

A NATUREZA DA FILOSOFIA DE HUME

*Jaimir Conte*¹

Existem pelo menos duas interpretações bastante distintas a respeito das análises sobre o entendimento humano empreendidas por Hume. Uma delas, defendida por Reid e Beattie na própria época de Hume, posteriormente por Kant e mais recentemente por Popkin, Fogelin, dentre outros, considera que a filosofia de Hume é essencialmente cética. Segundo esta interpretação, Hume seria um filósofo empenhado em mostrar que no exercício de nossa razão seríamos levados a suspender o juízo. Ao estabelecer limites para a justificação racional e ao afirmar que a maioria de nossas crenças não podem ser justificadas racionalmente, negando assim que a razão tenha a capacidade de alcançar conhecimento e verdade em muitas áreas, Hume mostraria que no plano especulativo ou teórico somos conduzidos ao ceticismo. Não alcançaríamos qualquer certeza sobre questões de fato e sobre muitos assuntos a verdade estaria fora de nosso alcance. A interpretação que reduz o pensamento de Hume a um ceticismo enfatiza os aspectos negativos de seu pensamento. Os aspectos céticos e negativos desempenhariam um papel preponderante em sua filosofia. A segunda interpretação considera que Hume é essencialmente um naturalista: um filósofo cujo objetivo não é destruir o conhecimento, mas ressaltar o papel dos instintos e das crenças naturais. Segundo esta interpretação, Hume procura mostrar como a natureza humana nos dotou de recursos, na maior parte não intelectuais, que nos levam inevitavelmente a pressupor ou a ter determinadas crenças que a razão é incapaz de justificar por meio de argumentos. Dada a importância atribuída por Hume aos instintos e às crenças naturais, sua filosofia seria caracterizada de forma mais adequada como uma filosofia naturalista: uma concepção segundo a qual os homens são seres dotados de imaginação e instintos, imersos na natureza, a qual nos faz ter certas crenças. A interpretação “naturalista” procura mostrar, assim, que

1 Professor do Departamento de Filosofia da UFRN. E-mail: conte@usp.br

o ceticismo de Hume não é total, mas está ligado a uma intenção positiva de ciência que pode ser vista como a contraparte de seu ceticismo.

O objetivo deste trabalho é destacar algumas das ideias centrais da filosofia de Hume e, a fim de caracterizar o seu pensamento, contrapor as duas interpretações acima mencionadas, mostrando que não são incompatíveis. A fim de apontar as principais razões que estão por trás das interpretações cética e naturalista que tentam apreender a natureza da filosofia de Hume, abordaremos inicialmente alguns dos princípios da filosofia de Hume e em seguida nos concentraremos especialmente na análise humeana das inferências causais.

A teoria das percepções e o princípio da cópia

Um dos princípios centrais da ciência da natureza humana de Hume como apresentada no *Tratado da natureza humana* e na *Investigação sobre o entendimento humano*, é o princípio de que todo conhecimento que se refere ao mundo é fundado em percepções. As percepções da mente, segundo Hume, podem ser divididas em duas classes: em “impressões” e “ideias”.

As “impressões” são as sensações mais vívidas e fortes que temos em nossa experiência. “Entendo pelo termo *impressão*, portanto, todas as nossas percepções mais vívidas, sempre que ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos ou exercemos nossa vontade” (*EHU*, 2.3). Elas são irreduzíveis a outros elementos e podem ser de dois tipos: impressões de sensação ou externas, como as cores, os sons, etc., ou impressões de reflexão ou internas, como as paixões, desejos e as emoções. Hume adverte que pelo termo “impressão” quer significar, não “a maneira como nossas percepções vívidas são produzidas na alma”, mas “apenas as próprias percepções” (*T*, 1.1.1.1, nota). Ele limita-se assim ao campo fenomênico, às percepções enquanto tais, sem se preocupar em discutir como as impressões são produzidas na mente.

As “ideias”, por sua vez, são cópias das impressões e, como tais, baseiam-se e provêm delas, mas são menos vivazes e não se confundem com as impressões. Sempre que pensamos, imaginamos ou recordamos, temos em nossa mente imagens débeis das impressões. Como consequência dessa distinção, Hume reduz a diferença entre sentir e pensar ao grau

de intensidade: sentir consiste em ter percepções mais vívidas, isto é, sensações, enquanto que pensar consiste em ter percepções mais fracas, isto é, ideias. Toda percepção, portanto, é dupla: ela é sentida de maneira vívida como impressão e é pensada de maneira esmaecida como ideia. Outra diferença entre impressões e ideias diz respeito à ordem e à sucessão temporal com que elas se apresentam à mente. Hume afirma que as ideias são dependentes das impressões.

Para saber de que lado encontra-se essa dependência, considero a ordem da sua *primeira aparição*; e descubro, pela experiência constante, que as impressões simples sempre antecedem suas ideias correspondentes, nunca aparecendo na ordem inversa. Para dar a uma criança uma ideia do escarlate ou do laranja, do doce ou do amargo, apresento-lhe os objetos, ou, em outras palavras, transmito-lhe essas impressões; mas nunca faria o absurdo de tentar produzir as impressões excitando as ideias. Nossas ideias, ao aparecerem, não produzem impressões correspondentes; tampouco percebemos uma cor ou temos uma sensação qualquer simplesmente por pensar nessa cor ou nessa sensação. (T, 1.1.1.8).

Segundo Hume, portanto, não é possível supor ideias cuja origem não tenha uma impressão ou um conjunto de impressões. Isso o leva a formular o “primeiro princípio” da ciência da natureza humana, atualmente conhecido como “princípio da cópia”, segundo o qual toda ideia simples seria sempre precedida por uma correspondente e necessária impressão. “*todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhe correspondem e que elas representam com exatidão*” (T, 1.1.1.6).

Para comprovar a anterioridade das impressões como um primeiro princípio da ciência da natureza humana Hume apresenta, na *Investigação*, dois argumentos: (1º) quando analisamos nossas ideias compostas, sempre descobrimos que elas se decompõem em ideias simples que foram copiadas de uma impressão precedente (EHU, 2. 6); e, (2º) quando um homem, por um defeito de seus órgãos sensoriais, não recebe um determinado tipo de impressão, sempre descobrimos que ele é igualmente incapaz de formar as ideias correspondentes. (EHU, 2. 7). A ausência de estímulos nos órgãos

sensoriais ou a ausência de algum órgão sensorial acarretam a ausência das ideias na mente. Com esse princípio Hume refuta a tese das ideias inatas. Nós só temos ideias depois de ter impressões, e somente estas são originárias.

Após estabelecer este primeiro princípio, Hume introduz em seguida uma nova distinção. Ele diz que as impressões e as ideias podem ser simples ou complexas. As ideias simples ou impressões simples não admitem distinção ou separação alguma, não podendo ser analisadas. Um percepção de uma cor como vermelho, por exemplo, seria uma impressão simples. As ideias simples se assemelhariam exatamente às impressões simples, assim, por exemplo, a ideia simples de vermelho se assemelharia exatamente à impressão simples de vermelho. As ideias complexas ou impressões podem ser divididas em partes. Uma impressão complexa seria uma impressão composta de várias impressões simples. Assim, por exemplo, a percepção de uma maçã seria uma impressão complexa. As impressões complexas, as quais podem ser subdivididas e analisadas, nos são dadas imediatamente como tais. Já as ideias complexas podem ser cópias das impressões complexas ou resultado de várias combinações de nossa mente. Hume nota que a mente, além de dotada da faculdade da memória, que reproduz as ideias, é dotada da faculdade da imaginação, capaz de combinar as ideias entre si de vários modos. Isso o leva ao reconhecimento de que o princípio da cópia se aplica somente às impressões simples e às ideias, mas não àquelas complexas, que podem ser formadas pela imaginação. O poder criativo de nossa mente, no entanto, se reduz a nada mais que a faculdade de compor, transpor, aumentar ou diminuir os materiais que nos são fornecidos pela experiência dos sentidos. “Mas, embora nosso pensamento pareça possuir essa liberdade ilimitada, um exame mais cuidadoso nos mostrará que ele está, na realidade, confinado a limites bastante estreitos, e que todo esse poder criador da mente consiste meramente na capacidade de compor, transpor, aumentar ou diminuir os materiais que os sentidos e a experiência nos fornecem” (*EHU*, 2.5). Assim, para Hume, qualquer ideia tem na base uma impressão, e a suposta liberdade do pensamento humano, capaz de criar as mais insólitas imagens, não passa de uma liberdade aparente. Essa liberdade é aparente porque quaisquer ideias que o homem possa criar são, em última instância, fundadas nas suas impressões.

Por fim, Hume procura defender que, apesar de a imaginação ser livre para combinar ideias, só há três princípios de conexão entre ideias a partir dos quais ela opera, a saber, semelhança, contiguidade e causalidade. (*EHU*, 3. 2). A associação de ideias é um mecanismo psicológico

na imaginação que une nossas ideias regularmente. Em virtude dessas três relações a mente passa, naturalmente, de uma ideia para outra. Hume oferece exemplos da maneira como a mente opera com base nestes princípios. O primeiro princípio da associação é a semelhança. A imaginação tem uma tendência de encontrar semelhanças de todos os tipos entre suas ideias. “Um retrato conduz naturalmente nossos pensamentos para o original”. (EHU, 3. 3). O segundo princípio é o da continguidade num tempo e lugar. “a menção de um cômodo numa habitação leva naturalmente a uma indagação ou observação relativas aos demais” (EHU, 3. 3). O terceiro princípio é causa e efeito. “Se pensarmos em um ferimento, dificilmente conseguiremos evitar uma reflexão sobre a dor que o acompanha”. (EHU, 3. 3). Hume pensa que estes princípios de associação de ideias explicam como a maioria das nossas crenças, sentimentos e ideias são formados. Ele aplicará o princípio da cópia e os demais princípios em suas análises subsequentes da substância, das ideias gerais, da crença, da causação, dos objetos externos etc. Isso lhe permitirá, ao final, dado o caráter empirista e cético de suas teses, apresentar sua filosofia como tendo o poder de opor-se, por exemplo, às pretensões da teologia ou metafísica escolástica. “Quando percorrermos as bibliotecas, convencidos destes princípios, que devastação não deveremos produzir! Se tomarmos em nossas mãos um volume qualquer, de teologia ou metafísica escolástica, por exemplo, façamos a pergunta: *Contém ele qualquer raciocínio abstrato referente a números e quantidades?* Não. *Contém qualquer raciocínio experimental referente a questões de fato e existência?* Não. Às chamas com ele, então, pois não pode conter senão sofismas e ilusão” (EHU, 12. 34).

A análise humeana das inferências causais é outro tópico do pensamento de Hume fundamental na caracterização da natureza de sua filosofia. O tratamento que Hume dispensou a este problema tem suscitado muitas controvérsias e levado alguns intérpretes a encontrar motivos para caracterizá-lo simplesmente como um cético ao passo que outros têm encontrado motivos para caracterizá-lo como um naturalista.

A análise de Hume das inferências causais

A primeira etapa da análise de Hume das inferências causais consiste numa divisão do conhecimento humano em dois campos. Segundo

Hume, existe, por um lado, o conhecimento baseado em *relações de ideias*, obtido através do raciocínio, pela construção de relações lógicas. Trata-se do conhecimento das matemáticas, da geometria e da lógica, que é um tipo de conhecimento sobre o qual podemos demonstrar sua verdade ou falsidade *a priori*, analisando a correção do raciocínio e das relações lógicas. Por exemplo, estabelecidos os significados dos números nós obtemos por mera análise racional e, portanto, com base em meras relações de ideias “que três vezes cinco é igual à metade de trinta” (EHU, 4.1). No entanto, este tipo de conhecimento não se refere necessariamente a nenhum fato concreto, ou seja, àquilo que existe ou pode existir. “Proposições desse tipo podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, independentemente do que possa existir em qualquer parte do universo. Mesmo que jamais houvesse existido um círculo ou triângulo na natureza, as verdades demonstradas por Euclides conservariam para sempre sua certeza e evidência” (EHU, 4.1). O conhecimento do campo das relações de ideias limita-se às proposições baseadas em conteúdos ideais, as quais são indubitáveis porque são autoevidentes ou porque são legitimamente inferidas de proposições autoevidentes.

Por outro lado, existe o campo do conhecimento que diz respeito às *questões de fato*, formado por juízos empíricos que expressam conexões e relações que descrevem fenômenos concretos, referentes ao conteúdo do mundo.

Questões de fato, que são o segundo tipo de objetos da razão humana, não são apuradas da mesma maneira, e tampouco nossa evidência de sua verdade, por grande que seja, é da mesma natureza que a precedente. O contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, porque não pode jamais implicar contradição, e a mente o concebe com a mesma facilidade e clareza, como perfeitamente ajustável à realidade. *Que o sol não nascerá amanhã* não é uma proposição menos inteligível nem implica mais contradição que a afirmação de *que ele nascerá*; e seria vão, portanto, tentar demonstrar sua falsidade. Se ela fosse demonstrativamente falsa, implicaria uma contradição e jamais poderia ser distintamente concebida pela mente (EHU, 4.2).

A verdade de uma afirmação relativa a uma questão de fato e existência não pode ser logicamente demonstrada ou refutada, uma vez que “não é

contraditório que a natureza possa mudar, e que um objeto aparentemente semelhante aos de que tivemos experiência possa vir acompanhado de efeitos diferentes ou contrários” (EHU, 4. 18). As proposições sobre questões de fato nunca são necessárias, portanto, e suas negações são concebíveis e possíveis. O conhecimento relativo às questões de fato nunca poderá alcançar, assim, o mesmo tipo de certeza demonstrativa que caracteriza o conhecimento relativo às relações de ideias.

Hume prossegue sua análise procurando indicar, na próxima etapa, a *natureza da evidência* própria dos raciocínios relativos às “questões de fato” quando elas não estão imediatamente presentes aos sentidos. A resposta de Hume é a seguinte: “Todos os raciocínios referentes a questões de fato parecem fundar-se na relação de *causa e efeito*. É somente por meio dessa relação que podemos ir além da evidência de nossa memória e nossos sentidos.” (EHU, 4.4). Segundo Hume, causa e efeito são duas ideias totalmente distintas entre si, de modo que nenhuma análise da ideia de causa pode nos fazer descobrir *a priori* o efeito que dela deriva. “O mais atento exame e escrutínio não permite à mente encontrar o efeito na suposta causa, pois o efeito é totalmente diferente da causa e não pode, consequentemente, revelar-se nela”. (EHU, 4. 9). Assim, defrontando-nos com um objeto ou evento, jamais poderemos, a partir de suas “qualidades sensíveis”, inferir racionalmente quais outros objetos ou eventos são suas causas, ou serão seus efeitos. Por exemplo, se alguém entrasse repentinamente em cena neste mundo sem qualquer experiência anterior e visse uma bola de bilhar, não poderia de modo algum saber *a priori* que ela, impelida contra outra, produzirá como efeito o movimento da outra. Pois, “todo efeito é um acontecimento distinto de sua causa. Ele não poderia, por isso mesmo, ser descoberto na causa, e sua primeira invenção ou concepção *a priori* deve ser inteiramente arbitrária. E mesmo após ter sido sugerido, sua conjunção com a causa deve parecer igualmente arbitrária, pois há sempre muitos outros efeitos que, para a razão, surgem como tão perfeitamente consistentes e naturais quanto o primeiro” (EHU, 4. 11).

A pergunta que Hume procura responder em seguida, então, é como chegamos ao conhecimento de causa e efeito? Sua resposta é que somente a experiência nos permite fazer inferências sobre causas e efeitos. Não há como estabelecer relações causais e, portanto, construir conhecimento sobre questões de fato, a não ser a partir da experiência. Mas essa resposta leva Hume a prosseguir sua análise e propor imediatamente

outra questão: “qual é o fundamento de todas as nossas conclusões a partir da experiência?” (EHU, 4. 14), ou seja, como podemos justificar as inferências feitas a partir da experiência? Tendo, por exemplo, observado várias vezes que a cera derreteu, ao ser aproximada do fogo, concluímos que ela derreterá novamente da próxima vez. Do fato de constatar que tal objeto sempre esteve acompanhado de tal efeito inferimos que outros objetos de aparência semelhante serão acompanhados de efeitos semelhantes. Ou seja, observando a conjunção constante de objetos semelhantes, a partir da repetição, somos levados a inferir do aparecimento do primeiro desses objetos a existência e o aparecimento do outro objeto. Ao primeiro chamamos causa, e ao segundo chamamos efeito. Mas, nota Hume, a extensão da experiência de uma conjunção constante de fenômenos para casos não observados “não é intuitiva”. “Quanto à experiência passada, pode-se admitir que ela provê informação *imediata e segura* apenas acerca dos precisos objetos que lhe foram dados, e apenas durante aquele preciso período de tempo; mas por que se deveria estender essa experiência ao tempo futuro ou a outros objetos que, por tudo que sabemos, podem ser semelhantes apenas em aparência? Essa a questão fundamental sobre a qual desejaria insistir”. (EHU, 4. 16).

A resposta de Hume a essa questão tem uma parte negativa e outra positiva. Considerada independentemente, a parte negativa da resposta de Hume revelaria que sua filosofia é essencialmente cética. Considerada independentemente, a parte positiva da resposta de Hume revelaria que sua filosofia consiste numa forma de naturalismo. Consideradas em conjunto, as duas partes da resposta revelariam que Hume não deixa de ser cético, ao mesmo tempo que é naturalista. Esta é, pelo menos, a posição que podemos assumir após compararmos os momentos céticos e o momento naturalista de sua análise das inferências e crenças causais.

Num primeiro momento Hume limita-se a afirmar, negativamente, que “mesmo após termos experiência das operações de causa e efeito, as conclusões que retiramos dessa experiência *não* estão baseadas no raciocínio ou em qualquer processo do entendimento.” (EHU, 4. 15). Para apoiar a afirmação de que não há nenhum raciocínio ou processo do entendimento envolvido nessa transição, Hume retoma uma distinção entre raciocínios “demonstrativos” e “morais” ou “prováveis”. Os primeiros referem-se às relações de ideias, os segundos às questões de fato. É evidente, argumenta, que no caso presente não há argumentos

demonstrativos, pois não há nenhuma contradição na suposição de que o curso da Natureza possa se alterar, invalidando a extrapolação da experiência presente e passada. Por outro lado, também não intervém aqui nenhum argumento “moral” ou “provável”. Como Hume já havia mostrado, todos os argumentos sobre questões de fato baseiam-se na relação de causa e efeito, cujo conhecimento depende inteiramente da experiência. Alegar, assim, que as “conclusões” ou inferências a partir da experiência se justificam por argumentos “morais” equivaleria a alegar que elas basear-se-iam em si próprias. Isso implicaria uma circularidade, ou seja, em assumir como certo o próprio ponto em questão. Hume esclarece que não está colocando em dúvida a autoridade da experiência, mas apenas examinando “o princípio da natureza humana que outorga à experiência essa enorme autoridade”. (*EHU*, 4. 20). Para reforçar seu argumento, considera que se se tratasse de uma conclusão formada pela razão, seria tirada de forma perfeita já no primeiro caso. Após desenvolver mais esse argumento, ele retoma o argumento sobre a petição de princípio: “É, portanto, impossível que algum argumento a partir da experiência possa provar essa semelhança do futuro com o passado, dado que todos esses argumentos estão fundados na pressuposição dessa mesma semelhança.” (*EHU*, 4. 21). Por fim, Hume argumenta que se as inferências causais fossem feitas por algum raciocínio, ele deveria ser muito simples, pois que crianças e mesmo animais são capazes de aprender da experiência. Mas então o raciocínio não poderia escapar às mais cuidadosas buscas filosóficas, como de fato ocorre.

Num segundo momento da resposta, Hume diz que nossas inferências são feitas pelo fato de termos tido a experiência de uma conexão constante, ao constatar a regularidade da contiguidade e da sucessão, a ponto de tornar-se natural para nós, dada a “causa”, esperar o “efeito”. A conclusão de Hume é que “se não é um argumento que obriga a mente a dar este passo, ela deve estar sendo conduzida por algum outro princípio de igual peso e autoridade” (*EHU*, 5. 2).

Uma pessoa completamente sem experiência verificaria, se chegasse ao mundo repentinamente, apenas uma sucessão contínua de objetos. Não formaria de imediato, apenas pelo raciocínio, a ideia de causa e efeito, e nem mesmo inferiria a ocorrência de um evento a partir da aparição de outro. A conexão necessária entre causa e efeito não poderia ser vista ou percebida nos fenômenos observados, como se emanasse deles. Quando

passasse, no entanto, a observar a conjunção regular de objetos ou eventos, começaria a fazer essas inferências, mas nenhum processo de raciocínio lhe daria conhecimento do “poder secreto pelo qual um objeto produz o outro”. Apesar disso, a pessoa estaria “determinada” a fazer tais inferências, por algum outro princípio. Segundo Hume, este princípio com base no qual, a partir da simples sucessão conjugada, nós inferimos o nexo necessário é o costume ou hábito. Dado que a razão é indiferente à repetição, o que nos levaria então a fazer as inferências causais, que, como Hume argumenta, assentam na experiência da repetição, seria, portanto, um mecanismo subjetivo da imaginação ou um sentimento, ao qual ele dá o nome de hábito.

Sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que se esteja impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é o efeito do *hábito*. Não pretendemos ter fornecido, com o emprego dessa palavra, a razão última d e uma tal propensão; apenas apontamos um princípio universalmente reconhecido da natureza humana, e que é bem conhecido pelos seus efeitos. Talvez não possamos levar nossas investigações mais longe do que isso, nem pretender oferecer a causa dessa causa, mas tenhamos de nos satisfazer com esse princípio como o mais fundamental que nos é possível identificar em todas as conclusões que tiramos da experiência. (EHU, 5.5).

O hábito é, portanto, segundo Hume, o mecanismo que leva os homens à ideia de conexões causais entre fenômenos, com o caráter de conexão necessária, os quais apresentam, enquanto tais, apenas contiguidade. A noção de uma conexão causal entre os fenômenos não é baseada na observação de uma conexão necessária entre os eventos no mundo, mas apenas na observação da contiguidade entre eles. É a experiência da contiguidade, da proximidade temporal, que leva o homem a postular, pelo hábito, os fenômenos como numa relação de causa e efeito. Entendido como uma disposição inata, “uma espécie de instinto natural que nenhum raciocínio ou processo do pensamento ou entendimento é capaz quer de produzir, quer de evitar” (EHU, 5. 8), o hábito é o princípio que permite

ao homem ultrapassar a experiência imediata e chegar ao conhecimento das questões de fato.

O hábito é, assim, o grande guia da vida humana. É só esse princípio que torna nossa experiência útil para nós, e faz-nos esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhante às que ocorreram no passado. Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos. Jamais saberíamos como adequar meios a fins, nem como empregar nossos poderes naturais para produzir um efeito qualquer. Pôr-se-ia de imediato um fim a toda ação, bem como à parte principal da especulação (*EHU*, 5.6).

Hume examina, em seguida, a *natureza da crença* que resulta da conjunção costumeira de objetos. Ele nota que é precisamente essa *crença* que nos dá a impressão de que estamos diante de uma “conexão necessária” e que nos infunde a convicção de que, dado aquilo que nós chamamos “causa”, deve se seguir aquilo que nós chamamos “feito” (e vice-versa). Assim, segundo Hume, a chave para a solução do problema está na “crença”, que é um *sentimento*.

Qual é, então, a conclusão que se pode extrair disso tudo? É uma conclusão simples, embora consideravelmente afastada, reconheça-se, das teorias filosóficas usuais: toda crença relativa a fatos ou à existência efetiva de coisas deriva exclusivamente de algum objeto presente à memória ou aos sentidos e de uma conjunção habitual entre esse objeto e algum outro. Ou, em outras palavras, tendo descoberto, em muitos casos, que dois tipos quaisquer de objetos – chama e calor, neve e frio – estiveram sempre associados um ao outro, se a chama ou a neve se apresentarem novamente aos sentidos, a mente é levada pelo hábito a esperar calor e frio, e a *acreditar* que tal qualidade está presente e irá revelar-se se examinada de perto. Essa crença é o resultado necessário da colocação da mente em tais circunstâncias. Trata-se de uma operação da alma que, quando estamos nessa situação, é inevitável quando sentir a paixão do amor ao recebermos

benefícios, ou a do ódio quando deparamos com injúrias. Todas essas operações são uma espécie de instintos naturais que nenhum raciocínio ou processo do pensamento ou entendimento é capaz de produzir ou de evitar. (EHU, 5.8).

Crença, segundo Hume, é, pois, uma ideia que fortalece as conexões que foram derivadas do hábito e permite ao homem optar por determinadas conexões causais e por determinadas expectativas quando, diante de um fato, procura diferenciar aquilo que é considerado uma ficção da imaginação daquilo que é conhecimento de fato. Como afirma, “a *crença* é algo sentido pela mente, que distingue entre as ideias providas do julgamento e as ficções da imaginação. Ela lhes dá mais peso e influência, faz que se mostrem mais importantes, impõem-nas à consideração da mente e torna-as o princípio diretor de nossas ações” (EHU, 5.12). Aqui Hume propõe então que o sentimento especial que constitui a crença é simplesmente uma maior “força e vivacidade” da ideia em questão. “Uma opinião ou crença pode, portanto, ser mais precisamente definida como uma ideia vívida relacionada ou associada a uma impressão presente” (T, 1.3.7.5). Hume irá mostrar que a crença está associada à noção de probabilidade (Cf. EHU, 6). A ocorrência mais provável de um evento no futuro está associada à sua ocorrência mais frequente no passado. Essa ocorrência passada fortalece a crença na ocorrência futura do evento, dado que a ele se associa uma maior probabilidade de que venha a acontecer. Para Hume, a crença na conexão causal, embora permaneça irremediavelmente injustificada e injustificável nos termos de uma razão demonstrativa, é, no entanto, um legítimo produto da imaginação assistida pelo hábito.

Dada a análise de Hume, o conhecimento das questões de fato, fundado na experiência e possível devido ao hábito e à crença, não se confunde com o conhecimento obtido pelo raciocínio. Tudo o que a experiência nos revela é uma conjunção constante entre fenômenos, e não uma conexão necessária que chamamos causalidade. É nesse sentido que se pode dizer que a causalidade é uma forma nossa de perceber o real, uma ideia derivada da reflexão sobre as operações de nossa própria mente que tem como origem a ação do hábito sobre a imaginação por ocasião de experiências repetidas e não uma conexão necessária entre causa e efeito, uma característica do mundo natural.

Hume procura mostrar que apesar de não existir um raciocínio capaz de justificar ou fundamentar as inferências causais que fazemos, o hábito é um instrumento de sobrevivência superior as “falaciosas deduções de nossa razão”; que a natureza não podia deixar de escolher o hábito, preferindo-o a razão. Está mais de acordo com a “sabedoria da natureza” garantir uma operação tão essencial à subsistência humana, como é a inferência causal, a partir da qual inferimos efeitos semelhantes de causas semelhantes e vice-versa, por meio de algum instinto ou tendência mecânica que seja infalível em suas operações, manifeste-se ao primeiro aparecimento da vida e do pensamento, e seja independente de todas as deduções do entendimento.

Assim como a natureza ensinou-nos o uso de nossos membros sem nos dar o conhecimento dos músculos e nervos que os comandam, do mesmo modo ela implantou em nós um instinto que leva adiante o pensamento em um curso correspondente ao que ela estabeleceu para os objetos externos, embora ignoremos os poderes e forças dos quais esse curso e sucessão regulares de objetos totalmente depende (EHU, 5.22).

Hume, portanto, não se limita a negar que as inferências causais sejam determinadas pela razão, ele afirma que elas são derivadas do hábito. Sustenta que a mente é dotada de uma disposição natural sem a qual não confiaríamos no curso dos eventos ou mesmo realizaríamos a mais simples das inferências. As inferências causais seriam baseadas num processo inconsciente, num instinto de que a “sabedoria da natureza” nos dotou, como instrumento de nossa sobrevivência. A referência à “sabedoria da natureza” pode ser vista como uma hipótese que Hume apresenta a fim de explicar o próprio *hábito*, ou seja, como produto da sabedoria imanente da natureza.

Se, de acordo com o resultado negativo da primeira parte da resposta de Hume ao problema das inferências causais, a validade da crença na conexão causal não pode ser demonstrativamente assegurada, não se segue necessariamente que tal crença não tenha suporte racional. Pois, “razão”, enquanto operação do entendimento não se aplica exclusivamente aos processos demonstrativos, mas, sobretudo, a um instinto, uma vez que “a razão não é senão um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas” (T, 1.3.16.9), do qual os processos demonstrativos constituem

apenas uma das manifestações. Como resultado da segunda parte da resposta de Hume ao problema das inferências causais, Hume mostra que as dúvidas céticas da razão são vãs, uma vez que a origem das crenças causais assenta no hábito, não na da razão. Isso revelaria, desde já, que a interpretação que considera que a filosofia de Hume é completamente cética não contempla adequadamente a natureza de suas reflexões. Mas, antes de apresentar e contrapor a interpretação que enfatiza o ceticismo de Hume e a interpretação que enfatiza do seu naturalismo, a próxima seção procura reconstruir o entendimento que o próprio Hume tinha dos diferentes tipos de ceticismo.

A interpretação cética

A tradição interpretativa da obra de Hume que considera a filosofia que ele desenvolveu de cética é antiga. Iniciada por Thomas Reid e Beattie (KEMP Smith, 1941, 3-6), ela foi partilhada por Kant, Popkin, Fogelin, dentre outros. Ao fazer uso do princípio da cópia segundo o qual toda ideia simples é cópia de uma impressão simples, Hume teria destruído um por um vários conceitos metafísicos. Suas conclusões seriam totalmente negativas, de modo que sua filosofia mostraria que não temos nenhum conhecimento e nem mesmo a possibilidade de alcançar algum conhecimento. Sua negação da realidade objetiva da causalidade, do mundo exterior e da identidade pessoal, das ideias de substância material ou espiritual, espaço, duração e poder ativo ou intelectual, seriam os paradigmas de seu ceticismo. Segundo esta tradição, a filosofia de Hume implicaria na destruição de toda ciência, do senso comum e da crença. Hume faria uso do princípio da cópia para apoiar seu ceticismo e rejeitar vários conceitos metafísicos. Conforme teria recomendado, se houver alguma dúvida de que determinada palavra tenha sido usada sem um significado claro e definido, tudo o que se precisa fazer é aplicar o princípio da cópia e questionar de que impressão deriva a suposta ideia. Se for impossível determinar qualquer ideia, isso servirá para confirmar a suspeita de que o termo é sem sentido (*EHU*, 2. 9).

O princípio da cópia desempenharia um papel importante na sua crítica das teorias filosóficas. Hume se apoiaria neste princípio para rejeitar as teorias de Locke, Malebranche e Berkeley. Enquanto, por exemplo,

para Locke a da ideia de poder poderia ser explicada com base na reflexão acerca das operações da mente sobre o corpo, com base no princípio da cópia Hume argumenta que a razão não pode criar uma ideia nova, uma vez que toda ideia é cópia de uma impressão. Nem há uma sensação derivada do exercício da vontade e seus efeitos. Novamente, enquanto para Malebranche, Deus é a única causa eficiente, Hume afirma que a ideia de Deus vem da experiência e que esta não revela nenhum poder; portanto, conclui Hume, nossa ideia de Deus não pode conter nenhum princípio ativo. (Cf. SMITH, 2000, 170-1).

Uma outra forma de acentuar o ceticismo de Hume é interpretá-lo como uma crítica do racionalismo cartesiano e da metafísica em geral. Um dos objetivos de Hume, segundo essa visão, seria destruir uma concepção racionalista do homem e mostrar que nossas crenças não dependem da razão, mas são produtos da imaginação. A própria noção de um conhecimento da essência dos objetos estaria em xeque. Hume seria, assim, um filósofo “destruidor” e não “construtor”. “Isso, contudo, não diminuiria em nada a sua grandeza, pois mostrar que uma espécie de especulação não pode ser feita ou aceita é uma tarefa tão importante e tão difícil quanto construir uma filosofia. Ao contrário, pode ser um mérito maior destruir filosofias do que meramente propor mais um sistema entre tantos outros. A meditação profunda sobre a obra de Hume nos levaria à conclusão de que toda expressa filosófica estaria fadada ao fracasso, cometendo os mesmos erros e contendo os mesmos defeitos das outras filosofias” (SMITH, 1995, 19-20).

Fogelin é um dos intérpretes recentes da filosofia de Hume que resalta a primazia do ceticismo. Segundo ele “a literatura mais recente sobre Hume ou negligenciou ou desconsiderou um aspecto importante da posição de Hume – seu ceticismo – e isso necessita de reparo” (FOGELIN, 1985, xi). Ele chama a atenção para as tendências principais do ceticismo de Hume, argumentando, a partir da introdução de uma distinção entre ceticismo teórico e prescritivo, que o ceticismo teórico de Hume é inteiramente não mitigado. Fogelin nos lembra, por exemplo, que “cada livro do *Tratado* de Hume tem pelo menos um episódio cético. De maneira mais famosa, o livro I sucessivamente apresenta um ceticismo com relação à indução, um ceticismo com relação aos sentidos e, finalmente um ceticismo com relação à razão. o livro II, que diz respeito às paixões, fornece menos alvos para os tropos céticos, mas mesmo aqui vemos Hume

insistindo em que a razão é incapaz, por si mesma, de influenciar as paixões (e, portanto, ‘deve sempre ser a escrava das paixões’). Finalmente, em seu tratamento da moral, no livro III, vemos Hume introduzir argumentos céticos com a intenção de mostrar que a razão – num sentido amplo, incluindo tanto o raciocínio demonstrativo como o empírico – não pode determinar as qualidades morais dos agentes ou ações” (FOGELIN, 2007, 102-3). Para Fogelin, “os intérpretes de Hume que diminuem o momento cético de sua posição entendem mal as tendências fundamentais de sua filosofia, incluindo os temas naturalistas a que dão proeminência”.

A interpretação naturalista

É certo que podemos constatar na obra de Hume um grande espaço dedicado à crítica e à negação de várias crenças e teorias filosóficas. Não há dúvida de que os aspectos céticos e negativos, como Fogelin ressalta, desempenham um papel importante nas reflexões de Hume sobre a teoria do conhecimento, moralidade, religião etc. Não há dúvida de que seu tratamento de muitas questões dá margem a uma interpretação cética de seu pensamento, na medida em que boa parte de seus argumentos têm um caráter destrutivo, contrário a determinadas filosofias e teologias morais. No entanto, as interpretações que reduzem o pensamento de Hume a um ceticismo não representam adequadamente sua concepção. Afinal, Hume também apresenta uma contraparte positiva ou “naturalista”, como parece claro, por exemplo, a partir da análise de Hume das inferências causais e da explicação que ele oferece da formação das crenças causais com base no hábito.

Num primeiro sentido, na medida em que as operações da mente e o comportamento humano são considerados eventos naturais, Hume pode ser considerado um naturalista porque propõe para a filosofia o mesmo método das ciências naturais na tentativa de descobrir os princípios psicológicos gerais que explicam como chegamos a formar, com base na experiência sensível, as crenças que temos. Com efeito, Hume defende um naturalismo metodológico segundo o qual o melhor método de investigação nas ciências sociais ou filosofia deve ter por modelo o método das ciências naturais. Ele considera que a tarefa da filosofia consiste numa descrição naturalista, numa “geografia mental, ou delineamento das diferentes

partes e poderes da mente" (*EHU*, 1.13), que, como diz no *Abstract*, deve estar na base de quase todas as demais ciências. Hume confia que a natureza humana é um assunto da ciência. "Não se pode pôr em dúvida que a mente está dotada de vários poderes e faculdades, que esses poderes são distintos uns dos outros, que aquilo que se apresenta como realmente distinto à percepção imediata pode ser distinguido pela reflexão, e, conseqüentemente, que existe verdade e falsidade em todas as proposições acerca deste assunto, e uma verdade e uma falsidade que não estão fora do âmbito do entendimento humano." (*EHU*, 1. 14). A exemplo da filosofia natural, Hume pensa que a natureza humana pode ser estudada de uma maneira que é positiva e cumulativa, com base na experiência e observação.

Assim como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, assim também o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na experiência e observação. [...] Parece-me evidente que a essência da mente sendo-nos tão desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outra forma que não seja por meio de experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações. [...] Portanto, nessa ciência, devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres. Sempre que experimentos dessa espécie forem criteriosamente reunidos e comparados, podemos esperar estabelecer, com base neles, uma ciência, que não será inferior em certeza, e será muito superior em utilidade, a qualquer outra que esteja ao alcance da compreensão humana. (*T*, Introdução, XVI, XVII, XIX).

Norton defende que Hume é um filósofo naturalista neste sentido. Segundo Norton "se o naturalismo é considerado como a visão de 'que o conjunto do universo ou experiência podem ser explicados por um método semelhante àquele das ciências físicas', então Hume deve certamente ser chamado de naturalista por causa de seus esforços para levar o 'método experimental de raciocínio para os assuntos morais', ou para... tentar

explicar os fenômenos mentais usando os princípios e técnicas (adequadamente modificadas) dos filósofos naturais de sua época” (NORTON, 1982, 15). Norton argumenta ainda que, entendido deste modo, “seríamos também inclinados a dizer que Hume é um naturalista na medida em que ele deseja produzir coerentes explicações filosóficas sem o menor recurso a entidades sobrenaturais ou princípios transcendentais. Sua *História natural da religião* é um exemplo evidente deste tipo de naturalismo. Outro exemplo é sua tentativa de explicar os valores morais enquanto derivados da natureza humana, ou seja, dos seres humanos enquanto constituídos e ativos no mundo” (NORTON, 1982, 15-16).

Num segundo sentido, após considerar que a maior parte de nossas crenças não podem ser justificadas racionalmente, Hume pode ser considerado “naturalista” por enfatizar o fato de que as operações da mente e o comportamento humano são eventos naturais, e que a maior parte de nossas crenças cotidianas, sendo naturais, são instintivas e psicologicamente inevitáveis; que estamos constituídos de tal modo que não nos é possível evitar ter essas crenças. O naturalismo de Hume seria então o reconhecimento de que se o conhecimento não é racional, é, entretanto, uma crença natural, e que a crença é uma determinação positiva. Hume teria elaborado, assim, uma teoria psicológica, mostrando que as crenças são inevitáveis. Nossos instintos e crenças naturais permitiriam superar as dificuldades enfrentadas pela análise racional. Pois, segundo Hume, a natureza nos leva a ter juízos e crenças, embora a análise racional nos revele a inexistência de justificação e fundamentos para eles, o que nos levaria, por si só, a suspê-los. Hume insiste que temos crenças irresistíveis, crenças que podem ser consideradas instintivas e naturais, uma vez que não dependem de modo algum de deliberação ou escolha e dispensam justificação ou fundamento, aliás, inexistentes.

Essa interpretação da filosofia de Hume como sendo uma filosofia naturalista foi sugerida primeiramente por Kemp Smith, no artigo “The naturalism of Hume” (1905), opondo-se assim à interpretação que qualificava a filosofia de Hume de cética. Mais recentemente, existem vários proponentes de uma interpretação não cética, ou de um ceticismo mitigado, que enfatizam o naturalismo de Hume. Comentaremos brevemente abaixo as interpretações de Kemp Smith, Stroud, Strawson e Monteiro.

A interpretação naturalista de Kemp Smith consiste, resumidamente, em procurar demonstrar a presença em Hume de uma filosofia original e

positiva de grande interesse e importância; em sublinhar que os resultados da especulação humeana não são totalmente destrutivos; que o saldo final da filosofia de Hume é positivo; que, embora segundo Hume nossas crenças não possam ser *fundamentadas* de uma maneira estritamente racional, para ele as crenças estão *asseguradas* por nossa natureza, por uma estrutura cognitiva e afetiva, ou melhor, passional, comum à humanidade. Segundo Kemp Smith, “o estabelecimento de uma concepção puramente naturalista da natureza humana mediante a completa subordinação da razão ao sentimento e instinto é o fator determinante na filosofia de Hume” (KEMP Smith, 1905, 150). Desta forma Hume não seria um cético radical sustentando que não temos motivo algum para acreditar numa coisa antes que numa coisa contrária. O que a filosofia de Hume propõe é que devemos aceitar aquelas crenças que são naturais, ou seja, comuns, e que devemos rejeitar aquelas que não o são. Hume seria, pois, cético quanto aos poderes da razão para fundar nossos raciocínios básicos sobre questões de fato, mas naturalista quanto ao papel fundador da natureza humana na constituição do conhecimento acerca da experiência.

Segundo Kemp Smith, a conclusão de Hume é que “nós não podemos por meio de nossa razão explicar nenhuma das características básicas de nossa experiência – a origem de nossas sensações, a verdadeira natureza ‘secreta’ da conexão causal, a apreensão da realidade externa, a apreciação da beleza, o juízo de uma ação como boa ou má. E a alternativa não é o ceticismo, mas o teste prático da força humana. Pode-se mostrar que [...] algumas crenças ou juízos são ‘naturais’, ‘inevitáveis’, ‘indispensáveis’, e estão assim longe de ser atingidos pelas nossas dúvidas céticas” (KEMP Smith, 1905, 152). Kemp Smith fala assim de uma “visão naturalista da razão” por parte de Hume, e de sua insistência em “explicações puramente naturalistas” (KEMP Smith, 1905, 166). O conceito chave de Hume, segundo Kemp Smith, é o conceito de crença natural, o que resulta de certos mecanismos mentais naturais. A interpretação de Kemp Smith é de que o que mais importa para estabelecer crenças causais genuínas é uma base experimental objetiva:

Ao dizer que o costume é soberano, Hume deixou indecisa a importantíssima questão de saber quando sua soberania é legítima e quando é usurpada, quando deve ser lealmente aceita, e quando deve ser questionada. [...] A posição real de Hume não é a de que o costume (ou o

hábito), enquanto tal, é soberano: de modo algum ele pode reclamar para si tal dignidade. É a experiência – e o costume apenas na medida em que se conforme a ela, e seja o resultado da experiência – que é, e deve ser, a instância última de apelo, um tribunal de apelação que torna possível a distinção entre aqueles costumes e hábitos que são seguros e benéficos e aqueles que não são. A experiência nesse sentido *normativo* é a que ele se propôs a definir e delimitar; e a pista que ele segue em sua análise da inferência é a relação causal vista como uma relação *filosófica*, i.e. como uma relação que tem como suas características a invariabilidade e a consequente universalidade de aplicação. (KEMP Smith, 1941, 382-383)

Kemp Smith argumenta, ainda, que, tendo introduzido elementos naturalistas em sua filosofia, Hume não abre mão da razão, da reflexão crítica e da vigilância cética. Se Hume mostrou que não cabe à razão o estabelecimento de nossas crenças, ele mostrou ao mesmo tempo, no entanto, que ela tem um papel importante a desempenhar, evitando, por exemplo, que se estabeleçam crenças com base em “princípios variáveis, fracos e irregulares”, como os que se fazem presentes nos casos da mera semelhança ou contiguidade, da educação, da credulidade, do entusiasmo poético e da loucura. A razão teria o papel, portanto, de depurar a nossa experiência e as crenças formadas com base no hábito “Somente por meio de um exame refletido as uniformidades que são verdadeiramente causais podem ser distinguidas daquelas que, repousando em *combinações* de causas contingentemente determinadas, podem variar a qualquer momento”. (KEMP Smith, 1941, 385-386).

Stroud afirma que Hume desenvolveu uma teoria que considera que todos os aspectos da vida humana podem ser explicados de maneira naturalista. De acordo com Stroud, a teoria de Hume “coloca o homem de maneira harmonica dentro do mundo cientificamente inteligível da natureza e, portanto, opõe-se à concepção tradicional de um sujeito racional destacado. Essa concepção foi acrescentada a algo como a teoria das ideias em filósofos tão diversos como Descartes, Berkeley, Leibniz e Locke. Mas Hume não está contente em simplesmente propor uma teoria que se opõe a ela, apesar de pensar que sua própria teoria é sustentada pelos fatos. Algumas de suas contribuições mais originais para a filosofia são

feitas em sua tentativa de realmente desacreditar em seus próprios termos a concepção tradicional 'racionalista'. Ele não apenas defende uma teoria positiva que rebaixa o papel da razão; ele tenta mostrar independentemente que a razão não tem e de fato não pode ter o tipo de papel na vida humana que tradicionalmente foi suposto. É essa parte de seu programa que levou à interpretação de Hume como um mero cético" (STROUD, 1977, 13-14). Segundo Stroud, de maneira diferente dos céticos antigos que tentaram evitar todas as convicções ou crenças, "Hume, não reluta em crer ou mesmo enunciar os fatos da natureza humana. [...] Sua aceitação desses fatos não é inconsistente com o tipo de ceticismo que advoga. De fato, não pode deixar de crer neles. Ou se ocasionalmente sente uma certa dúvida ou relutância, é somente durante a 'confusão e espanto momentâneo' produzido pela reflexão filosófica intensa." (STROUD, 2008, 190).

Strawson também interpretou Hume como um proponente de uma forma de naturalismo. Segundo ele, Hume foi um filósofo que reconheceu que no nível do pensamento abstrato não há nenhuma garantia contra o ceticismo e que a melhor maneira de enfrentá-lo seria através do naturalismo. Em outros termos, segundo Strawson, ao invés de ter enfrentado o desafio cético e procurado mostrar que o ceticismo é ininteligível ou autodestrutivo – como fez Descartes – Hume procurou mostrar que o ceticismo é vão. De acordo com Strawson, Hume mostra que o cético põe em dúvida certas crenças cujo questionamento é sem sentido, porque essas crenças nos são básicas e naturais, pertencendo à estrutura conceitual de nosso entendimento. Assim, por exemplo, se por um lado o próprio Hume reconhece que nossas crenças na existência dos corpos, bem como nossa confiança na indução, não são crenças fundamentadas racionalmente, por outro ele reconhece que estas crenças, no fundo, não estão expostas a sérias dúvidas, uma vez que elas se colocam para além de nossa crítica e competência racional, sendo garantidas pela natureza. A posição de Hume seria, segundo Strawson, a de que, não obstante os argumentos céticos que se possam produzir, "simplesmente *não podemos evitar* a crença na existência dos corpos e *não podemos evitar* a formação de crenças e expectativas em conformidade geral às regras básicas da indução" (Strawson, 2008, 22). Ainda que filosoficamente, do ponto de vista racional e argumentativo, o ceticismo não admita resposta, psicologicamente ele seria vão, pois as crenças que ele põe em dúvida são inabaláveis. Em apoio a esta interpretação, Strawson lembra que "Hume expressa frequentemente sua posição

referindo-se à Natureza, que não nos deixa qualquer opção nesses assuntos, senão a de, 'por uma absoluta e incontornável necessidade', levar-nos a 'julgar tal como a respirar e a sentir'". (STRAWSON, 2008, 22).

A interpretação que enfatiza o naturalismo de Hume, entendido como uma visão da natureza humana que encara o homem, tal como outros animais, como parte integrante da natureza, tem sido defendida, como afirma Monteiro, por vários intérpretes de sua filosofia: "Uma das tendências dominantes da filosofia de Hume é o seu naturalismo. Não apenas no sentido dado ao termo por Quine, de recusa da possibilidade de uma filosofia primeira capaz de oferecer ao saber humano um ponto de vista privilegiado, a partir do qual se possa contemplar tranquilamente a verdade, e de concepção dos diversos ramos desse saber como solidários, e convergentes num esforço comum. Mas além deste também num outro sentido, o de uma filosofia que encara o homem como parte integrante da natureza, e encontra nas forças e processos naturais a raiz da natureza humana, da capacidade de conhecer e da direção dos desejos do homem" (MONTEIRO, 2009, 17).

Segundo Monteiro, afirmar que Hume supõe que o conhecimento acerca das questões de fato não se baseia na razão, mas num instinto com o qual a natureza nos dotou, não significa dizer que Hume recusa qualquer possibilidade de raciocínio no processo de produção do conhecimento humano. Pois o instinto pode ser entendido como um elemento constitutivo da racionalidade e condição de possibilidade da formação do entendimento, e a natureza não como o domínio da irracionalidade, mas como o único âmbito possível do exercício da racionalidade. Ou, ainda, "razão", enquanto operação do entendimento não se aplica exclusivamente aos processos demonstrativos mas sobretudo a um instinto, do qual os processos demonstrativos constituem apenas uma das manifestações. Neste sentido, segundo Monteiro, Hume não é um filósofo irracionalista, ao contrário, a teoria de Hume é uma teoria da racionalidade, não da dissolução da racionalidade. Para ele, o que Hume está realizando é um deslocamento do papel atribuído à razão na produção do conhecimento. A razão clássica, entendida como faculdade ordenadora, capaz de abstrações e deduções, é "desentronizada", ou seja, deixa de ocupar o papel central que lhe era atribuído na tradição racionalista, de modo que o conhecimento perde seu caráter demonstrativo. Ao invés de fundamentar o conhecimento na razão, Hume procurará mostrar que o conhecimento é baseado no hábito; um princípio não redutível à razão.

A rejeição da razão não implica, evidentemente, que a inferência causal não faça parte do processo humano de raciocínio; significa apenas que, quando raciocinamos acerca de questões de fato, o passo mais crucial e mais fundamental que nos leva a proceder a inferências causais assentes em repetições observadas não é causado por aquela faculdade ‘demonstrativa’ a que damos o nome de razão, mas por um princípio instintivo, a ela irredutível, ao qual nosso filósofo propõe dar o nome de costume ou hábito. A hipótese de Hume não expulsa inteiramente a razão do território do raciocínio experimental, mas sem dúvida procede a sua desentronização – negando-lhe aquela situação privilegiada que a tradição racionalista lhe atribuía (MONTEIRO, 2009, 45).

Assim, portanto, a grande ênfase de Hume à força da natureza – referindo-se a uma inevitável *disposição natural* que temos para crer; alegando que nossa natureza é antes passional que cognitiva; que “*ossos raciocínios acerca de causas e efeitos derivam unicamente do costume; e que crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cognitiva de nossa natureza*” (T, 1.4.1.8/SB, 183) – não significa dizer que para Hume a razão não tenha nenhum papel a desempenhar em relação as nossas crenças sobre questões de fato e existência. Hume considera que a razão tem um papel importante a desempenhar, ainda que seja um papel subordinado. Embora não pense que seja possível oferecer uma justificação racional para nossas inferências causais, Hume não nega que a razão pode fornecer “regras para juízos de causa e efeito”. Ele pensa que a razão pode nos levar a refinar nossas regras e procedimentos indutivos e, à sua luz, criticar e às vezes rejeitar ideias em que podemos ser naturalmente inclinados a acreditar. A interpretação naturalista, portanto, não só atenua o ceticismo de Hume como resgata um papel para a razão.

Duas faces da mesma filosofia

As duas interpretações distintas do pensamento de Hume aqui mencionadas, a que enfatiza o ceticismo e a que destaca o naturalismo, baseiam-se numa distinção entre aspectos negativos e aspectos afirmativos do pensamento de Hume. Podemos afirmar, no entanto, que estas duas

interpretação distintas não são incompatíveis. O próprio Hume se preocupou em distinguir diferentes tipos de ceticismo, como vimos acima, e deixar claro que defendia uma espécie de ceticismo matizado pela aceitação da força da natureza que leva o homem a ter as crenças que tem. Rejeitou o assim chamado ceticismo *excessivo* e propôs uma forma de ceticismo *mitigado* (Cf. EHU, 12). O ceticismo mitigado resultaria da moderação do pirronismo pela intervenção da força irresistível da natureza. Teria a virtude de mostrar os verdadeiros limites da razão humana e demais faculdades cognitivas, impedindo afirmações dogmáticas, entusiasmo indevido e hipóteses especulativas que excedam a evidência científica ou experimental. Manteria a dúvida e a suspensão de juízo como maneiras apropriadas de evitar o dogmatismo. Neste sentido, “seu ceticismo é mais bem compreendido como dirigido contra supostos conhecimentos metafísicos supra-científicos, do que contra o próprio conhecimento científico” (BIRO, 1993, 38). Hume considerou este tipo de ceticismo útil, na medida em que questiona muitas de nossas crenças, solapa fanatismos religiosos, ideologias filosóficas e fanatismos morais. Contra o ceticismo total, porém, que destrói toda crença e opinião, ele diz: “Quem quer que tenha se dado ao trabalho de refutar as cavilações desse ceticismo *total*, na verdade debateu sem antagonista e fez uso de argumentos na tentativa de estabelecer uma faculdade que a natureza já havia antes implantado em nossa mente, tornando-a inevitável. (T, 1.4.1.7/SB 187). Sua posição é que onde a Natureza assim nos determina, temos um comprometimento natural que estabelece o limite dentro do qual, ou o pano de fundo sobre o qual, a razão pode efetivamente operar. Quanto ao ceticismo, “felizmente, a natureza quebra a força de todos os argumentos céticos a tempo, impedindo-os de exercer qualquer influência considerável sobre o entendimento” (T, 1.4.1.12/SB 187); “felizmente ocorre que, sendo a razão incapaz de dissipar essas nuvens, a própria natureza o faz” (T, 1.4.7.9/SB 269). No mesmo espírito, na seção final da *Investigação*, criticando o “pirronismo, ou ceticismo excessivo” Hume observa:

Mas um pirrônico não pode esperar que sua filosofia venha a ter alguma influência constante na mente humana; ou, se tiver, que essa influência seja benéfica para a sociedade. Ao contrário, ele deverá reconhecer – se puder reconhecer alguma coisa – que toda vida humana seria aniquilada se seus princípios fossem adotados de forma constante e

universal. Todo discurso e toda ação cessariam de imediato, e as pessoas mergulhariam em completa letargia, até que as suas necessidades naturais insatisfeitas pusessem fim à sua miserável existência. É verdade que há poucos motivos para temer tamanha fatalidade, pois a natureza é sempre demasiado diante dos princípios. E embora um pirrônico, com seus raciocínios profundos, possa lançar a si próprio e a outros em uma perplexidade e confusão momentâneas, a primeira e mais banal ocorrência da vida porá em fuga todas as suas dúvidas e hesitações, e deixa-lo-á em posição exatamente semelhante, em tudo o que diz respeito à ação e especulação, à dos filósofos de qualquer outra seita, ou daqueles que nunca se envolveram em investigações filosóficas. Quando desperta de seu sonho, ele é o primeiro a rir-se de si mesmo e a confessar que suas objeções são puro entretenimento, e só tendem a mostrar a estranha condição da humanidade, que está obrigada a agir, a raciocinar e a acreditar sem ser capaz, mesmo pelas mais diligentes investigações, de convencer-se quanto às bases dessas operações, ou de afastar as objeções que podem ser levantadas contra elas. (EHU, 12.23).

Hume sustenta, portanto, que a natureza é demasiado poderosa para permitir que o ceticismo seja a última palavra. Por meio dos instintos, a natureza afasta as dúvidas céticas e nos leva a depositar confiança em nossos raciocínios habituais. O ceticismo radical, portanto, seria limitado pela natureza. Assim como há um limite para o conhecimento, haveria um limite para a dúvida, determinando onde ela pode surgir com eficácia, mas também onde ela é vã ou impossível. A possibilidade de se questionar algo seria definida *a partir* das crenças básicas que nos são impostas pela natureza; por isso mesmo, elas próprias não poderiam ser postas em dúvida. Dessa forma, podemos considerar que a interpretação naturalista incorpora de algum modo a interpretação cética. De modo geral, a interpretação naturalista reconhece a existência de uma tendência cética destrutiva em Hume, contudo, ela procura destacar a ênfase e importância que Hume dá a natureza enquanto uma força determinante de muitas de nossas crenças. O essencial da teoria do conhecimento de Hume residiria não tanto em seu ceticismo sobre a possibilidade do nosso conhecimento ou na definição de limites para o entendimento, mas na doutrina das crenças naturais que

não podemos recusar. Neste sentido, talvez a melhor maneira de oferecer uma caracterização geral e adequada da natureza da filosofia de Hume, não é dizer que ela é absolutamente cética, nem apenas naturalista, mas que “ele sempre quis ser algo de ambos”. (FLEW, 1986, 52). É o que também defende Plínio Smith, ao afirmar, “o que há, em suma, é um amálgama de ceticismo e naturalismo. A esse amálgama Hume dá o nome de ceticismo mitigado. [...] A filosofia de Hume não é senão esse ceticismo naturalista.” (SMITH, 2000, p. 176-77). Em outros termos, ceticismo e naturalismo não passariam de duas faces da mesma filosofia.

Referências

BIRO, John, Hume's new science of the mind. In: David Fate Norton (ed.) *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press, p. 33-63, 1993.

FOGELIN, R. *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. London, Boston, Melbourne and Henley. Routledge and Kegan Paul, 1985.

_____. A tendência do ceticismo de Hume. In: *Sképsis*, ano 1, n.1, 2007, p. 99-118.)

HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004. [*An Enquiry concerning Human Understanding*, Beauchamp, Tom L. (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 1999 [*An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Beauchamp, Tom L. (Ed.) Oxford: Oxford University Press, 1998].

_____. *Tratado da natureza humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2001 [*A Treatise of Human Nature*, Norton, David Fate e Norton, Mary J. (Orgs.) Oxford: Oxford University Press, 2008].

_____. *Diálogos sobre a Religião Natural*. Trad. José Oscar de Almeida Marques, São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MONTEIRO, J. P. Hume, Induction, and Natural Selection. In: *McGill Hume Studies*. (org.) Norton, Capaldi e Wade. San Diego: Austin Hill Press, 1976.

_____. *Novos estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso editorial, 2003.

_____. *Hume e a Epistemologia*. São Paulo: Editora UNESP/Discurso editorial, 2009.

MOUNCE, H. D. *Hume's Naturalism*. Londres: Routledge, 1999.

NORTON, D. F. *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

_____. Hume, Human Nature, and the Foundation of Morality. In: *The Cambridge Companion to Hume*, Norton, D. F. (ed.), 1993, p. 148-181.

SMITH, N. K. The naturalism of Hume. *Mind* 54: 149-73 e 335-47, 1905.

SMITH, P. J. *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Ceticismo filosófico*. São Paulo: EPU/Editora da UFPR, 2000.

STRAWSON, P. F. *Ceticismo e naturalismo*. Trad. Jaimir Conte. São Leopoldo: editora Unisinos, 2008.

STROUD, B. *Hume*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977.

_____. O ceticismo de Hume: instintos naturais e reflexão filosófica. Trad. Plínio Junqueira Smith. In: *Sképsis*, ano II, n.3-4, 2008, p. 169-192.

