crença na existência contínua e distinta dos objetos exteriores, examinamos a influência oblíqua do costume na coerência das mudanças que observamos nos objetos. Tal coerência nos permite identificar um objeto como sendo o mesmo de antes de sua transformação. Verificamos, também, que o costume é responsável pela atribuição de identidade a percepções descontínuas e semelhantes, após a observação repetida de sua constância.

No terceiro capítulo, analisamos as consequências da atuação do costume para o próprio costume – isto é, examinamos de que maneira a aplicação do costume na epistemologia implica em admitir dois aspectos deste conceito, a saber, sua dimensão prescritiva e seu estatuto de fundamento do conhecimento sobre questões de fato.

Os efeitos inevitáveis do costume – isto é, seus níveis mais elementares, que abarcam o princípio da uniformidade da natureza, a crença no mundo exterior e a abstração – se delineiam como leis igualmente inevitáveis, em que a atuação do costume é *imposta*. Há, por outro lado, efeitos não inevitáveis do costume, que atuam como leis *recomendáveis* para o correto proceder dos raciocínios sobre questões de fato: aqui emerge a dimensão prescritiva do costume, que pode ser exemplificada pelas “regras para se julgar sobre causas e efeitos” (T 1.3.15).

Por fim, examinamos de que maneira o costume é o fundamento do conhecimento sobre questões de fato. Isso implica em admitir que a teoria de Hume possui um tipo de fundacionalismo que não é nem demonstrável e nem absoluto: os efeitos inevitáveis do costume, apesar de não possuírem justificação racional, se justificam por sua própria inevitabilidade; os efeitos não inevitáveis do costume e que são confiáveis para o conhecimento sobre questões de fato são inferidos de seus efeitos inevitáveis. É certo que a experiência é o conteúdo deste conhecimento – ela é seu fundamento *evidenciável*, diferentemente do costume. No entanto, o costume é o

elemento que regula, organiza e classifica a experiência; é ele que nos permite produzir conhecimento seguro sobre questões de fato que extrapola a própria experiência.

Isto está de acordo com a rejeição humiana da razão como o elemento que funda o conhecimento sobre questões de fato: as inúmeras experiências humanas nem sempre podem ser explicadas por demonstrações ou argumentos racionais. Em nossa opinião, um dos maiores méritos da teoria de Hume é justamente sua capacidade de reconhecer a relevância daquilo que é humano e que se encontra no limiar entre a racionalidade e a animalidade: o conhecimento sobre questões de fato é alcançado por um tipo de “*sentir razoável*”, que decorre da repetição. Nesse limiar se encontra o costume, “o guia da vida”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAIER, A. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. USA: Harvard, 1991.

_____. Real Humean Causes. In: COVER, J.A; KULSTAD, M.A (Eds.). *Central Themes in Early Modern Philosophy: Essays Presented to Jonathan Bennett*. Indianapolis: Hackett, p. 245-272, 1990.

BERKELEY, G. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Edited by Thomas McCormack. New York: Dover Publications Inc., 2003.

BLACK, T. The Distinction Between Coherence and Constancy in Hume's *Treatise* I.iv.2. In: *The British Journal for the History of Philosophy*, v. 15, p.1-25, 2007.

BONJOUR, L. *The Structure of Empirical Knowledge*. USA: Harvard University Press, 1985.

BRAND, W. *Hume's Theory of Moral Judgement: A Study in the Unity of A Treatise of Human Nature*. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992.

BROUGHTON, J. Explaining General Ideas. In: *Hume Studies*, v. 26, n.2 (November), p.279-290, 2000.

BUTLER, J. *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*. London: J. and P. Knapton, 1736.

_____. *Dissertation II: Of the Nature of Virtue*. In *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*. London: J. and P. Knapton, 1736.

CARROLL, J. Humean Justified Belief. In: *The Philosophical Quarterly*, v. 48, Issue 192, p. 373-378, 1998.

CHAMBERS, E. *Cyclopaedia*. London, vol. 1, 1728.

CHIBENI, S. As inferências causais na teoria epistemológica de Hume. In: MARTINS, R.; SILVA, C.; FERREIRA, J.; MARTINS, L. (Org.). *Filosofia e História da Ciência no Cone Sul*. Seleção de Trabalhos do 5º Encontro da AFHIC. Campinas: AFHIC, p. 423-440, 2008.

_____. *Hume e as crenças causais*. Trabalho apresentado nas XVI Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia, Córdoba, Argentina, p.1-17, 2005.

DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001.

ERSKINE, J. *An Institute of the Law of Scotland*. Edinburgh: Bell & Bradfute, 1824.

FALKENSTEIN, L. Naturalism, Normativity, and Scepticism in Hume's Account of Belief. In: *Hume Studies*, v. 23, n.1, p.29-72, 1997.

FIESER, J. Hume's Pyrrhonism: A developmental Interpretation. In: *Hume Studies*, v. 15, n. 1, p. 93-119, 1989.

FLEW, A. *Hume's Philosophy of Belief*. London: Routledge, 1961.

GARRETT, D. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Oxford, 1997.

_____. Reasons to Act and Believe: Naturalism and Rational Justification in Hume's Philosophical Project. In: *Philosophical Studies*, vol. 132, n.1 (2007): 1-16.

GILL, M. Fantastick Associations and Addictive General Rules: A Fundamental Difference Between Hutcheson and Hume. In: *Hume Studies*, v. 22, n.1, p. 23-48, 1996.

GOMBERG, P. Coherence and Causal Inference in Hume's *Treatise*. In: *Canadian Journal of Philosophy*, v. 4, p.693-704, 1976.

GRANT, R. John Locke on Custom's Power and Reason's Authority. In: *The Review of Politics*, v. 74, p.607-629, 2012.

GUIMARÃES, L. (Ed.). *Kriterion - Hume*, n. 124, julho a dezembro/2011.

_____. (Org.). *Ensaio sobre Hume: II Colóquio Hume*. Belo Horizonte: Segrac Editora e Gráfica Ltda, p. 89-108, 2005.

_____. A Melancholy Skeptic. In: GUIMARÃES, L. (Org.). *Kriterion - Hume*, n. 108, p. 180-190, 2003.

HEARN, T. K. "General Rules" in Hume's Treatise. In: *Journal of the History of Philosophy*, v. 8, n.4, p.404-422, 1970.

HUME, D. *A Treatise of Human Nature and Abstract of A Treatise of Human Nature*. Edited by D. F. Norton and M. J. Norton. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001.

_____. *Tratado da natureza humana e Sinopse de um livro recentemente publicado intitulado Tratado da natureza humana*. Trad. Déborah Danowski. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 2009.

HUTCHESON, F. *An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. London: 1729.

LAURSEN, J.C. *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*. The Netherlands: E.J. Brill, 1992.

_____. David Hume on custom and habit and living with skepticism. In: *Daímon: Revista Internacional de Filosofia*, v.52, p.87-99, 2011.

LOEB, L. *Stability and Justification in Hume's Treatise*. New York: Oxford University Press, 2002.

_____. Integrating Hume's Account of Belief and Justification. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 63, n. 2, p. 279-303, 2001.

LOCKE, J. *Some Thoughts Concerning Education*. In *English Philosophers of the Seventeenth and eighteenth centuries*. USA: P.F. Collier, 1938.

_____. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, 4ªed. Lisboa: Fundação Calouste Goulbenkian, 2010.

LYONS, J. General Rules and the Justification of Probable Belief in Hume's *Treatise*. In: *Hume Studies*, v. 27, n. 2, p. 247-278, 2001.

MANDEVILLE, B. *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*. Vol. 2. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F.B. Kaye. Indianapolis: Liberty Fund, 1988.

MCCORMICK, M. Hume on Natural Belief and Original Principles. In: *Hume Studies*, v. 19, n.1, p. 103-116, 1993.

MILLICAN, P. Hume, Causal Realism, and Causal Science. In: *Mind*, v. 118, p.647-712, 2009.

MONTEIRO, J.P. *Novos estudos humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

_____. *Hume e a Epistemologia*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

MOSES, S. "Keeping the Heart": Natural Affection in Joseph Butler's Approach to Virtue. In: *Journal of Religious Ethics*, v.37, n.4 p. 613-629, 2009.

NATHAN, G.J. A Humean Pattern of Justification. In: *Hume Studies*, v. 9, n. 2, p. 150-170, 1983.

NEILL, A. Locke on Habituation, Autonomy, and Education. In: *Journal of the History of Philosophy*, v. 27, n.1, p. 225-245, 1989.

NOONAN, H. *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Knowledge*. Routledge, 1999.

NORTON, D. (Org.). *The Cambridge companion to Hume*. Cambridge Univ. Press, 2009.

_____. *Editor's Introduction*. IN: HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by D. F. Norton and M. J. Norton (Oxford and New York: Oxford Univ. Press, 2001).

OWEN, D. *Hume's Reason*. New York: Oxford University Press, 1999.

PARUSNIKOVA, Z. Against the Spirit of Foundations: Postmodernism and David Hume. In: *Hume Studies*, v. 19, n. 1, p.1-18, 1993.

PASSMORE, *Hume's Intentions*. Londres: Duckworth, 1968.

PENELHUM, T. Butler and Hume. In: *Hume Studies*, v. 14, n.2, 251-276, 1988.

RUSSELL, P. Butler's "Future State" and Hume's "Guide of Life". In: *Journal of the History of Philosophy*, v.42, n.4, p 425-448, 2004.

SCHNALL, I. Constancy, Coherence, and Causality. In: *Hume Studies*, v. 30, n.1, p. 33-50, 2004.

SHAFTESBURY, A, LORD. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Ed. Lawrence L. Klein. UK: Cambridge University Press, 1999.

SMITH, J. Custom, Association, and the Mixed Mode: Locke's Early Theory of Cultural Reproduction. In: *ELH*, v. 74, n.4, p. 831-853, 2006.

SMITH, N.K. *The Philosophy of David Hume, with a New Introduction by Don Garrett*. New York: Macmillan, 2005.

_____. The Naturalism of Hume (I). *Mind*, New Series, vol.14, n.54, p. 149-173, 1905.

STEINBERG, E. Hume on Continued Existence and Identity of Changing Things. In: *Hume Studies*, v. 7, n. 2, p. 105-120, 1981.

STIVAL, M.L, 2007. *Hábito-expectativa: uma noção de sujeito a partir de David Hume*. Dissertação de Mestrado. *Universidade Federal de São Paulo*. Programa de Pós-graduação em Filosofia. São Paulo, Brasil.

SZABADOS, B. Butler on Corrupt Conscience. In: *Journal of the History of Philosophy* v. 14, n.4, p. 462-469, 1976.

STROUD, B. *Hume*. London: Routledge, 1977.

_____. Hume's Scepticism: Natural Instincts and Philosophical Reflection. In: *Philosophical Topics*, vol. 19, p. 271-291, 1991.

TRAIGER, S. "Reason unhinged: Passion and Precipice from Montaigne to Hume". In: JENKINS, WHITING & WILLIAMS (eds.), *Persons and Passions: Essays in Honor of Annette Baier*, University of Notre Dame Press, p. 100-115, 2005.

VARAS, A.G. Ideas e Imágenes: um estudio de la teoría de las ideas abstractas em Hume. In: *Revista de Filosofia*, vol. 55, p. 93-106, 2010.

VITZ, R. Doxastic virtues in Hume's Epistemology. In: *Hume Studies*, v. 35, n. 1, p. 211-230, 2009.

WALLACE, K. Hume on Regulating Belief and Moral Sentiment. In: *Hume Studies*, vol. 28, n.1, p. 83-112, 2002.

WAXMAN, W. *Hume's Theory of Consciousness*. UK: Cambridge University Press, 1994.

WEINER, E., SIMPSON, J. (Eds). *The Compact edition of the Oxford English Dictionary: complete text reproduced micrographically*. New York, USA: Oxford University Press, 1971.

WRIGHT, J. Butler and Hume on habit and moral character. In: STEWART, M.A; WRIGHT, J. (eds). *Hume and Hume's Connexions*. USA: The Pennsylvania State University Press, p. 105-118, 1994.

YANDELL, K. Continuity, Consciousness, and Identity in Hume's Philosophy.

In: *Hume Studies*, v. 18, n.2, p. 255-274, 1992.