

A contribuição do ocasionalismo de Nicolas Malebranche para a crítica à causalidade de David Hume

The contribution of Nicolas Malebranche's occasionalism to David Hume's critique of causality

Evandro da Rocha Gomes
evandro_rg@hotmail.com
Universidade de Brasília/Grupo de Lógica e Filosofia da Ciência-CNPq

Prof. Dr. Samuel Simon
samuell@unb.br
Universidade de Brasília/Grupo de Lógica e Filosofia da Ciência-CNPq

Resumo: Esse artigo tem como objetivo analisar em que medida a análise da causalidade de Malebranche, conforme apresentado em sua obra *De la recherche de la vérité*, contribuiu para a crítica à causalidade de Hume em *A Treatise of Human nature* e *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Para tanto, expõe-se a análise de Malebranche, estabelecendo em que medida ela está relacionada com a doutrina do ocasionalismo. Retomam-se, então, as críticas de Hume a essa doutrina, para, em seguida, apontar as semelhanças entre as análises dos autores, estabelecendo, sempre que possível, as possíveis influências do filósofo francês sobre o filósofo escocês. Destacam-se, além disso, aqueles aspectos da análise de Hume que não fazem parte da filosofia de Malebranche. Finalmente, situam-se os fundamentos dessa diferença, examinando-se a epistemologia humiana nesse contexto de crítica à causalidade.

Palavras-chave: Hume; Malebranche; Causalidade; Ocasionalismo.

Abstract: This article proposes to analyze the measure of the contribution which causality in Malebranche, according his work *De la recherche de la vérité*, makes to the critique of causality presented in Hume's *Treatise of Human Nature* and *Enquiry Concerning Human Understanding*. For this, the analysis of Malebranche will be expounded, establishing the measure of its relationship with the doctrine of occasionalism. Hume's critiques of this doctrine will be revisited in order to then point out the similarities between the authors' analyses, establishing, whenever possible, the influences of the French philosopher in the Scottish philosopher. Beyond this, those aspects in Hume's analysis, which are not present in the philosophy of Malebranche, will be highlighted. Finally, the foundations of this difference will be situated, examining the humean epistemology in this context of the critique of causality.

Keywords: Hume; Malebranche; Causality; Occasionalism.

1. Introdução

A importância filosófica da crítica à causalidade feita por David Hume é inegável e sua abordagem se mantém atual na filosofia contemporânea. Essa abordagem resulta da discussão que ocorria em seu tempo, vinculada ao cartesianismo, particularmente à teoria das ideias, nos termos propostos especialmente por Descartes. No entanto outros autores tiveram um papel relevante nessa discussão¹. Dessa maneira, cabe a pergunta: quem foi o filósofo que mais contribuiu para a crítica da causalidade de David Hume? A resposta a essa questão não é fácil. De fato, é pouco provável que tenha havido apenas um. Em suas obras ele menciona vários autores, entretanto há aqueles que, apesar de não serem citados, também abordaram o tema da causalidade (mesmo que indiretamente) em aspectos semelhantes aos dele. Há, além disso, muitos aspectos na discussão de Hume acerca da crítica à causalidade.

Devido a essas dificuldades, uma busca pelas principais influências para a crítica à causalidade torna-se mais atraente. Nesse sentido, um filósofo se destaca: Nicolas Malebranche (1638-1715). Numa carta enviada para seu amigo Michael Ramsay, Hume diz que os argumentos do seu livro *Tratado da natureza humana* seriam mais bem assimilados após a leitura da obra *De la recherche de la vérité* (doravante Recherche) de Malebranche, dos *Principles* de Berkeley, do *Dictionary* de Bayle e das *Meditações* de Descartes². Por que Malebranche se destaca entre os demais? Porque, antes de Hume, no período moderno, ninguém dedicou tamanha atenção ao problema da causalidade como Malebranche³. No entanto, suas análises são feitas no contexto da teoria das causas ocasionais, ou o ocasionalismo. Como bem nota Nadler (2006, p. 113), embora essa doutrina não fosse nova (ver nota 5), o ocasionalismo se tornou um sistema bem desenvolvido apenas com Malebranche, apresentando uma nova abordagem para a causalidade no século XVII.

Hume frequentemente revela sua familiaridade com as ideias de Malebranche. Não há lugar onde isso fique mais aparente do que na questão da causalidade. Além disso, não parece exagero dizer que Malebranche preparou o terreno para o trabalho de Hume. Charles J. McCracken chega a afirmar que “Hume não apenas manteve a *Search* [*The Search after Truth*, isto é, a *Recherche* de Malebranche] em mente enquanto escrevia sobre a causalidade, mas que ele até mesmo a mantinha aberta para consultar enquanto escrevia” (MACCRACKEN, 1983, p. 257 apud GROARKE; SOLOMON, 1991, p. 659).

Segundo Thomas M. Lennon, “o século dezessete era a belle époque do método” (LENNON, 2006, p. 8). A proeminência do avanço científico no período suscitou grande otimismo no que diz respeito à epistemologia; entre os racionalistas, havia um sentimento de que não apenas tudo era conhecível, mas que também logo seria conhecido, considera Lennon. Mesmo os empiristas, que estabeleciam limites para o conhecimento humano, acreditavam “que tais limites logo seriam alcançados” (op.cit.). Ainda segundo Lennon, percebia-se uma ruptura com os autores precedentes, e os filósofos modernos acreditavam que estavam percorrendo o caminho certo. Malebranche estava inserido nesse ambiente de busca pelo método. É nesse contexto que, entre 1674–75, ele escreve sua obra *De la recherche de la vérité*. A finalidade de tal obra é:

[...] Tentar tornar a mente o mais perfeito que ela possa naturalmente ser capaz, ao fornecer a ajuda necessária para torná-la mais ampla em seu alcance e mais atenta, e ao prescrever as regras que ela deve observar, na busca pela

¹ Groarke e Solomon (1991) apontam para vários filósofos possíveis que poderiam ter antecipado a noção humiana de causa. Os autores enfatizam o caso de Sexto Empírico, mas eles destacam também Malebranche. Ver GOARKE; SOLOMON, 1991, p. 659.

² Esse fato é mencionado por vários comentadores. Entre eles, por exemplo, estão GOARKE; SOLOMON, 1991, p. 645, FISHER, 2011, p. 529 e NADLER, 2006, p. 133.

³ Consideraremos aqui o problema da causalidade nos termos de relação explícita de causa e efeito. Esse tema aparece implicitamente em autores do período medieval, como Grosseteste (CROMBIE, 1995, vol. 2, pp. 27-34) e Bacon (LOSEE, 2011, pp. 11-13), mas somente com Malebranche ela se torna um assunto central da análise filosófica.

verdade, para nunca se enganar, e para aprender com o tempo tudo aquilo que se possa saber (RECHERCHE, VI, I, i, p. 354)⁴.

Entende-se, então, que a obra tem como objetivo oferecer um método que nos forneça meios para evitar o erro. Nesse contexto, a análise de Malebranche sobre a causalidade pode nos beneficiar muito, de modo que possamos descobrir como Hume chegou à sua crítica à causalidade e, assim, ajudar a entender e, talvez, responder as questões contemporâneas sobre esse tema, como, por exemplo, o problema das quantidades transferidas (Dowd, 2007) e as causas negativas (Schaffer, 2004, p.197).

2. A análise da causalidade de Malebranche

Segundo Nadler (2006, p. 113), a importância de Malebranche para a história da filosofia se deve principalmente à sua análise da causalidade e à doutrina pela qual ele tentou responder problemas filosóficos, fazendo uso do ocasionalismo. Com essa doutrina, Malebranche tentou reconciliar a onipotência de Deus e Seu papel de manter os seres finitos existindo e conceder eficácia causal às criaturas. Vale observar que o ocasionalismo não era uma doutrina nova. De fato, como enfatiza Nadler:

[O ocasionalismo] tinha suas fontes imediatas na própria metafísica de Descartes em relação à matéria, ao movimento e a Deus, e raízes mais ancestrais na filosofia árabe e latina medievais⁵ [...]. Entretanto, foi apenas com Malebranche que o ocasionalismo se tornou um sistema totalmente desenvolvido incorporando uma análise sofisticada da causalidade, uma teologia filosófica detalhada e uma solução positiva aos vários problemas metafísicos, físicos e teológicos acerca da causalidade natural (idem, 2006, p. 113).

A análise do papel da causalidade na filosofia de Malebranche é essencial não apenas para saber em que medida Malebranche influenciou Hume em relação à abordagem do problema da causalidade, mas também para entendermos a principal contribuição de Malebranche para a filosofia.

Um dos vários elementos que são levados em consideração em uma análise filosófica da causalidade é o da necessidade; esse aspecto também é encontrado na filosofia de Malebranche. Segundo o próprio autor, “[uma] causa verdadeira é aquela em que a mente percebe uma conexão necessária entre ela e seu efeito [...]” (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 391). Partindo dessa definição, Malebranche conclui que apenas Deus seria uma causa verdadeira. “Ora, a mente só percebe uma conexão necessária apenas entre a vontade de um ser infinitamente perfeito e seus efeitos. Há, então, somente Deus que seja causa verdadeira e que tenha verdadeiramente o poder de mover os corpos” (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 391). Para defender sua tese, Malebranche considera que, para quaisquer dois eventos ou objetos finitos, obter-se-ia uma conexão causal entre eles apenas se estivessem necessariamente conectados. Se houvesse tal conexão necessária, porém, não seria possível conceber o primeiro objeto ou evento ocorrendo sem o segundo, o que não é o caso, pois, de acordo com ele, sempre podemos conceber isso. Sendo assim, não existe conexão causal genuína entre os dois objetos ou eventos finitos. No caso de Deus, por outro lado, ocorre o contrário. É inconcebível que Deus queria que alguma coisa ocorra e esse algo não ocorrer⁶.

⁴ Para as obras de Malebranche e de Hume adotamos a forma de citação mais usual aos comentadores dos dois filósofos. Para citações de *A Treatise of Human Nature*, utilizamos a abreviatura ‘THN’, sendo que a obra é citada por livro, parte, seção e página; ou apêndice e página. Para citações de *An Enquiry concerning Human Understanding*, utilizamos a abreviatura ‘EHU’, sendo que a obra é citada por seção, parte e página. Para citações de *De la recherche de la vérité*, utilizamos a abreviatura ‘RECHERCHE’, sendo que a obra é citada por livro, parte (quando houver), capítulo e página; ou ‘esclarecimento’ (Éclaircissement) e página.

⁵ Marmura (2005, p. 137) apresenta os antecedentes do ocasionalismo na filosofia árabe dos séculos IX e X e Fisher (2011, p. 529) enfatiza as raízes medievais do ocasionalismo de Malebranche, no que diz respeito ao argumento da negação de conexão necessária.

⁶ Nadler (2006, p. 114) lembra que essa concepção da necessidade causal já tinha sido proposta por alguns aristotélicos medievais, como Avicena, e antiaristotélicos, como Al-Ghazali.

Mas quando se pensa na ideia de Deus, isto é, em um ser infinitamente perfeito e, consequentemente, todo poderoso, sabe-se que há uma tal conexão entre Sua vontade e o movimento de todos os corpos, que é impossível conceber que Ele queira que um corpo se move e que este corpo não seja movido (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 389).

Malebranche está, assim, igualando a necessidade lógica com a necessidade causal. Entre os séculos XI e XVII, segundo Nadler (2006, p. 114), “[...] havia uma tendência filosófica dominante de distinguir a necessidade causal ou natural – baseada nas operações de causas reais eficientes – da necessidade lógica”. Em outras palavras, havia uma distinção entre a necessidade de caráter não lógico, por exemplo, nas leis da natureza, e a necessidade lógica. Essa distinção, porém, não era aceita por todos os filósofos do período moderno. Como observa Fisher (2011, p. 543), Spinoza não fez uma distinção entre a necessidade causal e a lógica. Em todo caso, é cabível perguntar por que Malebranche aparentemente igualou essas duas noções de necessidade.

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

Eu assumo desde o início que se pode distinguir a alma do corpo pelos atributos positivos e pelas propriedades que essas duas substâncias admitem. O corpo é apenas extensão em altura, largura e profundidade, e todas as suas propriedades consistem apenas em repouso e movimento, e em uma infinidade de figuras diferentes. [...] A alma, ao contrário, é aquele eu que pensa, que sente, que quer; é a substância na qual são encontradas todas as modificações das quais eu tenho um sentimento interior, e que podem subsistir apenas na alma que as sente (RECHERCHE, I, x, p. 42).

Como Descartes, para Malebranche a natureza da matéria é constituída apenas de extensão⁷. Ora, a extensão é uma propriedade passiva⁸, logo os corpos não poderiam possuir eficácia causal, porque a força ou poder, ao contrário da extensão, é uma propriedade ativa. No que diz respeito à ideia de poder, Malebranche faz a seguinte observação:

Se viermos, em seguida, a considerar atentamente a ideia que se tem de causa ou de poder de agir, não se pode duvidar de que essa ideia representa algo divino. Pois a ideia de um poder soberano é a ideia da divindade soberana [...] a ideia de um poder ou de uma causa verdadeira (RECHERCHE, VI, II, iii, pp. 387-388).

Logo, a razão pela qual Deus é a causa de cada evento está relacionada com a essência d'Ele, pois só Ele pode causar, só Ele tem o poder de agir.

Essa explicação tem que ser compreendida no contexto do ocasionalismo.

3. O ocasionalismo

Nadler define essa doutrina da seguinte maneira: “o ocasionalismo é a doutrina de que todas as criaturas, entidades finitas como são, são absolutamente desprovidas de qualquer eficácia causal, e que Deus é o único agente causal” (NADLER, 2006, p. 115). Nesse sentido, todos os fenômenos ocorrem apenas porque há a intervenção divina. Dessa maneira, toda interação entre uma mente e um corpo, entre os corpos ou nos próprios processos mentais só é efetivada com a intervenção de Deus. Essa intervenção se delimitaria a

⁷ Malebranche se detém mais à noção de que a essência da matéria é extensão em RECHERCHE, III, ii, viii, pp. 210-214.

⁸ Malebranche não faz essa alegação explicitamente, mas a inferimos a partir de certas passagens no decorrer da obra, como: “[...] a matéria é totalmente sem ação: ela não tem força nenhuma para parar seu movimento, nem para o determinar e o desviar mais para um lado do que para outro” (RECHERCHE, I, i, p. 5).

seguir certas regras, ou leis, que foram estabelecidas por Ele. O único motivo para Deus não seguir essas regras seria para realizar milagres. É nesse sentido que o ocasionalismo de Malebranche se vincula com a natureza das relações causais. É correto afirmar que ele parte do conceito cartesiano de matéria, mas também tem como premissa a relação entre Deus, isto é, um ser onipotente, e o mundo criado por Ele, assim como a questão de como Ele mantém a existência do mundo.

A princípio, o ocasionalismo possui uma tese negativa: não há ser finito que seja uma causa genuína. Como já foi apontado, essa tese de Malebranche é inferida de sua definição de causa verdadeira: “[uma] causa verdadeira é aquela em que a mente percebe uma conexão necessária entre ela e seu efeito [...]” (*RECHERCHE*, VI, II, iii, p. 391). Também já foi apontada sua alegação de que esse tipo de conexão não poderia ser encontrado nos próprios objetos ou eventos na natureza. Uma consequência importante dessa tese é a relação entre um evento mental e seu correspondente evento físico:

Assim, considerando que a ideia que temos de todos os corpos nos faz saber que eles não podem se mover, deve-se concluir que são as mentes que os movem. Mas quando se examina a ideia que se tem de todas as mentes finitas, não se vê conexão necessária alguma entre a vontade delas e movimento de qualquer que seja o corpo. Vê-se, ao contrário, que não há conexão e que não pode haver. Deve-se, portanto, concluir também [...] que não há nenhuma mente criada que possa mover qualquer corpo que seja como causa verdadeira ou principal [...] (*RECHERCHE*, VI, II, iii, p. 389).

Esse argumento decorre, obviamente, da ausência de onipotência na nossa vontade, que é finita, dado que somos seres finitos. Um ser que não é onipotente, por definição, caso queira X, não se segue logicamente que X ocorrerá. Portanto, não há conexão necessária e, consequentemente, nenhuma conexão causal, porque é sempre possível conceber⁹ que um ser finito queira X e X não ocorrer.

Assim como nosso entendimento é incapaz de encontrar uma conexão necessária, os sentidos também falham nesse quesito. Malebranche aponta para os casos onde vemos objetos conjugados várias vezes, de modo que acreditamos que o primeiro objeto é a causa do segundo. Ele acredita que é um erro essa conclusão, sendo só possível alegar que não sabemos qual é a causa verdadeira. “Mas a causa do erro deles é que os homens nunca deixam de julgar que uma coisa é a causa de algum efeito quando um e o outro estão conjugados, dado que a causa verdadeira desse efeito é desconhecida para eles” (*RECHERCHE*, III, II, iii, pp. 194-195). Pode-se entender aqui que Malebranche está inferindo que nesses casos só podemos estabelecer sequências de eventos.

Malebranche ainda observa que não faz sentido os corpos ou as mentes serem causas genuínas, dado que a vontade de Deus já é totalmente eficaz. Sendo assim, atribuir poder causal às criaturas seria conflituoso com a noção de que “Deus [...] age sempre pelas vias mais simples” (*RECHERCHE*, *Éclaircissement* 15, p. 578). Essa alegação de que qualquer contribuição causal por parte dos seres finitos é supérflua, pois a vontade de Deus já é totalmente eficaz, torna-se explícita na seguinte passagem do *Éclaircissement* 15:

[...] Deus não cria os seres para torná-los as forças motrizes das mentes pelas mesmas razões que Ele não cria os seres para torná-los a força motriz dos corpos. Sendo as volições de Deus eficazes por si mesmas, é suficiente que Ele queira de modo a tornar, e é inútil multiplicar os seres sem necessidade (*RECHERCHE*, *Éclaircissement* 15, p. 592).

Poder-se-ia pensar que os próprios objetos seriam os responsáveis pela ordem do mundo, considerando que eles seriam responsáveis por sua própria eficácia causal. Essa hipótese é problemática, segundo a concepção de Malebranche, pois, além de terem que possuir poder para, por exemplo, se moverem, os corpos também precisariam de pensamento, de modo a guiá-los pelo curso que deveriam tomar. Nesse

⁹Ott observa que a noção de que a concepção acarreta possibilidade era aceita tanto por cartesianos quanto por escolásticos. “Deus deve, pelo menos, conservar o mundo e todas as suas substâncias a cada momento da existência delas em um ato que é apenas conceitualmente distinto de seu ato inicial de criação” (OTT, 2009, p. 87).

sentido, a natureza não seria tão ordenada quanto se fosse ordenada por um ser divino. Se os seres finitos fossem capazes de realizar causas eficazes, o mundo seria um lugar caótico.

[...] Apenas Ele [Deus] através da eficácia de Suas volições e através da extensão infinita de Seu conhecimento pode produzir e regular as comunicações infinitamente infinitas dos movimentos que ocorrem a cada instante, e conforme uma proporção infinitamente exata e regular (RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 578).

Nadler resgata outro aspecto em relação à tese à qual Malebranche se opõe. “Malebranche ainda notou que mesmo se uma substância corpórea tivesse força motriz, aquela força teria que ser uma modificação pertencente a ela. Além disso, a metafísica cartesiana impede que modificações sejam transferidas de uma substância a outra” (NADLER, 2006, p. 120). A força motriz, sendo inerente aos corpos, seria um modo de sua substância. Portanto, não seria possível um corpo causar movimento em outro, porque modos não podem ser transferidos de uma substância para outra¹⁰. Malebranche não apresenta esse argumento na Recherche, mas sim em outras obras. No entanto, está claro na Recherche que Malebranche não acredita que haja força inerente aos corpos: “[...] a ideia que temos de todos os corpos nos faz saber que eles não podem se mover [...]” (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 389).

Ainda no que diz respeito a uma condição epistêmica para a causalidade, há outro argumento de Malebranche contra a causalidade natural. Este argumento estabelece que, para algo ser qualificado como a causa de um efeito, esse algo precisa saber como causar o efeito. Malebranche não afirma em nenhum momento este princípio, mas ele parece utilizá-lo ao negar a eficácia das mentes e dos corpos. O argumento da negação de conexão necessária permite que Malebranche estabeleça a ineficácia das mentes finitas, mas ele também apela para nossa ignorância como outro motivo para a ausência dessa conexão. No que se refere à mente, em uma longa passagem na *Recherche*, Malebranche expõe o exemplo do movimento do braço para demonstrar a complexidade por trás deste processo¹¹. Segundo ele, se nós realmente fossemos os responsáveis pelo movimento de nossos braços, saberíamos guiar os espíritos animais através dos músculos a fim de executar o movimento desejado. Nesse sentido, como Malebranche exemplifica na passagem em questão, nem mesmo um anatomista teria todo o conhecimento necessário para executar este movimento.

Diferente do caso do argumento da negação de conexão necessária, poderíamos dizer que aqui o problema não é a ausência de onipotência, mas a ausência de onisciência, ou ao menos um conhecimento bastante minucioso acerca das operações do corpo. Como observa Ott (2009, p. 98, ênfase do autor), “[...] uma volição eficaz deve ser direcionada ao seu efeito imediato [...].”

Na concepção de Malebranche, a causa e o efeito ligam-se por algo que tenha alguma intencionalidade. Poderíamos, então, concluir que a mente proveria essa intencionalidade, no exemplo do movimento do braço. No entanto, isso requereria que mente conhecesse as regras por trás da união entre a mente e o corpo, o que não é o caso. Isso leva Malebranche a afirmar que a mente não pode ser a causa dos movimentos do corpo. Se existe uma sequência causal genuína, “ela deve ser governada por leis, e essas leis requerem um legislador. Não é suficiente minha vontade meramente ‘obedecer’ essas leis no sentido atenuado de

¹⁰ Esse argumento de Malebranche (uma causa natural não tem eficácia causal) não recebe muita ênfase na *Recherche*. Ele devota mais atenção ao argumento nas obras *Entretiens sur la metaphysique et sur la religion* e *Méditations chrétiennes et métaphysiques*. Como o objetivo deste artigo tem como foco apenas a *Recherche*, optamos por não analisar essas outras duas obras.

¹¹ A passagem em questão é a seguinte: “pois como nós poderíamos mover nossos braços? Para movê-los, é necessário ter espíritos animais, para enviá-los através de certos nervos em direção a certos músculos, de modo a inflá-los e contraí-los, pois é assim que o braço conectado a eles é movido [...]. E nós vemos que os homens que não sabem que eles têm espíritos, nervos e músculos movimentam seus braços, e até os movimentam com mais habilidade e facilidade do que aqueles que conhecem mais sobre anatomia. Portanto, os homens querem movimentar seus braços, e apenas Deus é capaz e sabe como movimentá-los. Se um homem não consegue colocar uma torre de ponta-cabeça, pelo menos ele sabe o que deve ser feito para conseguir fazer isso; mas não há homem que saiba o que é preciso ser feito para movimentar um de seus dedos por meio dos espíritos animais. Como, então, é possível aos homens movimentarem seus braços?” (RECHERCHE, VI, II, iii, pp. 390-391). O exemplo do braço reaparece no *Éclaircissement* 15.

agir de acordo com elas” (OTT, 2009, p. 100). Atribuir tal poder causal a nós seria, nesse sentido, quase que nos alegar um poder divino. Como justifica Malebranche, “[...] a alma é uma causa particular e não pode saber exatamente o tamanho e a agitação de um número infinito de pequenos corpos que se chocam quando os espíritos se espalham nos músculos [...]” (RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 585).

O cenário está, assim, posto para Malebranche defender a tese segundo a qual Deus é o único agente causal genuíno. Deus é o único criador do mundo e daquilo que este contém, além de ser a causa da conservação dos corpos. Sendo assim, segue-se que apenas Ele pode ser a causa de seus movimentos. Presumivelmente, por Deus ser responsável por manter os corpos e as mentes existindo, Ele é também a causa dos estados das mentes. Deus, então, é responsável pelas nossas sensações e percepções.

Deve-se destacar que Malebranche considera toda ação causal como um tipo de produção, pois produz um novo estado de ser. O ocasionalismo defende que os seres finitos são conservados por Deus através da criação contínua. Dessa maneira, Deus estaria a todo o momento criando os seres finitos. Isso implica que o poder de causar, ou seja, de dar novas modalidades aos seres finitos, pertence apenas ao ser que os cria e que os mantém. Portanto, a ação pela qual Deus recria alguma coisa é a mesma ação pela qual Deus dá modalidades àquela coisa. Segue-se, então, que toda causalidade é, no fundo, criação¹².

4. As críticas de Hume ao ocasionalismo de Malebranche

Podemos agora perguntar por que Hume teria interesse em Malebranche. McCracken considera que, apesar de a perspectiva de Malebranche ser muito distante da perspectiva de Hume, em vários aspectos a Recherche certamente atraiu seu interesse.

Malebranche [...] passou em revista cada faculdade – o sentido, a imaginação, o intelecto, a volição, a paixão – e tentou mostrar o quanto penetrante era a tendência de cada uma delas de nos levar ao erro [...]. Essa foi uma mensagem bem-vinda aos ouvidos de um cético [...] (MCCRACKEN, 1983, pp. 254-255 apud BUCKLE, 2004, p. 192).

Não há dúvida de que Hume teve contato com a obra de Malebranche. Tanto na *Investigação* quanto no *Tratado* ele faz referência ao filósofo francês. Nas palavras de Church (1938, p. 149), “a influência da teoria da causalidade de Malebranche para Hume pareceria ser mais do que provável; pareceria ser uma questão de evidência textual”.

Tendo estabelecido esses aspectos, resta-nos perguntar, houve críticas por parte de Hume à análise da causalidade de Malebranche? Sim. Hume faz críticas explícitas à teoria da causalidade de Malebranche tanto no Tratado quanto na Investigação. Nesta última obra, Hume debocha dos filósofos que acreditam que “[...] tudo está cheio de Deus” (EHU, VII, i, p. 142). Mais que isso, Hume afirma que “teremos adentrado a terra das fadas muito antes de atingir os últimos passos de nossa teoria [...]” (EHU, VII, i, p. 142).

Segundo Nadler (2006, p. 135), a diferença crucial entre os dois filósofos é que Malebranche estipula uma conexão necessária entre a vontade de Deus e os eventos desejados por Ele, enquanto que Hume utiliza os argumentos de Malebranche contra o próprio ocasionalismo. Deve-se observar que há duas doutrinas de Malebranche que Hume explicitamente tentou refutar em suas obras: a doutrina das relações morais¹³ e

¹² Esse raciocínio se assemelha à passagem nas *Meditações* de Descartes, na qual, ao tratar sobre o que causa sua existência, ele afirma que “[...] não se trata aqui da causa apenas que me produziu outrora, mas, também e principalmente, da que me conserva no tempo presente” (DESCARTES, 1999, p. 95).

¹³ Para Malebranche, as relações que encontramos na matemática, por exemplo, que dois mais dois são quatro, estabelecem uma ordem imutável a qual Deus consulta ao agir. Do mesmo modo, essa ordem também estaria presente nas relações morais. Nesse sentido, negar as relações morais seria algo tão inconcebível quanto negar uma verdade matemática. Além disso, a moralidade seria baseada na comparação da natureza intrínseca das coisas. Diferente de Malebranche, Hume defende que a moralidade não estaria relacionada com a natureza intrínseca das coisas. Antes, a aprovação ou desaprovação moral variaria de

a doutrina das causas ocasionais. A tentativa de refutar a doutrina das causas ocasionais de Malebranche, no Tratado, ocorre no Livro I, parte 3, seção 14. Percebe-se, a partir da discussão de Hume da teoria de Malebranche, que ambos identificavam a ideia de conexão necessária com a ideia de poder. Todavia, Hume divergirá no que diz respeito à conclusão de Malebranche acerca da causalidade natural. “Ao rejeitar a conclusão sobre a causalidade natural à qual chegou Malebranche, Hume revelou suas próprias concepções ontológicas sobre a causalidade” (WRIGHT, 1991, p. 121). Ou seja, segundo Wright, podemos afirmar que a crítica à ontologia da causalidade em Malebranche foi decisiva para Hume. No entanto, é importante ressaltar, a crítica humiana ocorre no contexto da teoria das ideias de Hume.

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

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

Hume observa que, tendo concluído com base em nossas ideias que a matéria é inerte, isto é, inativa e desprovida de poder, os cartesianos concluem que ela não poderia produzir ou comunicar movimento. Porém, considerando que esses efeitos são evidentes para nossos sentidos, eles devem provir de algum lugar. Sendo assim, eles defendem que a fonte dos efeitos é Deus. “[...] Mas como esses efeitos são evidentes para nossos sentidos, e como o poder, que os produz, deve ser posicionado em algum lugar, ele deve residir na DEIDADE, ou aquele ser divino, que contém em sua natureza toda excelência e perfeição” (THN, I, iii, 14, p. 159, ênfase do autor). Hume faz uma crítica aos cartesianos apontando que eles não levariam em consideração as implicações de sua teoria, tendo em vista que a questão central é se temos alguma ideia mais clara de poder em Deus do que nos corpos. Hume defende que não temos, pois, partindo do pressuposto que toda ideia é derivada de alguma impressão correspondente, e que não temos nenhuma ideia inata de Deus, segue-se que a ideia de poder divino deve ser derivada de casos onde percebemos esse poder sendo exercido. Nas palavras de Hume:

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

acordo com cada situação. Para mais informações de como Hume tenta refutar esse aspecto da doutrina de Malebranche, ver WRIGHT, 1991, pp. 118-120.

¹⁴ No parágrafo anterior ao qual Hume menciona os “cartesianos”, há uma nota de rodapé indicando o Livro VI, Parte ii, capítulo 3 de um livro de Malebranche (obviamente a *Recherche*), assim como suas “ilustrações”. Church (1935, p. 92) explica que essas “ilustrações” se referem ao *Éclaircissement* 15 da *Recherche*. Deve-se dizer que as *Éclaircissements* só foram publicadas juntas com a *Recherche* a partir da terceira edição (cf. MALEBRANCHE, 1997, p. xxiv), sendo que a cópia da *Recherche* que Hume possuía era desta edição. Informações acerca da cópia da *Recherche* de Hume podem ser encontradas no site da Universidade de Edimburgo no seguinte endereço eletrônico: <exhibitions.ed.ac.uk/record/23160?highlight=*>. Consulta realizada em abril de 2019.

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

A crítica de Hume é a de que os cartesianos deveriam ter aplicado o mesmo argumento, que utilizaram para o caso da matéria, para o caso de Deus. “Considerando que esses filósofos, portanto, concluirão que a matéria não pode ser dotada de nenhum princípio eficaz, porque é impossível descobrir nela tal princípio, o mesmo raciocínio deveria determiná-los a excluí-lo do ser supremo” (THN, I, iii, 14, p. 160). O argumento dos cartesianos aplicado ao caso do ser supremo, seguindo a crítica de Hume, seria o seguinte: não temos ideia de poder ou de conexão necessária através de nossa ideia de matéria ou do ser supremo; nós estamos familiarizados com a essência da matéria e com a essência do ser supremo através de nossas ideias; logo, não há poder nem na matéria, nem no ser supremo.

Ora, se não há poder nem na matéria, nem no ser supremo, conclui-se que não há poder no universo. Hume deixa claro sua postura em relação a essa conclusão, a saber, ela é “[...] absurda e ímpia” (THN, I, iii, 14, p. 160). Segundo Wright (1991, p. 122), “ele considerava este argumento como uma *reductio ad absurdum* da concepção cartesiana de que podemos concluir que não há atividade na realidade porque não descobrimos nenhuma em nossas ideias”. Hume sugere que essa conclusão pode ser evitada se os cartesianos reconhecerem que nós não temos uma ideia adequada de poder, seja em seres de natureza inferior, ou seres de natureza superior.

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

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

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

[A]firmar que uma coisa não pode ser a causa de outra, a não ser onde a mente pode perceber a conexão em sua ideia dos objetos; ou sustentar que todos os objetos que encontramos constantemente conjugados devem, por esse motivo, ser considerados como causas e efeitos (THN, I, iv, 5, p. 248).

Hume explica que aqueles que optam pela primeira alternativa – o caso dos ocasionalistas – consequentemente inferem que não há um princípio produtivo no universo, ou seja, não há causas.

[N]ão há nada no universo como uma causa ou um princípio produtivo, nem mesmo a própria deidade; considerando que nossa ideia daquele Ser Supremo é derivada de impressões particulares, nenhuma delas contendo alguma eficácia, nem parece ter alguma conexão com alguma outra existência (THN, I, iv, 5, p. 248, ênfase do autor).

Como já foi dito, ele rejeita esta conclusão. Sendo assim, nos resta a segunda alternativa: todos os objetos que nos deparamos como estando constantemente conjugados são considerados como causas e efeitos.

Disso se segue que as conjunções constantes com as quais nos deparamos pela experiência são o motivo pelo qual atribuímos um princípio produtivo aos objetos. Em outras palavras, com base em uma sucessão de movimentos e disposições do corpo, seguidos por correspondentes estados da mente, inferimos que o primeiro objeto é aquilo que produziu o efeito no segundo objeto. Como destaca Wright (1991, p. 123), o argumento implica que “[...] há realmente uma conexão necessária genuína entre o estado do corpo e o

correspondente estado mental". Deve-se ter em mente, porém, que o que Malebranche chama de conexão necessária neste caso não é a mesma conexão necessária que se segue deste argumento de Hume. Como observa Church, "[...] ao invés da necessidade lógica de Malebranche, [...] o que tem sido chamado de conexão necessária é, na verdade, habitual" (CHURCH, 1935, p. 87).

A partir da rejeição da teoria da causalidade de Malebranche, Hume tem uma interpretação muito diferente sobre o que consiste a necessidade causal. Enquanto que para Malebranche a única conexão necessária no universo é aquela entre uma vontade infinita e os efeitos produzidos por ela na natureza, para Hume, como já foi dito, essa relação abstrata não nos proporciona nenhum discernimento sobre o poder causal. Em uma passagem do Tratado, ele analisa a sugestão de que nós devemos conceber esse poder como existindo em algum ser particular. "Nós devemos conceber distinta e particularmente a conexão entre a causa e o efeito, e devemos ser capazes de pronunciar, pela simples observação de um deles, que um deve ser seguido ou precedido pelo outro" (THN, I, iii, 14, p. 161). Logo no início da seção 6 da parte 3 do livro I do Tratado, Hume aponta que um conhecimento genuíno da causalidade tornaria possível penetrar a essência dos objetos que chamamos de causa e efeito, permitindo inferir se um é dependente do outro. Ele aponta logo em seguida que, se esse fosse o caso, seria impossível conceber algo diferente, isto é, que eles são independentes. "Tal inferência equivaleria ao conhecimento, e implicaria na contradição absoluta e na impossibilidade de conceber algo de forma diferente" (THN, I, iii, 6, p. 87). Como todas as ideias distintas são separáveis, não há essa impossibilidade, o que permite a Hume negar que tenhamos tal conhecimento da causalidade. Vemos aqui, como ressaltamos anteriormente, o vínculo da crítica humiana da causalidade com sua teoria das ideias.

Hume volta a atacar o ocasionalismo de Malebranche na Investigação. A crítica ocorre na primeira parte da seção VII. Percebe-se que Hume está se referindo a Malebranche nesta seção. Tanto é o caso que Buckle afirma que "[...] reconhecer a dependência de Hume em relação aos argumentos de Malebranche tanto clarifica a estrutura da seção quanto aguça o limite de sua conclusão particular" (BUCKLE, 2004, p. 192). Segundo Buckle, esse é o caso porque a primeira parte da seção apresenta os argumentos de Malebranche, o que leva o leitor a pensar que Hume chegará a uma conclusão a favor do ocasionalismo de Malebranche. Não obstante, ao invés de apresentar uma solução ocasionalista, Hume aponta que a doutrina da "energia universal" é "[...] audaciosa demais para levar à convicção um homem suficientemente familiarizado com a fraqueza da razão humana e os limites estreitos aos quais ela está confinada em todas as suas operações" (EHU, VII, I, p. 142). Além disso, a doutrina possui pontos que a debilitam, e Hume os expõe nos últimos parágrafos da primeira parte da seção.

Sua crítica começa ao apontar que a maioria das pessoas não reconhece que elas não estão familiarizadas com o poder que um objeto tem de produzir o efeito que elas julgam que ele acarrete. Elas só se tornam cientes de que elas são incapazes de explicar por que certos efeitos ocorrem quando são confrontadas com eventos extraordinários. Sentindo-se perdidas, elas resolvem o problema através de uma solução do tipo *deus ex machina*¹⁵. "É comum aos homens, em tais dificuldade, recorrerem a algum princípio inteligente invisível como a causa imediata daquele evento que os surpreende e que, assim acreditam, não podem ser explicados pelos poderes comuns da natureza" (EHU, VII, i, p. 141). Hume observa que os filósofos mais cuidadosos, por outro lado, reconhecem que nós não discernimos os poderes causais nem mesmo nos eventos mais simples, não importando o quão familiarizados eles estejam. Entretanto, esse reconhecimento faz com que eles concluam que não há poder nos objetos, por não percebemos poderes ali. Assim, para esses filósofos, todos os eventos, sejam eles simples ou extraordinários, são produzidos por uma intervenção divina. Hume os critica afirmando que "[...] muitos filósofos sentem-se obrigados pela razão a recorrer, em todas as ocasiões, ao mesmo princípio ao qual o vulgo nunca apela a não ser em casos miraculosos e sobrenaturais" (EHU, VII, i, p. 141).

¹⁵ Hume cita a expressão em grego em uma nota de rodapé, ver EHU, VII, i, p. 141.

Segundo Flew (1961, p. 113), “[...] é Malebranche que Hume reconhece como o principal originador e porta-voz de tais concepções”. Hume acrescenta que esses filósofos tornam o argumento ainda mais robusto ao englobar as operações de nossas mentes como fruto da intervenção divina. Ele observa ainda que esse princípio, que tudo está cheio de Deus, acaba por despojar tanto a natureza quanto cada criatura de seu poder, tornando a dependência em relação a Deus ainda mais imediata (ver EHU, VII, i, p. 142).

A crítica de Hume é a de que os ocionalistas removem todos os poderes dos objetos e que, ao maximizar nossa dependência em relação a Deus, eles não percebem que o argumento deles é autodestrutivo. O argumento despoja toda grandeza que eles buscam atribuir Deus, segundo Hume, pois seria uma maior demonstração de poder Deus delegar algum poder aos seres inferiores do que produzir tudo a partir de sua própria vontade. Além disso, seria mais sábio projetar desde o início a estrutura do universo de modo a ela se ajustar à Sua vontade sem precisar intervir a cada instante (ver EHU, VII, i, p. 142).

Buckle faz a seguinte observação acerca da passagem em que Hume aponta a falha do argumento dos ocionalistas: “aqui vemos que Hume está se apoiando em um modelo mecânico para defender sua explicação” (BUCKLE, 2004, p. 199). Trata-se de uma observação importante, pois, como o próprio Buckle argumenta, os ocionalistas são mecanicistas. Hume procede, então, de modo a oferecer “[...] uma refutação mais filosófica desta teoria [...]” (EHU, VII, I, p. 142). Ele apresenta duas objeções. A primeira, já exposta anteriormente, refere-se à “teoria da energia universal e da operação do Ser Supremo” (EHU, VII, i, p. 142). Segundo Flew (1961, p. 114), Hume “[...] está apenas aplicando ao caso particular do ocionalismo suas teses sobre os limites dos poderes intelectuais do homem”.

A segunda objeção pretende estabelecer que não temos conhecimento dos poderes naturais¹⁶. Ele aponta que o argumento utiliza nossa ignorância de quaisquer poderes nos corpos como base, mas o mesmo argumento poderia ser utilizado para o caso dos poderes da divindade. “[...] Não somos nós igualmente ignorantes da maneira ou força pela qual a mente, mesmo a mente suprema, opera sobre si mesma ou sobre o corpo?” (EHU, VII, i, p. 143). O aspecto que Hume está tentando destacar é que o argumento dos ocionalistas tem como escopo a nossa própria ignorância. Tendo em vista que o ocionalismo é um sistema positivo, pois defende a tese de que Deus faz tudo, a nossa ignorância, isto é, um elemento negativo, é incoerente como fundamento de tal sistema. “É mais difícil conceber que o movimento possa provir do impulso do que possa provir da volição? Tudo o que podemos saber é de nossa profunda ignorância em ambos os casos” (EHU, VII, i, p. 143). Se tudo o que podemos saber é de nossa profunda ignorância, então não podemos saber se há poderes na natureza¹⁷.

5. Semelhanças das análises de Malebranche e Hume

Apesar das críticas de Hume ao ocionalismo de Malebranche, percebe-se semelhanças em alguns aspectos da análise da causalidade de ambos os filósofos. Segundo Church (1938, p. 143), “a evidência de que um conhecimento da *Recherche de la Vérité* contribuiu para os conteúdos de várias partes do *Tratado da Natureza Humana* são várias em caráter”. Mais que isso, parece que a definição de Malebranche da relação causal em termos de conexão necessária, assim como seu exame de algumas de nossas crenças de casos onde esta relação se apresenta, contribuíram para a crítica de Hume.

¹⁶ Não se deve pensar que o objetivo de Hume aqui é o de negar que haja poderes na natureza. O argumento diz respeito ao que podemos conhecer, não ao que existe. Para uma discussão mais detalhada sobre o tema, ver BUCKLE, 2004, p. 199.

¹⁷ De modo a impedir que seu argumento seja aplicado ao caso de Newton, Hume observa, em uma nota de rodapé, que os princípios de Newton não dependem nem apelam para qualquer introspecção da natureza real dos objetos. As forças de Newton são apenas princípios manifestos, não poderes ocultos dos objetos (ver nota de rodapé em EHU, VII, i, p. 143).

Como vimos, Malebranche aceita o dualismo cartesiano da mente e do corpo. É no terreno do dualismo de substâncias que encontramos a base da doutrina de Malebranche de que as causas segundas não são eficientes e que o exame dos conceitos dessas causas não revela nenhuma ideia de poder ou conexão necessária. Mas apesar da aceitação do dualismo cartesiano ter proporcionado boas razões para negar a eficácia das causas secundárias, Malebranche percebeu, aparentemente de forma independente, outras dificuldades na análise da ideia de conexão necessária que não envolviam pré-suposições racionalistas. “É nesse ponto, talvez, que ele mais notadamente antecipa Hume” (DOXSEE, 1916, p. 696).

Ainda de acordo com Nadler (2006, p. 134), “como Malebranche, Hume enfatizou a centralidade da ideia de conexão necessária para o nosso entendimento da causalidade”. A posição que Hume assume é a de que não podemos, a partir do exame do conceito de um objeto particular, descobrir daí seus efeitos possíveis, sendo que apenas a experiência é capaz de revelá-los (ver THN, I, iii, 14, pp. 161-162). Segundo Ott (2009, p. 92), Malebranche já tinha antecipado o argumento na *Recherche*, “[...] um argumento que Hume estava por plagiar e a tomar como sendo seu próprio no Tratado”. Adotando uma postura menos hostil do que a de Ott, Nadler (2006, p. 117) afirma que “Malebranche insistiu, numa linha de raciocínio que claramente prenuncia Hume, que não podemos encontrar tal conexão necessária entre quaisquer dois objetos ou eventos na natureza” (ver RECHERCHE, VI, II, iii, p. 389).

O argumento da negação de conexão necessária (NNC) já tinha sido utilizado por outros filósofos anteriores a Malebranche, como Nicolau de Autrecourt e al-Ghazali (Cf. FISHER, 2011, p. 529). Contudo, Fisher aponta que a utilização do argumento por parte de Hume foi feita via Malebranche. “A partida mais rigorosa, entretanto, da versão do NNC que Malebranche advoga é mais evidente nos trabalhos de Hume [...]” (FISHER, 2011, p. 530). O porquê do interesse de Hume por esse argumento apresentado por Malebranche está relacionado aos componentes negativos do argumento. Esses componentes “[...] rejeitam a conexão necessária entre a vontade das mentes finitas e seus efeitos e entre corpos físicos. Isso é o que Hume achou tão convincente e intuitivamente atraente em Malebranche, e isso é o que fez a concepção de Hume sobre a causalidade famosa [...]” (FISHER, 2011, pp. 530-531).

No que diz respeito à noção de que sentimos um poder na nossa vontade, Hume afirma que:

[P]ara nos convencer de quão falacioso esse raciocínio é, precisamos considerar apenas que a vontade, sendo aqui considerada como uma causa, não tem uma conexão mais detectável com seus efeitos do que qualquer causa material tem com seu efeito apropriado. Na medida em que se percebe a conexão entre um ato da volição e um movimento do corpo, permite-se que nenhum efeito seja mais inexplicável a partir dos poderes e da essência do pensamento e da matéria (THN, Appendix, p. 632).

A crítica de Hume é a de que a conexão que a vontade tem com seu efeito não é mais manifesta do que no caso entre a matéria e seu efeito. Na *Investigação*, Hume também aborda o assunto. Ele aponta que é evidente que o movimento de nosso corpo se segue ao comando de nossa vontade, mas não temos consciência dos meios ou da energia pela qual executamos o ato (ver EHU, VII, i, p. 137). Como já foi visto, Malebranche também apontou que nós não descobrimos nenhuma conexão necessária entre nossas volições e os movimentos do corpo.

Ainda na *Investigação*, Hume estabelece três argumentos contra essa mesma noção. No primeiro argumento, assim como Malebranche, ele argumenta que não temos conhecimento do que está por trás dos movimentos do corpo, isto é, do poder que os executa. Hume defende que, se tivéssemos consciência de algum poder por trás da vontade, deveríamos conhecê-lo, assim como saber qual é sua conexão com o efeito (ver EHU, VII, i, pp. 137-138). O segundo argumento de Hume estabelece que “[...] nós não somos capazes de mover todos os órgãos do corpo com a mesma autoridade; apesar de nós não podermos apontar para uma razão além da experiência para uma diferença tão notável entre um e o outro” (EHU, VII, I, p. 138). Segundo Church (1938, p. 155), “o segundo argumento de Hume nessa conexão, a saber, de que

temos que aprender a partir da experiência quais volições são eficazes e quais não são, foi antecipado por La Forge e por Cordemoy, mas não foi avançado por Malebranche". Por outro lado, o terceiro argumento estabelece que "[...] o objeto imediato de poder no movimento voluntário não é o próprio membro que é movido [...]” (EHU, II, I, p. 138). Existe uma série de operações, das quais não temos conhecimento, que ocorrem quando movemos nosso corpo. Se o poder original dessas operações fosse sentido, ele precisaria ser conhecido e, considerando que todo poder é relativo, o poder também precisaria sê-lo. Em outras palavras, todas essas operações realizadas precisariam ser conhecidas (ver EHU, VII, i, pp. 138-139). Esse argumento é semelhante ao apresentado por Malebranche na *Recherche*. De fato, as passagens na obra do filósofo francês se assemelham à passagem presente na Investigaçāo. Há dois momentos na obra de Malebranche que as passagens em questão aparecem: no livro VI, parte II, capítulo 3; e no *Éclaircissement 15*¹⁸. No capítulo 3, por exemplo, ele escreveu:

Pois como poderíamos mover nosso braço? Para movê-lo, deve-se ter espíritos animais, enviá-los através de certos nervos, em direção a certos músculos para inflá-los e contraí-los, pois é assim que o braço que está anexado a eles se move ou, segundo o sentimento de alguns outros, ainda não se sabe como isso acontece (RECHERCHE, VI, II, iii, pp. 390-391).

Hume, por sua vez, inicia o terceiro argumento da seguinte maneira:

[...] Nós aprendemos com a anatomia que o objeto imediato de poder no movimento voluntário não é o próprio membro que é movido, mas certos nervos, músculos, espíritos animais e, talvez, algo ainda menor e mais desconhecido através do qual o movimento é sucessivamente propagado antes de atingir o próprio membro, cujo movimento é o objeto imediato da volição (EHU, VII, i, p. 138).

Assim Hume defende que não há razões para atribuir poderes causais às mentes ou aos corpos. Nadler defende que “apesar de sua conclusão última ser puramente epistemológica e não ontológica [...] os argumentos dele novamente parecem completamente malebranchianos” (NADLER, 2006, p. 134). Embora as conclusões sejam opostas, no que se refere à ação divina na conexão causal, concordamos com Nadler que a base do argumento é malebranchiana.

O mesmo pode ser dito a respeito da produção de nossas ideias. Segundo Malebranche, não temos consciência nenhuma do poder pelo qual as ideias são produzidas em nossas mentes. “Eu nego que minha vontade produza em mim minhas ideias, pois eu não vejo nem sequer como ela poderia produzi-las, dado que minha vontade não pode agir ou desejar sem conhecimento, ela pressupõe minhas ideias e não as produz” (RECHERCHE, *Éclaircissement 15*, p. 584). Malebranche ainda acrescenta que a mente não é capaz de criar seus próprios desejos por si mesma (ver RECHERCHE, *Éclaircissement 15*, p. 584). De modo semelhante, Hume defende que a mente não possui nenhum poder detectável seja para mover o corpo ou para produzir suas próprias ideias (ver EHU, VII, i, pp. 139-140). No caso do corpo, Hume defende que não podemos derivar nenhuma ideia de poder causal a partir do conceito de matéria (ver EHU, VII, i, p. 136). “Solidez, extensão, movimento, essas qualidades são todas completas em si mesmas, e nunca apontam para outros eventos que possam resultar delas” (EHU, VII, i, p. 136). Segundo Ott (2009, p. 101), Malebranche foi a inspiração de Hume para essa conclusão.

É bem conhecido que Hume defende que a ideia de causalidade é fruto do hábito. Ela é gerada ao observarmos várias vezes dois objetos ou eventos estarem constantemente conjugados, fazendo com que infiramos que sempre será assim, ou seja, a experiência de vários casos de conjunção constante produz uma expectativa. Encontra-se alguns traços semelhantes na obra de Malebranche. Ele aparenta sugerir que somos levados a supor a existência de um poder eficiente onde apenas se observa conjunção. Para Malebranche, nas palavras de Nadler (2006, p. 118, ênfase do autor), “a experiência, seja de um caso singular ou de múltiplos, revela apenas uma sequência de eventos, o que Hume mais famosamente chamou

¹⁸A passagem presente no *Éclaircissement 15* encontra-se em RECHERCHE, *Éclaircissement 15*, p. 585.

de ‘sucessão’ e ‘conjunção constante’. Ela não exibe relações necessárias entre aqueles eventos”. Dreher enfatiza também que “[...] Malebranche reconhece que os eventos ocorrem em padrões, mas é um erro pensar que esses padrões são necessários neles mesmos” (DREHER, 2017, p. 331). Enquanto Hume declara que acreditamos que um objeto é a causa de outro porque nós temos observado os dois estando constantemente conjugados (EHU, VIII, i, p. 149), Malebranche afirma que “é por preconceito que nós acreditamos que nossa atenção ou nossos desejos são a causa de nossas ideias. É por nós sentirmos cem vezes ao dia que elas os seguem ou que elas os acompanham” (RECHERCHE, Eclaircissement 15, p. 586)¹⁹.

As semelhanças entre os argumentos dos dois filósofos são marcantes. De fato, em vários momentos é difícil não ser levado a pensar que Hume foi influenciado, ou ao menos tomou como base, vários aspectos presentes na obra de Malebranche. É improvável que os argumentos de Malebranche defendendo que os corpos e as volições da mente não são causas verdadeiras tivessem passado despercebidos por Hume. Como já foi apontado acima, a rejeição de Malebranche da conexão necessária entre as vontades da mente e seus efeitos, assim como a negação da conexão necessária entre os corpos e seus efeitos, foi o que Hume achou atraente na filosofia dele. Segundo Church (1938, p. 156), “há alguma evidência de que eles mais do que meramente se encaixaram, mas antes contribuíram para os propósitos de seu pensamento no Tratado”. Não há dúvida que definição de causa e efeito de Malebranche se tornou central para o exame crítico de Hume da inferência causal.

Deve-se levar em consideração também que muitos exemplos e passagens presentes na obra de Malebranche também aparecem nas de Hume. Como observa Church (1938, p. 156), “Hume dificilmente teria deixado passar o uso repetido de Malebranche dos exemplos das bolas para ilustrar seu argumento de que nenhuma conexão necessária entre os movimentos delas é encontrada”. O exemplo das bolas de bilhar aparece, entre outros momentos, no livro seis, capítulo dois, capítulo três da Recherche (RECHERCHE, VI, II, iii, p. 389). Além do exemplo das bolas de bilhar, outros exemplos presentes na obra de Malebranche que também são utilizados por Hume são o da montanha dourada (ver RECHERCHE, III, ii, i, p. 188; EHU, II, p. 97; THN, I, ii, 2, p. 32) e da montanha sem vale (ver RECHERCHE, IV, xi, p. 273; THN, I, ii, 2, p. 32). Curiosamente, há um momento em que Malebranche utiliza um exemplo em que ele trata da qualidade nutritiva do pão, o que poderia nos levar a pensar na possibilidade de este ser o mesmo exemplo apresentado por Hume na *Investigação*. Entretanto, o exemplo de Malebranche é apresentado com um objetivo diferente do de Hume, a saber, apresentar proposições que não estão sujeitas ao erro (ver RECHERCHE, VI, ii, ii, p. 386). Deve-se notar também um aspecto interessante presente em ambos os filósofos: o interesse deles no que chamam de ciência do homem. Inclusive as passagens nas quais eles a mencionam são bastante semelhantes (ver MALEBRANCHE, 1997, p. xl²⁰; e THN, Introduction, p. xix). O fato mais marcante, entretanto, é que há uma passagem na obra de Hume que é quase uma tradução exata de uma passagem do *Éclaircissement 15* de Malebranche, sendo que ela ocorre logo após Hume fazer referência ao filósofo francês. Na *Recherche*, Malebranche afirma que:

Há os filósofos que declaram que as causas segundas agem através da matéria, figura e movimento delas, e eles têm razão em certo sentido; outros declaram que elas agem através de uma *forma substancial*. Muitos, através de *acidentes* ou *qualidades*; alguns, através da *matéria* e da *forma*; dentre estes, alguns através da *forma* e dos *acidentes*; dentre aqueles, através de certas *virtudes* ou *faculdades* distintas de tudo isso (RECHERCHE, Éclaircissement 15, p. 573, ênfase do autor).

A passagem correspondente no *Tratado* é a seguinte: “há alguns que sustentam que os corpos operam pela forma substancial deles; outros, pelos acidentes e qualidades deles; vários, pela matéria e forma

¹⁹ Este aspecto do hábito como aquilo que produz a ideia de causalidade não é tão claro na *Recherche*. Porém, Doxsee (1916, p. 699) demonstra que a semelhança entre os autores neste aspecto é mais clara na obra *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* e também nas *Méditations chrétiennes et métaphysiques*.

²⁰ A mesma passagem se encontra na obra original, em francês, mas como a versão consultada por nós não apresenta numeração das páginas do prefácio, indicamos aqui a página na tradução inglesa da obra, para facilitar sua localização.

deles; alguns, pela forma e acidentes deles; outros, por certas virtudes e faculdades distintas de tudo isso” (THN, I, iii, 14, p. 158).

As semelhanças entre Hume e Malebranche são tais que alguns argumentam que a posição que Hume assume é a de um ocasionalismo sem Deus. Buckle se posiciona contra essa interpretação. “Se essa fosse sua concepção, então esperaríamos que ele argumentasse, contra os ocasionalistas, que eles viram a verdade apenas para evitá-la e procurar refúgio no excesso teológico” (BUCKLE, 2004, p. 197). Buckle afirma que as objeções de Hume têm o intuito de demonstrar que os ocasionalistas erraram ao concluir que não há poderes naturais.

Deve-se observar que a crítica de Hume não é direcionada à questão de se há ou não leis naturais. Sua crítica é direcionada à defesa de que há uma necessidade por trás das regularidades da natureza. Deve-se observar também que Malebranche acredita que há poderes na natureza no sentido de que eles são proporcionados por Deus. Esse último ponto está relacionado com as explicações causais das ciências experimentais. As explicações causais das ciências experimentais não estabelecem apenas que um efeito ocorrerá, mas também estabelecem onde e quando ocorrerá. Em outras palavras, as explicações em questão são específicas. Malebranche defende que um determinado efeito ocorrerá em determinadas condições por causa de Deus, isto é, determinado efeito ocorre em determinadas condições porque Deus quis que precisamente aquele evento ocorresse precisamente naquelas condições²¹.

A questão em foco é que a natureza aparenta manter certa regularidade. A ciência experimental, em muitos casos, consegue dar explicações a essa regularidade. Sendo assim, Malebranche precisa explicar de alguma forma o porquê do sucesso aparente da explicação das ciências experimentais. Ele atribui esse sucesso a Deus. Como Deus age segundo certas regras necessárias, o que a ciência experimental faz nada mais é do que revelá-las. Como observa Nadler (2006, P. 132), “os corpos se movimentam e se comportam da forma como o fazem porque é assim que Deus, seguindo as leis da natureza que ele estabeleceu, movimenta-os”. Em outras palavras, o ocasionalismo de Malebranche proporciona um enquadramento metafísico para os fundamentos da física. Dreher critica essa concepção. “Pode bem ser que essa concepção da relação de Deus com a natureza seja verdadeira, mas não é ocasionalismo [...]” (DREHER, 2017, p. 343, ênfase do autor). Seu argumento é o de que, mesmo se as leis naturais corresponderem perfeitamente à vontade de Deus, não se pode dizer que a necessidade das leis é inferida da vontade de Deus, mas apenas das explicações dos eventos por aquelas leis, que se referem somente às regularidades. Nesse sentido, Deus seria desnecessário para a explicação das ciências experimentais das regularidades observadas. As ciências experimentais chegariam ao mesmo resultado com ou sem Deus em suas explicações.

Estimamos que argumento Dreher é falho por dois motivos. Primeiro, o argumento de Malebranche continuaria sendo considerado ocasionalista porque Deus tem um papel fundamental. As explicações poderiam, sim, focalizar apenas no que tange o processo causal que está sendo analisado, mas sem Deus não haveria a força ou o poder responsável por produzir as regularidades. O segundo motivo, seria que Deus não precisa estar incluído numa explicação científica para estabelecer sua importância. De fato, Malebranche argumenta que não é necessário incluir a vontade de Deus em tais explicações. Na verdade, ele acredita ser melhor não o fazer. “Eu garanto que não se deve recorrer a Deus ou à causa universal quando se busca a razão dos efeitos particulares” (RECHERCHE, *Éclaircissement* 15, p. 577).

Em todo caso, pode-se dizer que as regularidades encontradas na natureza são fruto da vontade de Deus. Haveria, então, uma necessidade por trás dessas regularidades, pois, como já foi dito, é impossível Deus desejar algo e esse algo não acontecer. Se a posição de Hume fosse a de um ocasionalismo sem Deus,

²¹ Para mais detalhes de como Malebranche concilia seu ocasionalismo com as ciências, ver NADLER, 2006, pp. 129-133 e OTT, pp. 102-119.

haveria ainda algo que explicaria as regularidades, isto é, haveria algo de necessário. Essa, porém, não é a concepção de Hume. Como bem explica Dreher:

Hume reconhece que haja generalizações universais em forma de leis que descreveram acuradamente a natureza, assim como Newton alega. Entretanto, ele nega que elas sejam necessárias ou mesmo que nós tenhamos argumentos suficientes para acreditar que elas continuarão a se manter no futuro (DREHER, 2017, p. 344).

Logo, conclui-se que a postura de Hume não é a de um ocasionalismo sem Deus, pois ele não acredita que há algo por trás das regularidades da natureza que as tornem necessárias²².

Apesar de se perceber resquícios da *Recherche* de Malebranche no *Tratado* e na *Investigação* nesses vários aspectos que foram apresentados, há outros aspectos presentes nas obras de Hume no que tange à causalidade que não estão presentes na obra do filósofo francês. Por exemplo, os argumentos apresentados por Hume no intuito de demonstrar que a proposição “[...] o que quer que comece a existir deve ter uma causa de existência” (THN, I, iii, 3, p. 78, ênfase do autor) não é intuitiva nem demonstrativamente certa. O primeiro argumento aponta que a proposição não é intuitivamente certa porque “toda certeza surge da comparação de ideias e da descoberta de relações inalteráveis, na medida em que as ideias continuem as mesmas” (THN, i, iii, 3, p. 79), sendo que nenhuma dessas relações é inferida a partir da proposição em questão. O segundo argumento parte do princípio de que todas as ideias distintas são separáveis. Como a imaginação consegue separar a ideia de uma causa da ideia de um começar de existir, a separação real também é possível, o que implica que essa separação não pode ser refutada por um raciocínio baseado em ideias, o que torna impossível demonstrar a necessidade de uma causa (ver THN, I, iii, 3, pp. 79-80). Esses dois argumentos não aparecem na obra de Malebranche.

Partindo desses argumentos, Hume procede de modo a mostrar que todas as demonstrações da necessidade de uma causa são “[...] falaciosas e sofísticas” (THN, I, iii, 3, p. 80). Ele critica os argumentos de Hobbes e Clarke até chegar à exposição da versão do argumento de Locke²³, segundo o qual tudo precisa necessariamente ter uma causa, porque, se não é produzido por uma causa, então é produzido pelo nada. Entretanto, o nada não pode produzir coisa alguma, logo tudo necessariamente tem uma causa. A crítica de Hume à essa concepção é a seguinte: “é suficiente só observar que quando excluímos todas as causas, nós realmente excluímos todas elas, e não supomos nem o nada nem o próprio objeto como sendo causas [...]” (THN, I, iii, 3, p. 81). Em outras palavras, se todas as causas devem ser excluídas, o próprio nada precisaria ser eliminado como causa de alguma coisa. Não se pode defender que um argumento conduz a uma conclusão absurda, quando a própria conclusão já é negada na premissa do argumento. Esse raciocínio também não está presente na *Recherche*, assim como o é a resposta de Hume ao argumento apresentado logo após ao de Locke, a saber, que todo o efeito deve ter uma causa porque isso é algo que se infere da própria ideia de efeito (ver THN, I, iii, 3, p. 82).

Há ainda os argumentos vinculados à nossa crença de que a mesma causa deve seguir o mesmo efeito. Entre esses argumentos, Church destaca os seguintes:

[...] Aqueles que Hume edifica a partir de sua teoria das impressões e ideias, e de sua própria concepção do âmbito limitado de nosso conhecimento; aqueles que derivam do dogma de Hume de que o que é distingível é separável; e o insight que o permitiu explicar que a uniformidade da natureza não é demonstrável pela indução (CHURCH, 1938, p. 157).

Esses argumentos representam uma parte substancial da análise de Hume da causalidade. Mas ainda restam os argumentos que estabelecem que não conseguimos encontrar uma conexão necessária entre dois

²² Para uma discussão mais detida na questão sobre a postura de Hume não ser a de um ocasionalismo sem Deus, ver DREHER, 2017, especialmente pp. 341-344.

²³ Os argumentos desses autores são expostos em THN, I, iii, 3, pp. 80-81.

eventos ou objetos em uma relação causal; não há conexão necessária entre as vontades da mente e seus efeitos, isto é, os movimentos do corpo; os eventos apenas revelam padrões ou, para usar uma expressão de Hume, conjunções constantes. São argumentos centrais para a crítica à causalidade de Hume.

Percebe-se, assim, o débito de Hume para com Malebranche no que diz respeito a análise da causalidade. A definição de Malebranche de uma causa verdadeira como sendo aquela em que percebemos uma conexão necessária com seu efeito permitiu com que Hume não apenas elaborasse sua crítica, como também forneceu os argumentos para defendê-la. Dessa maneira, a necessidade que acreditamos existir na relação causal é fruto de uma impressão interna. Após ver vários casos em que um evento X é sucedido por um evento Y, estabelecemos uma conexão entre eles, esperando que sempre será assim. Essa necessidade, entretanto, não pode ser estabelecida pelas informações que adquirimos através da experiência.

Embora não seja objeto de análise do presente trabalho, como bem enfatiza Doxsee, existem outros aspectos da filosofia de Malebranche que influenciaram Hume, como é o caso da questão do conhecimento do eu (*self*) e da crença natural²⁴. Wright (1991, p. 125) destaca também que “[...] nós podemos alcançar um entendimento mais profundo da explicação de Hume quando vemos como ele desenvolveu uma teoria do julgamento natural que ele provavelmente encontrou nos escritos de Malebranche”. Esses tópicos serão analisados em outro trabalho.

6. Conclusão

Considerando o que foi apresentado, parece ser possível concluir que Hume não apenas conhecia a *Recherche* de Malebranche como também utilizou alguns dos argumentos presentes nessa obra para desenvolver sua crítica à causalidade. Tanto no *Tratado* quanto na *Investigação* percebem-se as marcas da obra de Malebranche.

No entanto, é importante lembrar que a exposição que Hume faz da filosofia de Malebranche em suas obras tem um caráter crítico. Hume discorda que estejamos familiarizados com a essência da matéria; critica a noção de que temos uma ideia mais clara de poder em Deus do que na matéria; aponta que a doutrina malebranchiana implica que não há poder produtivo no universo; discorda que tenhamos um conhecimento genuíno da causalidade, que podemos saber se há poderes na natureza; afirma que o ocasionalismo é demasiado audacioso, sendo que não convenceria aqueles que sabem da fraqueza da razão humana; ironiza ao dizer que os cartesianos converteram o princípio para o qual o vulgo só apela diante de eventos miraculosos e sobrenaturais em uma doutrina; e acusa-o de despojar a grandeza de Deus ao tentar enaltecer-la.

É claro que as semelhanças entre os dois autores não é, por si só, motivo suficiente para estabelecer que definitivamente houve a influência de um filósofo sobre o outro. Entretanto, não se pode negar que os autores utilizam exemplos semelhantes para embasar seus argumentos. Mas, mais do que isso, as passagens que são encontradas nas obras de Hume são semelhantes a certas passagens encontradas na *Recherche*. Hume inclusive aponta no *Tratado*, em uma nota de rodapé, a parte onde Malebranche mais se detém sobre a questão da causalidade, inclusive indicando também o *Éclaircissement 15*, um complemento ao

²⁴ No que diz respeito ao conhecimento do eu, Doxsee (1916, p. 701) afirma que “[...] Malebranche, não menos que Hume, defende que o eu [self] seja desconhecível. [...] Sua fidelidade a Descartes e as demandas de sua teologia o forçaram a ensinar a doutrina da substância espiritual; mas sua própria perspectiva filosófica o levou a ver suas dificuldades; e apesar dele, é claro, nunca revogar sua doutrina principal, ele estabelece muito claramente algumas das mesmas considerações que levaram Hume à posição de que não temos fundamento filosófico para acreditar que a alma seja substância espiritual”. No que diz respeito à crença natural, Doxsee (1916, p. 707) declara que “Malebranche também tem uma doutrina da crença intuitiva ou natural, que apesar de ocupar um lugar bem diferente em seu sistema, é de muitas formas coincidente com a de Hume”. Para mais informações sobre a influência de Malebranche sobre Hume nessas questões, ver DOXSEE, 1916, pp. 701-710.

assunto em questão. Além disso, é inegável que no *Tratado* há uma passagem que é uma tradução de uma passagem do *Éclaircissement* 15.

Como foi apontado, apesar dos resquícios da *Recherche* no *Tratado* e na *Investigação* em vários aspectos, há outros aspectos nas obras de Hume no que tange à causalidade que não estão presentes na obra do filósofo francês. Os dois argumentos apresentados por Hume no intuito de demonstrar que a proposição de que “tudo que começa a existir deve ter uma causa de existência” não é intuitiva nem demonstrativamente certa, a resposta a Locke ao argumento de que o nada não pode ser uma causa, assim como a resposta de Hume ao argumento de que todo o efeito deve ter uma causa porque isso é algo que se infere da própria ideia de efeito são os argumentos ausentes na *Recherche*, assim como os argumentos vinculados à nossa crença de que a mesma causa deve seguir o mesmo efeito.

No entanto, ainda restam os argumentos vinculados à nossa impossibilidade de estabelecer uma conexão necessária entre dois eventos ou objetos em uma relação causal. Esses argumentos apontam que uma lei da causalidade seria ausente de necessidade lógica, na filosofia humiana. Assim, percebe-se o débito de Hume para com Malebranche. O ocasionalismo de Malebranche foi essencial para a crítica de Hume. Mesmo que Hume critique a posição de Malebranche, alguns dos argumentos que ele utiliza para atacá-lo são do próprio filósofo francês. Seus argumentos, mesmo com conclusões opostas aos do cartesiano, têm uma base malebranchiana. A crítica à causalidade de Hume, portanto, deve-se em grande medida ao ocasionalismo de Malebranche exposto na *Recherche*. Deve-se lembrar que há outras obras nas quais Malebranche também expôs seu ocasionalismo. Porém, uma análise dessas outras obras está além do escopo deste trabalho.

Além da causalidade, existem outros aspectos da filosofia de Malebranche que contribuíram para as obras Hume, como é o caso da questão do conhecimento do eu (*self*) e da crença natural. Ou seja, não há como negar a importância da filosofia de Malebranche para a de Hume. Mas, ao mesmo tempo, explicita o caráter inovador da filosofia humiana, no que se refere ao problema da causalidade. Nesse sentido, pode-se dizer que, embora ambos sejam devedores de Descartes no que se refere à noção de ideia, mesmo que diversa nesses três autores, Hume seria um genuíno filósofo do período moderno, fundando seu pensamento em uma leitura da nova física nascente (Newton) e uma nova filosofia política (Hobbes e Locke).

Referências

- ADAMSON, P. and TAYLOR, R. C. 2005. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BUCKLE, S. 2004. *Hume's enlightenment tract: the unity and purpose of An enquiry concerning human understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- CHURCH, R. W. 1935. *Hume's theory of the understanding*. London: George Allen & Unwin.
- _____. 1938. “Malebranche and Hume”. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 1, n. 1, pp. 143-161, out. 1938.
- CROMBIE, A. C. 1995. *The History of Science from Augustine to Galileo. Two volumes bound as one*. New York: Dover Publications, Inc.
- DESCARTES, R. 1999. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Tradução e nota prévia de Fausto Castilho. Campinas: CEMODECON; IFCH-UNICAMP.

- DOWE, P. 2007. *Physical Causation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DOXSEE, C. W. 1996 "Hume's Relation to Malebranche". *The Philosophical Review*, Duke University Press, v. 25, n. 5, pp. 692-710, set. 1916.
- DREHER, J. H. 2017. "Hume, Newton and Malebranche on Causation". *Open Journal of Philosophy*, vol. 7, n. 3, pp. 329-352, july 2017.
- FISHER, A. R. J. 2011. "Causal and Logical Necessity in Malebranche's Occasionalism". *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 41, n. 4, pp. 523-548, dec. 2011.
- FLEW, A. 1961. *Hume's Philosophy of Belief*. Londres: Routledge; Kegan Paul.
- GROARKE, L.; SOLOMON, G. 1991. "Some Sources for Hume's Account of Cause". *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, vol. 52, no. 4, pp. 645-663, oct. – dec. 1991.
- HITCHCOCK, C. 2004. *Contemporary Debates in Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- HUME, D. 1960. *A Treatise of Human Nature*. SELBY-BIGGE, L. A. (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1999. *An Enquiry concerning Human Understanding*. BEAUCHAMP, T. L. (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- LENNON, T. M. 2006. "Malebranche and Method". In: NADLER, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 8-30.
- LOSEE, J. 2011. *Theories of causality: from antiquity to the present*. New Brunswick: Transactions Publishers.
- MALEBRANCHE, N. 1678. *De la Recherche de la vérité*. 4e édition, revue et augmentée de plusieurs Eclaircissements. Paris: André Pralard.
- _____. 1997. *The Search After Truth*. LENNON, T. M.; OLSCAMP, P. J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- MARMURA, M. E. 2005. "Al-Ghazālī". In: ADAMSON, P.; TAYLOR, R. C. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 137-154.
- NADLER, S. 2006. "Malebranche on Causation". In: NADLER, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 112-138.
- OTT, W. 2009. *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHAFFER, J. 2004. "Causes need not be Physically Connected to their Effects: The Case for Negative Causation". In: HITCHCOCK, C. *Contemporary Debates in Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd. pp. 197-216.
- WRIGHT, J. 1991. "Hume's Criticism of Malebranche's Theory of Causation: A Lesson in the Historiography of Philosophy". In: BROWN, S. (ed.). *Nicolas Malebranche: His Philosophical Critics and Successors*. Assen: Van Gorcum. pp. 116-130.

Recebido em 2 de maio de 2019. Aceito em 6 de novembro de 2019.