

## Algumas considerações sobre a experiência em Hume e Kant

Agostinho de Freitas Meirelles <sup>1</sup>  
Universidade Federal do Pará (UFPA)  
meirelles@ufpa.br

**Resumo:** Meu propósito, no presente artigo, consiste no exame da noção de experiência em Hume e Kant, por considerar que ela tem uma significativa relevância quanto se trata do conhecimento dos objetos, no pensamento dos dois filósofos. Muito embora ambos concordem que não podemos conhecer objetos que não sejam dados pela experiência, discordam quanto ao significado mesmo de experiência. Minha pretensão ao tratar de tal noção é mostrar certa proximidade, mas também um certo afastamento entre os dois filósofos, na medida em que tem eles posições distintas quanto a forma de conceber a experiência e que a posição de Hume implica em um certo ceticismo com relação a possibilidade de estabelecermos um nexos causal a priori, questão sobre a qual Kant irá se debruçar na tentativa de solucioná-la.

**Palavras-chave:** Crítica. Ceticismo. Experiência. Empirismo. Causalidade.

## Some considerations about experience in Hume and Kant

**Abstract:** My purpose, in this article, is to examine the notion of experience in Hume and Kant, considering that it has significant relevance when it comes to the knowledge of objects, in the thinking of the two philosophers. Even though they both agree that we cannot know objects that are not given by experience, they disagree about the very meaning of experience. My intention when dealing with such a notion is to show a certain proximity, but also a certain distance between the two philosophers, insofar as they have different positions regarding the way of conceiving experience and that Hume's position implies a certain skepticism regarding the possibility of establishing an a priori causal nexus, an issue that Kant will address in an attempt to resolve it.

**Keyword:** Criticism. Skepticism. Experience. Empiricism. Causality.

## Introdução

No presente artigo, como irei analisar a noção de experiência em Kant e Hume de modo a evidenciar certa relação de proximidade, mas também, de e afastamento entre as suas filosofias. Segundo Kant, o filósofo escocês teria fornecido a pedra de toque da revolução na maneira de pensar

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor associado da Universidade Federal do Pará, vinculada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia e ao Curso de graduação em Filosofia. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/7826494085324141> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4736-4015>

a filosofia, revolução realizada a partir da *Crítica* efetuada pela razão, na medida em que esta pode circunscrever o campo de aplicação de seus conceitos e princípios puros. Contudo, se o problema o *problema de Hume*, como se refere Kant ao questionamento acerca da natureza do conceito de *causalidade*, alavanca o projeto de crítica da razão especulativa, tal problema tem um desempenho limitado, uma vez que o Empirismo humeano nega a possibilidade de a causalidade poder ser concebida com um conceito objetivo, já que sua *realidade* se restringe à observação habitual do sujeito, e, desse modo, somente pode residir na mente do sujeito como uma espécie de conexão entre eventos por si separáveis. Hume ao conceber a experiência, sem levar em conta o entendimento como fonte dos conceitos – sendo a causalidade um deles – e princípios puros, compreendidos enquanto condições transcendentais do conhecimento objetivo, segundo Kant, esvazia o entendimento da espontaneidade diante dos dados sensíveis, objetos da intuição, aos quais as formas puras, os conceitos e princípios se referem *a priori*. De modo a concretizar nosso objetivo, iremos dividir o texto em duas partes: em uma primeira iremos apresentar a posição de Hume a partir de seu empirismo; e, em uma segunda, iremos apresentar a posição de Kant, como ela se relaciona com Hume, os problemas que o filósofo prussiano vê na posição de Hume e como procura solucioná-los.

### **A posição de Hume**

É importante lembrar que todo o esforço de Hume, no sentido de explicar os princípios de conhecimento humano, não se dirige aos produtos deste conhecimento, ou seja, às ciências já constituídas, mas volta-se diretamente ao estudo da natureza humana. Por intermédio de ciência da natureza humana que o filósofo pensa atingir, pela raiz, todos os problemas que afetam o conhecimento. Sua tese é seguinte:

É evidente que todas as ciências têm uma relação, maior ou menor, com a natureza humana; e, por mais que alguma dentre elas possa parecer se afastar dessa natureza, a ela sempre retornará por um caminho ou outro. Mesmo a *matemática*, a *filosofia da natureza* e a *religião natural* dependem em certa medida da ciência do HOMEM, pois são objetos do conhecimento dos homens, que as julgam por meio de seus poderes e faculdades. É impossível dizer que transformações e melhoramentos seríamos capazes de operar nessas ciências, se conhecêssemos plenamente a extensão e a força do entendimento humano, e se pudéssemos explicar a natureza das ideias que empregamos, bem como das operações que realizamos em nossos raciocínios (Hume, 2001, p. 20/21, grifos do autor).

Tendo assim colocado a questão na introdução ao *Tratado da natureza humana* (2009), Hume impõe-se a tarefa de realizar a anatomia do espírito humano. O princípio fundamental a partir do qual se articulam, neste sentido, suas reflexões é a distinção operada na segunda seção da *Investigação sobre o entendimento humano* (1980), no que ele denomina de percepções da mente tendo, por um lado, pensamento ou ideias e, por outro, impressões ou sensações. Tal distinção se baseia na vivacidade ou força destas percepções variando tais características em intensidade em função do

caráter mediato ou imediato da relação estabelecida entre elas e aquilo que expressam ou representam. O termo impressão é entendido por Hume da seguinte maneira:

Pelo termo impressão entendo todas as nossas percepções mais vivazes, quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos. E as impressões distinguem-se das ideias, que são as impressões menos vivazes das quais temos consciência quando refletimos sobre qualquer dessas sensações acima mencionados” (Hume, 1980, p. 140).

Dessa forma, são as impressões em função de sua imediaticidade que nos possibilitam um acesso ao mundo; sendo o pensamento articulado a partir deste acesso já definido.

O que é digno de nota é que a distinção efetuada por Hume, provoca um grande abalo na doutrina tradicional da representação. O filósofo considera a impressão não como representando, algo sentido ou como imagem da coisa. A tradição moderna sempre considerou que o acesso que temos ao mundo se dava através da representação. O exemplo cartesiano é notório. Descartes classifica as ideias em inatas, fictícias e adventícias. As primeiras ligam-se ao intelecto: as segundas à imaginação e as últimas aos sentidos. Somente as primeiras podem ser consideradas como semelhantes às coisas, mas isto porque não está no poder do sujeito tê-las produzido, tendo em vista não ter controle sobre a existência dos objetos exteriores. Conforme a “Segunda Meditação” é muito mais fácil conhecer o espírito do que o corpo.

Dentre as ideias que meu espírito consegue conceber com clareza e distinção estão as da matemática, cuja veracidade não necessita de correlato sensível para ser confirmada, a elas se junta a de extensão que apesar de ser de natureza puramente mental, parece apontar sempre para o exterior. Mas, apesar de sua clareza e distinção, não pode ser referida ao exterior, posto que como ideia encontra-se encerrada no espírito que a concebe como pura idealidade, isto, entretanto, não significa que ele tenha sido sua causa; assim como não pode ter sido das essências matemáticas ou de si mesmo. Somente um ser dotado de mais realidade; absolutamente necessário pode ter me produzido e todas as ideias que digo conceber clara e distintamente. Este ser, do qual dependo e dependem todas as coisas, é Deus, que enquanto também é ideia, encontra-se em meu espírito como o mais eminente; seu grau de realidade é superior a todas as demais. Se o concebo desta maneira, não posso negar sua existência, pois do contrário lhe faltaria toda perfeição. É mais necessária sua existência do que a minha de ser finito.

As ideias exigem outra causa além do Eu. Se não sou a causa das mesmas, sou forçado a atribuir a Deus este poder, que enquanto infinito, criou-me imprimindo em meu espírito tais ideias. Mediante tal argumento parece romper-se o fechamento do *Cogito* e as minhas ideias podem ser adequadas às coisas.

Mas é exatamente desta metafísica, que a doutrina da representação produz, que Hume procura se afastar. No *Tratado da natureza humana (Livro I, parte 4, seção 4)* o filósofo comenta o procedimento da filosofia moderna que tendeu a distinguir qualidades nos objetos, que apesar de serem atribuídas aos mesmos, só têm existência em nosso espírito; ”O princípio fundamental dessa filosofia é a opinião a respeito das cores, sons, sabores, aromas, calor e frio, os quais afirma serem apenas impressões na mente, derivadas da operação dos objetos externos e sem qualquer semelhança com as qualidades dos objetos” (Hume, 2001, p. 259).

A propósito disto, basta lembrarmos o exemplo do pedaço de cera apresentado por Descartes na “*Segunda Meditação*”, no qual nos diz que pelos sentidos percebo nele determinadas qualidades, as quais me dão a garantia de ser um corpo aquilo que percebo, ”ele não perdeu ainda a doçura do mel que continha, retém ainda algo do odor das flores de que foi recolhido; sua cor sua figura, sua grandeza, são patentes; é duro, é frio, tocamo-lo e, se nele batemos, produzirá algum som” (Descartes, 1979, p. 96).

Mas, se examinamos bem tais qualidades, que em um primeiro momento se apresentava a mim tão distintamente, as “vejo” desaparecer, a partir do momento que o pedaço de cera é aproximado do fogo. As qualidades percebidas pelos sentidos são imediatamente modificadas: “o sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele toma-se líquido, esquento-se, mal o podemos tocar e embora nele batamos, nenhum som produzirá”. (Descartes, 1979, p. 96).

Por certo, o que era considerado como uma representação distinta, agora se mostra confuso, por conseguinte, sou forçado a aceitar que o pedaço de cera, naquilo que ele pode ser verdadeiro enquanto corporeidade, não tem semelhança com o que foi percebido por intermédio dos sentidos. Mas ao mesmo tempo devo admitir que, apesar da confusão produzida pelas representações sensíveis, algo permanece como um substrato, sujeito das modificações alegadas. “certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável” (Descartes, 1979, p. 96). Este algo extenso não me é dado por nenhum sentido; chego até ele através do que Descartes chama de inspeção espírito. Desta forma, o espírito concebe a essência das coisas materiais por intermédio da ideia de extensão com a qual nada de sensível se mistura.

Esta situação altera-se completamente com a filosofia humana. A clareza e a distinção, encontradas por Descartes nas ideias do entendimento, é são trocadas pela força e vivacidade das impressões. Estas não representam nada; não possuem como referente as coisas, como diz Hume: “elas nascem originalmente na alma de causas desconhecidas” (Hume, 2001, p.32). Os sentidos só nos fornecem percepções, sem que anunciem a existência da representação de um lado e do representado de outro. Desta forma, as impressões não são cópias das coisas; devem ser consideradas

como um dado original sobre o qual atua o pensamento por intermédio de impressões menos vivazes que são as ideias. Estas sim, são consideradas cópias; mas das impressões dadas com maior vivacidade. São imagens apagadas de impressões. A única coisa que as diferencia destas últimas são seus graus de vivacidade. Poder-se-ia dizer que toda impressão é sentida de modo vivo; como ideia é pensada de modo mais fraco.

Nunca poderemos dizer que ideias produzem impressões, mas o contrário é verdadeiro, pois toda impressão está presa à ideia correspondente. Com isto as ideias inatas estão afastadas, pois jamais teremos ideias, sem antes termos tido impressões. Este é um dos princípios básicos do empirismo.

Deve ser lembrada a distinção feita por Hume entre impressões simples, tais como o vermelho, frio, quente etc., e as impressões complexas como é a de uma maçã, que nos são dadas imediatamente. Já no caso das ideias complexas, tanto podem ser cópias de impressões complexas, como fruto de combinações múltiplas no intelecto. Tanto a memória é capaz de reproduzir ideias, como a imaginação que combina e transpõe entre si as ideias, ambas operam sobre o dado.

Mas é um fato que, ao produzirmos um agregado de ideias simples, não fazemos combinações aleatórias, isto é, não jogamos livremente com as ideias. Há um princípio que comanda tal operação. Estamos nos referindo ao princípio de associação. Parece existir entre as ideias algo semelhante ao conceito de força gravitacional newtoniano, que nos faz conceber relações em que determinadas ideias sempre estão unidas às outras; embora esta união não possa ser vista como absolutamente necessária. Somente percepções simples não admitem separação. “O que é diferente é separável”. Se concebo alguma relação entre as coisas, isto acontece graças ao espírito humano que estabelece esta relação sem que de fato possa afirmar que ela é intrínseca às coisas.

O princípio de associação é completamente exterior aos termos relacionados. Isto nos indica que no mundo não está inscrito nenhum *logos*.

Fossem as idéias inteiramente soltas e desconexas, apenas o acaso as juntaria; e seria impossível que as mesmas idéias simples se reunissem de maneira regular em idéias complexas (como normalmente fazem) se não houvesse algum laço de união entre elas, alguma qualidade associativa, pela qual uma idéia naturalmente introduz outra. Esse princípio de união entre as idéias não deve ser considerado uma conexão inseparável – pois isso já foi excluído da imaginação –; tampouco devemos concluir que, sem ele, a mente não poderia juntar duas idéias – pois nada é mais livre que essa faculdade. Devemos vê-lo apenas como uma força suave, que comumente prevalece[...] as qualidades que dão origem a tal associação, e que levam a mente, dessa maneira, de uma idéia a outra, são três, a saber: SEMELHANÇA, CONTIGUIDADE no tempo ou no espaço, e CAUSA e EFEITO (Hume, 2001, p. 34/35, grifos do autor).

Há uma passagem imediata de uma ideia a outra quando, por semelhança um retrato remete ao objeto retratado; ou então quando a presença de uma ideia suscita também a presença, por contiguidade no espaço e no tempo, de outra ideia. Por exemplo: a sala de uma casa me faz recordar



os seus demais cômodos. E por último, temos a ideia de causa que é indissociável do efeito ou vice-versa. Todas as vezes que vejo o fogo penso no calor ou vice-versa.

A imaginação funciona como um poder de nosso espírito que estabelece a conexão entre a ideia simples e complexa. No caso da ideia complexa de relação o que ocorre é uma comparação entre ideias associadas por semelhança. Comparamos o retrato com o modelo retratado. Já a ideia de substância resulta da conexão entre ideias simples num sujeito, associadas por contiguidade.

O que para Hume apresenta-se problemático é a causalidade, pois como estabelecer uma conexão necessária entre ideias completamente separadas?

É um fato que temos a impressão de “A” e de “B”, mas não temos a impressão de “A” como a causa de “B”. Não existe nenhuma impressão correspondente a esta ideia. Mas também é um fato que, apesar disso, “costumamos” inferir sem que haja qualquer necessidade lógica, “A” como sendo causa de “B”. Em matéria de fatos é óbvio que tal inferência justifica-se pelo motivo de já termos experiências de acontecimentos passados, os quais nos autorizam, no presente e até mesmo com relação a acontecimentos ainda não ocorridos, prever que “A” é causa de “B”; tudo isso, em virtude da “força que habitualmente se impõe”. É incontestável, sem dúvida, que causa e efeito são ideias bastante distintas entre si. Mesmo a mais minuciosa análise não nos mostrará qualquer ligação *a priori*. Diz Hume: “A razão não visualiza nenhuma coisa na causa que nos leve a inferir o efeito” (1975, p. 34). Conforme o exemplo de Hume, apresentado no sumário do *Tratado da natureza humana*, se lançamos uma bola de bilhar contra outra, dizemos que a primeira causa o movimento da segunda, mas isto não indica que este último movimento esteja incluído *a priori* no primeiro. Se imaginarmos um homem que tenha vindo ao mundo de imprevisto, com certeza poderemos afirmar que tal pessoa é absolutamente incapaz de, vendo urna bola ir contra outra, prever o efeito deste movimento sobre a última bola. Hume diz que Adão, vendo a água pela primeira vez, não poderia inferir *a priori* que ela afoga por sufocamento.

Desta forma, nada nos resta a afirmar senão que o fundamento que nos permite relacionar casualmente um fato a outro é a experiência, entretanto, o que garante que a conjunção entre um evento e outro perdurará sempre do mesmo jeito? Será que a bola de bilhar tenderá sempre a produzir o mesmo efeito quando lançada sobre a outra?

Há de se considerar que o nexos causa-efeito se encontra unido à sucessão, contiguidade e conexão necessária. Somente as duas primeiras podem ser experimentadas, enquanto a conexão necessária não. Nós a inferimos em virtude do hábito que adquirimos ao constatar a regularidade com que a contiguidade e a sucessão se apresentam; de modo que sendo dada a causa espera-se sempre o efeito.

É apenas o costume que nos determina a supor o futuro semelhante ao passado. Desta maneira, quando vejo uma bola de bilhar movendo-se na direção de outra, meu espírito é imediatamente induzido pelo hábito ao seu efeito usual, e antecipa minha visão ao conceber a segunda bola em movimento (Hume, 1975, p. 35).

Pelo costume transcendemos a experiência atual em direção ao futuro, onde experiência, efetivamente, não há.

Mas o costume, embora importantíssimo, pouco significado teria sem o que o filósofo chama de crença (*belief*). Por que costumamos dar nosso assentimento mais a determinadas coisas do que a outras? O costume produz no espírito a crença de que existe uma conexão necessária entre o movimento da primeira bola e o da segunda.

As proposições matemáticas, por se tratar de relações de ideias, são todas demonstráveis. Por serem apodícticas, não são prováveis e, portanto, não admitem proposições opostas.

O que é demonstrativamente falso implica uma contradição, e o que implica uma contradição não pode ser concebido. Mas, em relação a qualquer questão de fato, por mais forte que possa ser a prova derivada da experiência, posso sempre conceber-lhe o contrário, embora nem sempre seja levado a nele acreditar. A crença, por conseguinte, estabelece alguma diferença entre a concepção que recebe nosso assentimento e a que não o recebe (Hume, 1975, p. 35-36).

A crença pode ser vista como a ideia dotada de um grau de força e vivacidade elevada. Acreditar em uma ideia não implica em acréscimo de conteúdo. Um crente e um incrédulo podem possuir uma mesma ideia, mas no primeiro ela se apresenta em maior força e vivacidade que no segundo. Desta forma, o que é convicção para o primeiro, para o segundo não passa de mera ficção. O grau de força e vivacidade dependerá das vinculações associativas que são estabelecidas a partir de impressões atuais. Estas tenderão a transmitir para a ideia a força e vivacidade de si originárias. Significa dizer, que a crença na ideia é reforçada pela força e vivacidade das impressões a ela relacionadas.

A ideia de causa, como qualquer ideia não deixa de ser cópia de uma impressão, só que não pode ser impressão situada na realidade exterior; ela é o que se chama impressão de reflexão, pois é de natureza interna. Ela é sentida em virtude do costume:

Nada pode ser conhecido como causa de outra coisa e não ser pela experiência. Não podemos apresentar nenhuma razão para estender ao futuro nossa experiência passada, mas somos integralmente determinados pelo costume a conceber um efeito como acompanhante de sua causa usual. Como também acreditamos que um efeito a acompanha tanto quanto o concebemos. Esta crença não acrescenta nenhuma ideia nova à concepção. Apenas modifica a maneira de sentir ou sentimento. Em todas as questões de fato a crença nasce, portanto, apenas do costume e é uma ideia concebida de uma maneira peculiar (Hume, 1975, p. 36-37).

Acreditamos agora ter levantado os traços principais do pensamento de Hume, os quais, a nosso ver, são suficientes para que possamos entender o seu cruzamento com o pensamento kantiano. Mas, Kant, mesmo reconhecendo a grandeza de Hume, tende dele afastar-se.

### **A posição de Kant**

O reconhecimento, por parte de Kant, do papel de Hume no abandono de seu passado metafísico, que resultou no seu “despertar do sono dogmático” (Kant, 2014, p.28) é notório no mais simples comentário que se faça do relacionamento entre esses dois grandes pensadores. Mas, também, é sabido que se Kant concorda com Hume no que diz respeito a impossibilidade de conhecermos objetos que não sejam os objetos da experiência empírica, discorda quanto ao significado mesmo de experiência. É emblemática a afirmação de Kant na introdução *da Crítica da razão pura* (1980), após ter dito não haver “dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência” (Kant, 1980, p.23), em seguida acrescenta: “Mas embora todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente *da* experiência” (Kant, 1980, p. 23). Haveria, portanto, elementos constitutivos de nossa faculdade de conhecer, os quais não tem como fonte de origem a experiência. Tais elementos são *puros*.

A maneira como se estrutura o sujeito transcendental nos mostra que os objetos são determinados a partir das condições formais da sensibilidade e do entendimento. Deste modo, para nossas condições cognitivas, esses objetos nunca podem ser *coisas em si*. A separação entre fenômeno e *noumena*, entre o que está sujeito às condições da experiência possível e o que não pode ser objeto de nenhuma experiência – o incondicionado –, é a descoberta mais revolucionária do *Idealismo transcendental*.

Sem o “giro copernicano” (Kant, 1980, p. 12-13), ou seja, sem submeter a experiência à atividade do sujeito cognoscente, Kant não poderia ter dado o passo que faltou a Hume para salvar a Razão do ceticismo.

A resposta de Kant ao ceticismo, em que resulta a filosofia de Hume, baseia-se na possibilidade de o mundo poder ser conhecido por um sujeito, que embora necessite da experiência, sabe que esta não é a fonte da necessidade e universalidade requeridas para que seus juízos sejam objetivos. Tal como Hume, Kant concorda que a experiência jamais atende às exigências de apoditicidade de um saber certo e indubitável. Afirma Kant: “Necessidade e universalidade rigorosa são, portanto, seguras características de um conhecimento *a priori* e também pertencem inseparavelmente uma à outra” (Kant, 1980, p. 24).

A experiência só nos apresenta juízos contingentes. “Na verdade, a experiência nos ensina que algo é constituído deste ou daquele modo, mas não que não possa ser diferente”. Por outro lado,



diversamente da contingência inscrita na experiência, existe necessidade e universalidade em alguns de nossos juízos – excluindo os analíticos –, que mesmo sendo sintéticos, como também o são todos os juízos de experiência, são também *a priori*. Conforme o próprio Kant indica, basta examinarmos alguns juízos da Matemática e da Física, para podermos constatar que estas duas ciências determinam seus objetos *a priori* sem que necessitem da experiência como ponto de partida.

*Matemática e Física* são os dois conhecimentos teóricos da razão que devem determinar os seus objetos *a priori*, a primeira de modo inteiramente puro, a segunda de modo pelo menos em parte puro, mas tomando ainda como medida outras fontes de conhecimento que não as da razão (Kant, 1980, p.10).

Referindo-se aos experimentos de Galileu e Torricelli, o filósofo quer demonstrar que na Ciência da Natureza o estudo dos fenômenos não se limita à simples coleção de casos observados que conduzam à elaboração de leis gerais. A razão tem um papel fundamental na constituição da experiência. Esta pouco serviria aos interesses da ciência que escapasse ao controle da razão:

A razão tem que ir à natureza tendo numa das mãos os princípios unicamente segundo os quais fenômenos concordantes entre si podem valer como leis, e na outra o experimento que ela imaginou segundo os seus princípios, claro que para ser instruída pela natureza, não porém na qualidade de um aluno que se deixa ditar tudo o que o professor quer, mas sim na de um juiz nomeado que obriga as testemunhas a responder às perguntas que lhes propõe (Kant, 1980, p. 11).

A revolução copernicana de Kant, em última análise, produz um tipo de idealismo que rompe tanto com o empirismo, como com o racionalismo tradicional. Estas duas vertentes filosóficas, ou concedem valor excessivo ao dado empírico, enfraquecendo o poder racional; ou atribuem à razão poderes transcendentais a capacidade humana de conhecer. As metafísicas de Descartes e Leibniz, filósofos do século XVII, não admitem que os sentidos possam dar origem, ou servirem de fundamento ao conhecimento, cujos princípios somente a razão pode fornecer. Kant concorda com esta, entretanto, não aceita que os princípios racionais sejam empregados para conhecer objetos que não os da experiência.

A filosofia kantiana não assume nenhum dos dois posicionamentos. Poder-se-ia pensar que Kant procura conciliá-los, na medida em que confere à experiência, domínio dos objetos intuitivos, papel relevante como ponto de partida do conhecimento humano, e à razão, ou o entendimento puro, é atribuída a tarefa de demonstrar como as categorias, conceitos puros e os princípios do entendimento se aplicam aos objetos da experiência. Do dado empírico não é possível deduzir, como já sabemos leis universais e necessárias. O entendimento, com seus princípios, se não estiver voltado para o domínio da experiência, perde-se no espaço sem limites do suprassensível, tal como acontece, por exemplo, com a Metafísica de Leibniz.

O entendimento não é de natureza intuitiva, portanto, os objetos devem se apresentar à sensibilidade, faculdade que fornece as duas condições formais puras, espaço e tempo, mediante as quais, antes mesmo que os objetos sejam dados, é possível ter o conhecimento *a priori* dos mesmos, isto é, do como serão intuídos, e, desta maneira como afetarão nossos sentidos. E todo objeto apresentado, sob as condições formais da sensibilidade, é mero *aparecimento*, ou *fenômeno*, como é traduzido, na maioria das vezes, o termo alemão *Erscheinung*.

Somente nos é dado o direito de conhecer fenômenos. Existem objetos pensados através de meros conceitos, sem que isso envolva contradição, mas se não obedecerem às condições formais da sensibilidade, todos juízos acerca dessas entidades exclusivamente mentais, por Kant chamados de *objetos na Ideia*, não possuem significação alguma, pois seus conceitos são vazios de conteúdo. O entendimento, isolado da sensibilidade, tende a empregar os seus conceitos na determinação de objetos em relação aos quais ele não possui as condições, que somente a sensibilidade pura pode fornecer. A ruína da Metafísica reside exatamente nesse uso indevido que o entendimento puro faz de seus conceitos, desconhecendo a impossibilidade de referi-los a coisas irreduzíveis, ou seja aos limites da experiência possível. Assim sendo, não é possível afirmar ou negar, por exemplo, que mundo teve um início no tempo e é limitado espacialmente; ou se existe desde sempre, sem que tenha sido causado pelo ato criador de Deus. Todos estes conceitos não têm realidade objetiva, em virtude de não poderem ser exemplificados na experiência.

A maneira como Kant pensa a experiência, difere do modo como empirismo de Hume a concebe, ainda que haja por parte de Kant a aceitação dos objetos empíricos como os únicos que a nossa capacidade de conhecimento pode alcançar, Hume não concorda que elementos *a priori* possam determinar o que pode ou não ser conhecido, antes que *impressões* sensíveis nos afetem, logo as operações do entendimento só são posta em funcionamento em função do contato contínuo do sujeito com um mundo de coisas que provocam afecções, desse mundo não sabermos nada previamente.

Em virtude de a fundamentação do conhecimento passar a depender, principalmente, da atividade do sujeito, o que se entende por experiência no sentido kantiano está condicionado a esta atividade. Afirma Kant:

a própria experiência é um modo de conhecimento que requer entendimento, cuja regra tenho que pressupor *a priori* em mim ainda antes de me serem dados objetos e que é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais portanto todos os objetos da experiência têm necessariamente que se regular e com eles concordar (Kant, 1980, p.13).

Após termos apresentado, em linhas gerais, o posicionamento de Kant acerca da experiência, vejamos como ele se posiciona face o problema da causalidade, posto por Hume.

Como já é sabido, a distinção entre impressões e pensamentos não esgota a caracterização de ambos, pois a reflexão sobre impressões, que é a definição de pensamento, constitui-se não numa mera representação ou cópias destas, mas sim na execução de operações de comparação e de estabelecimento de relações entre elas. Há, então, uma irrecusável atividade produtiva do pensamento, a qual consiste na constituição destas conexões. Obviamente, se o acesso ao mundo é possibilitado unicamente pelas impressões e se tais conexões ou relações não derivam delas, mas de operações do pensamento, então tais conexões não podem ser objetivas, vindo a ser, no máximo, condições de possibilidade de nosso pensamento acerca do mundo, mas não da percepção do mundo. A dúvida cética humeana dirige-se, assim, contra os princípios a partir dos quais o pensamento estabelece conexões entre as representações. Tal como o princípio de causalidade.

O pressuposto básico da dúvida humeana é, então, a ideia de que os objetos podem nos ser dados independentemente das relações conceituais que estabelecemos, sendo estas relações fundadas não na estrutura necessária da experiência, mas sim no hábito que adquirimos ao ver as coisas ordenadas de uma ou outra maneira. A dúvida humeana dirige-se, desta forma, contra as relações estabelecidas entre as impressões pelo pensamento, apontando para a impossibilidade da justificação ou dedução da objetividade necessária delas.

Se compararmos a dúvida produzida por Descartes e a de Hume, veremos que são de natureza bastante distinta. Em Descartes ela é de fundo idealista acerca da correlação entre as representações internas e os seus possíveis correlatos extramentais. O que está em jogo nela é a existência de um mundo exterior, Já em Hume temos uma dúvida de fundo empirista que recai sobre a objetividade das relações que os pensamentos estabelecem entre as impressões. Nela o que se coloca em questão é a inteligibilidade ou cognoscibilidade do mundo, em função da não-objetividade dos princípios do pensamento.

A formulação kantiana da dúvida cética, na Dedução transcendental das categorias e na Refutação do Idealismo (KrV), pode ser compreendida como constituindo uma compreensão da dúvida que une as ideias centrais presentes nas duas outras formulações através da explicitação de que a recusa à consideração das regras de síntese do entendimento como sendo objetivas e necessárias implica na impossibilidade de se considerar a experiência e os conhecimentos que dela derivam, como sendo de um mundo de objetos e não, meramente, de um mundo de fenômenos. Tornemos esta ideia um pouco mais clara contextualizando melhor tal questão em Kant.

Partindo de uma compreensão judicativa do conhecimento, isto é, da ideia de que este consiste na subsunção de uma representação particular de uma universal, Kant intenta discernir os elementos do conhecimento visando explicitar as condições de possibilidade deste conhecimento humano e, a partir desta reflexão, demarcar os seus limites. Ao elemento singular do conhecimento, que discrimina

os dados da experiência, o filósofo denomina de intuição, sendo este elemento a representação singular a partir da qual acede-se às coisas, isto é, os objetos da experiência. À intuição se contrapõe o elemento que possibilita a identificação ou classificação das coisas, o qual é chamado conceito, isto é, uma representação por notas comuns que permite que as coisas possam ser pensadas. Assim, a limitação daquilo que é possível ser conhecido será efetuada em Kant através de uma reflexão acerca do que se pode saber *a priori* sobre as coisas pela simples consideração de que elas são intuídas e pensadas; constituindo-se tais caracteres *a priori* nas condições a serem satisfeitas para a constituição de todo e qualquer conhecimento. A estratégia kantiana para alcançar este objetivo é bastante conhecida. Consiste na formulação da distinção forma/matéria, para a partir dela poder separar nos conceitos e nas intuições certas determinações que expressam uma estrutura essencial que possibilita a referência às coisas e a sua classificação ou identificação; sendo impossível o conhecimento racional teórico de coisas que não possam se adequar a esta estrutura.

Todavia, apesar dos conceitos necessitarem das intuições para referirem-se às coisas a relação recíproca parece não ser necessária, isto é, as intuições aparentemente podem dar-nos fenômenos independentemente do auxílio do quadro categorial *a priori* do entendimento. É possível, portanto, que se intua sem que se pense que se discrimine sem que se identifique. Não sendo os conceitos condições de possibilidade das intuições, pode-se pensar a experiência como não necessariamente conceitualizável, isto é, como não sendo um lugar em que os conceitos se apliquem necessariamente às intuições. Assim, se as intuições pressupõem os conceitos e se são estas que fornecem a base da experiência, então os conceitos não possuem uma aplicabilidade necessária a esta, sendo consequência disto a impossibilidade de qualquer conhecimento necessário acerca do mundo, pois as relações entre intuições e conceitos devem estar intuitivamente embaladas na experiência, não possuindo qualquer caráter apriorístico face a ela.

Entretanto, ao refletirmos sobre o que nos é dado pelas intuições, descobrimos que ele é muito menos do que a princípio parece ser. As intuições fornecem-nos fenômenos, isto é, coisas que aparecem para nós e cujo ser consiste unicamente neste “ser-para-nós”, quer dizer, neste caráter fenomênico. Assim, o ser do fenômeno a nós dado pelas intuições reduz-se no “ser percebido”, sendo absolutamente desprovido de uma existência fora da percepção. Ora, quando falamos de objeto, falamos claramente de algo que existe num sentido mais forte. Um objeto é alguma coisa que pode ser percebida em diferentes situações perceptivas e em momentos diferenciados no tempo e no espaço. Algo só é um objeto quando permanece essencialmente o mesmo através de alguma duração no tempo, não se restringindo a sua existência a uma esfera intrafenomênica ou intra-intuitiva. Quer dizer, o conhecimento de objetos, pressupõe uma ação unificadora ou sintética do entendimento que utilizando regras conceituais identifica determinadas aparições como sendo aparições de um mesmo.

Isto implica reconhecer que a noção de objeto neste sentido forte, isto é, de algo que existe independentemente das nossas percepções, depende conceitualmente da aplicabilidade dos conceitos à experiência não sendo esta aplicação necessária será impossível a justificação de um mundo externo, existência que terá que ser aceita como mera crença:

A questão, porém, não é como as coisas em si mesmas estariam determinadas em relação aos mencionados momentos de juízo em geral, mas como a cognição de coisas pela experiência está assim determinada, isto é, como coisas enquanto objetos de experiência podem e devem ser subsumidas a esses conceitos do entendimento. É claro, então, que compreendo perfeitamente não apenas a possibilidade, mas também a necessidade de subsumir todos os aparecimentos a esses conceitos, isto é, de empregá-los como princípios da possibilidade da experiência (Kant, 2014, p. 89).

A dúvida acerca da objetividade das categorias mostra-se assim como sendo uma dúvida acerca do mundo exterior, pois a ideia de objeto depende da necessidade da aplicação dos conceitos puros à experiência, já que se esta for possível independente desta aplicação, as sínteses realizadas pelo entendimento não serão necessárias e, portanto, não se poderá garantir que exista um algo cujo ser não se reduza a “ser percebido”. Assim, Kant parte da dúvida, de características humeanas, acerca da objetividade das categorias, mostrando que sua abrangência era muito maior do que se supunha inicialmente, abrangendo não só a possibilidade de um conhecimento objetivo do mundo, mas também a sua própria existência. O que possibilita esta ampliação é a demonstração de que, longe de apenas promover relações entre representações singulares já dadas, os conceitos sintetizam aspectos presentes em fenômenos diversos e os identifica como sendo reaparições de um mesmo objeto, sendo, portanto, a objetividade das formas *a priori* das sínteses conceituais, isto é, condições conceituais de possibilidade da existência de objetos.

### **Considerações finais**

Procurei elucidar, no presente trabalho, como a experiência se apresenta no pensamento de Hume e Kant. O filósofo escocês ao conceber a experiência circunscreve-a aos limites do dado. As impressões são consideradas como uma espécie de dado originário, sobre o qual atua o pensamento com a intermediação de impressões menos vivas, que são as ideias. Estas são vistas como cópias das impressões, que nos são dadas com maior vivacidade. Ao se defrontar com a questão da conexão entre ideias recorre às noções de similaridade, contiguidade e causa e efeito. Vimos que apresenta uma explicação psicologista para tais relações, na medida em que evoca o papel do hábito e do costume e nega a possibilidade de tal nexos ser estabelecido *a priori*.

A posição de Hume conduz a um ceticismo sobre a possibilidade de existência de um princípio de causalidade anterior à experiência, problema que irá despertar a atenção de Kant, que muito embora concorde com ele que o conhecimento começa com a experiência, tem plena consciência de que não



deriva da experiência, pois há outros elementos constitutivos de nossa faculdade de conhecer, cuja origem não está na experiência, trata-se dos elementos *puros*. Kant tem assim, uma maneira peculiar de conceber a experiência, pois ela envolve também, elementos do entendimento (razão).

O filósofo prussiano se mantém fiel ao modelo de racionalidade recusado por Hume. Portanto, irá criticar a maneira como Hume concebe a experiência e a própria relação causal. A análise das condições de possibilidade da experiência, tarefa desempenhada pela filosofia transcendental, parte do pressuposto de que certos conceitos e juízos sediados no entendimento e na sensibilidade devem se referir *a priori* aos objetos da experiência possível.

Kant, tal como Hume está preocupado em determinar o alcance dos nossos poderes cognitivos. Porém, enquanto o exame desses poderes, o qual, na *Crítica da razão pura*, revela-se, sobretudo na tentativa de demonstrar como as condições de possibilidade tanto intuitiva, quanto discursivas se referem *a priori* a objeto da experiência, na investigação humeana do entendimento não há elementos que ultrapassem o âmbito da experiência, ou seja não há elementos que sejam de natureza *a priori*, a experiência se restringe sempre as afecções externas e internas.

O problema da conexão causal, que Kant denomina “problema de Hume”, apresentado por ele como o seu “despertar do sono dogmático”, leva-nos a refletir sobre os limites Crítica kantiana e ele tenta construir sua solução, inicialmente, admitindo que Hume tem completa razão quando afirma que nem necessidade, nem universalidade rigorosa pode ser atribuída às proposições construídas a partir de relações causais. Ainda que conexões ou inferências causais, não possam obter demonstração empírica, deve-se considerá-las possíveis, se a causalidade tiver função, ou for condição formal da experiência. Para Hume o princípio que funda a “conjunção constante” não é empírico, mas não pode ser pensado ao modo kantiano. É o hábito, que confere sustentação à crença. Conjunções constantes, repetidas vezes observadas, conservam semelhança entre si, por tal motivo, é plausível afirmar: “Constatarei que tal objeto sempre esteve acompanhado de tal efeito e prevejo que outros objetos, de aparência semelhante estarão acompanhados de efeitos semelhantes” (Hume, 2004, p. 63/64). A crescente multiplicidade das conexões causais necessita de princípios cada vez mais gerais que as especifique. Tais princípios estendem o problema da causalidade às leis científicas. A interpretação kantiana condiciona a experiência às leis gerais da natureza, cuja fonte legisladora é o entendimento. Kant considera assim, que “as condições *a priori* da experiência possível em geral são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade dos objetos da experiência” (Kant, 1994, p. 152). Nesse sentido as categorias são “as condições *a priori* do entendimento aplicáveis no domínio da experiência possível. E, tal como o espaço e o tempo, contêm as próprias condições da intuição para essa mesma experiência.

## **Referências**

DESCARTES, Renè. **Meditações concernentes à Primeira Filosofia**. Trad. G. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo, Ed. Abril Cultural (Coleção OS PENSADORES), 1979.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução Débora Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

HUME, D. **Sumário do tratado da natureza humana**. Trad. Anoar Aiex. São Paulo, Companhia Editora Nacional 1975.

HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano**. Trad. Leonel Vallandro. São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1980.

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

KANT, Imanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Valério Rohden e Udo Moosburger, 2ª ed. São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1980.

KANT, Imanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KANT, Imanuel. **Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo, Estação Liberdade, 2014.

Recebido em: 27/03/2024  
Aprovado em: 27/05/2024