

A atualidade e originalidade de Hume

Flávio Williges
(UFSM)

Email: fwilliges@gmail.com

RESUMO: Nesse ensaio eu desenvolvo uma interpretação do projeto filosófico de Hume que engloba três termos fundamentais: o naturalismo, o ceticismo e o empirismo. Procuo oferecer um conjunto de evidências em favor da tese que o naturalismo humeano é compatível com o ceticismo moderado e o empirismo, e sustento que o mesmo confere originalidade e atualidade à sua filosofia.

Palavras-chave: naturalismo, ceticismo, empirismo, Hume.

ABSTRACT: This essay presents an interpretation of the Hume's philosophical project which includes three fundamental concepts- naturalism, skepticism, and empiricism. I offer evidence in favor of the idea that Hume's naturalism grants the originality and actuality of his philosophy, and is entirely compatible with his skepticism and empiricism as well.

Key words: naturalism, scepticism, empiricism, Hume.

1. Introdução

O naturalismo em filosofia é um termo que não tem um significado unívoco. Geralmente esse termo denota a ideia que o método científico pode ser usado para investigar todas as áreas da realidade, incluindo temas filosóficos. É assim, por exemplo, que o termo é entendido por Quine. Mas há outros sentidos do naturalismo, definidos a partir de outros tipos compromissos teóricos assumidos. Hume, ao lado de Quine e Wittgenstein, tem sido caracterizado como um naturalista (Pears, 1990). Uma possível razão para tal caracterização de sua filosofia resulta da adesão a modelos científicos de resolução de problemas filosóficos. Hume sabidamente defendeu a introdução do método experimental de Newton nas investigações filosóficas. O subtítulo do *Tratado da Natureza Humana* (uma tentativa de introduzir o método experimental nas ciências morais) faz referência a esse aspecto. Nesse ensaio, eu sustento que o recurso à experiência e observação é relevante para compreender o naturalismo, mas argumentarei que o núcleo conceitual fundamental do naturalismo humeano deve ser buscado na disputa com os racionalistas sobre as fontes do conhecimento. Hume não via nosso sistema de crenças como resultado de um processo de avaliação distanciado e independente, como se pudéssemos julgá-lo “de fora” e assumindo somente aquelas crenças

que passassem no teste da meditação e reflexão. Muitas das crenças fundamentais do nosso sistema de crenças foram vistas por Hume como naturais, no mesmo sentido que dizemos ser natural a uma criança amar seus pais ou aqueles que a nutriram e protegeram. Ele considerou que, ao lado da capacidade reflexiva, o homem é também um animal, sujeito a inclinações e instintos irrefletidos. As verdades que o cartesianismo reconhecia como auto-evidência racional, como verdades *a priori* e independentes da experiência, foram, em grande parte, para Hume, o resultado de mecanismos naturais de operação da mente em contato com o mundo. Ele foi, nesse sentido, e muito antes de Darwin, um dos primeiros intelectuais que ajudou a fixar um lugar para a natureza e animalidade na história da filosofia e da compreensão do humano.

Hume propôs o método experimental como uma alternativa à metafísica *a priori* da época, mas seu empirismo é naturalista por recusar a continuidade do apelo a elementos sobrenaturais, como Deus ou primeiros princípios auto-evidentes da mente humana e construtos metafísicos sem base factual. Como um naturalista, ele preservou as funções fundamentais da reflexão e crítica, ao mesmo tempo que introduziu mecanismos naturais que contribuem para a fixação da nossa imagem do mundo físico e do mundo social. Os mecanismos naturais evocados por Hume são mecanismos empíricos que atuam formando representações ou idéias sobre a natureza da realidade, sobre nosso eu, sobre o comportamento moral e político, as quais não podemos recusar, mesmo que desejássemos. Nesse sentido, o naturalismo de Hume revela que nossa imagem última da realidade (princípios morais, físicos, políticos) não é o resultado de uma “escolha ou opção racional”, pois, como seres naturais, sofremos a ação de forças da natureza, da parte sensitiva da alma, que simplesmente determinam como representamos porções importantes da realidade. Mas ele também não aderiu a um naturalismo mecanicista, inteiramente refratário a processos de correção racional, como foi defendido por Berlin (2005) e, em parte, também por Stroud (1977). Conforme argumentarei na última seção, esse ponto pode ser entendido a partir dos fatores que atuam matizando nossas crenças, como regras de julgar (no caso da indução), interesses práticos variados (no caso da moralidade), aspectos cognitivos e imaginativos dos sentimentos, projeções e processos de memória e história que cooperam com forças naturais gerando crenças equilibradas.

A dimensão naturalista da filosofia de Hume também permite entender seu ceticismo moderado e construtivo. Se a fonte de boa parte de nossas crenças não é a razão, mas o hábito e outros mecanismos naturais (às vezes chamados de instintos), o ceticismo radical resultante da atuação sem freios da razão encontra sua contra-reação nas crenças naturais. A atuação da natureza gera, na

A atualidade e originalidade de Hume

filosofia de Hume, um ceticismo moderado ou mitigado (Fogelin, 2007). Argumentarei que, para Hume, enfrentamos limites céticos intransponíveis quando tentamos justificar racionalmente, de uma vez por todas, nosso sistema de crenças. Ao mesmo tempo, somos incapazes de abandonar inteiramente nossa confiança nos sentidos, na razão e nas regras de funcionamento das paixões e da sensibilidade, o que permite que busquemos nossos objetivos práticos com segurança e mantenhamos uma posição de moderação intelectual, especialmente frente à roupagem profética que o *logos* filosófico tenta, muitas vezes, assumir. Como escreveu Strawson,

Temos um inevitável comprometimento natural com uma estrutura geral de crenças e com um estilo geral (o indutivo) de formação de crenças. Mas *dentro* dessa estrutura e desse estilo podemos ceder à exigência da Razão de que nossas crenças formem um sistema sólido e coerente. Assim, por exemplo, embora Hume não tenha pensado que uma justificativa racional da indução em geral fosse necessária ou possível, ele pôde, de maneira perfeitamente consistente, proceder à formulação de “regras para se julgar sobre causas e efeitos”. (STRAWSON, 1985, p. 25).

Há aqui, como se pode ver, um espaço lógico onde razão e natureza convivem. Esse espaço está em franca oposição ao ceticismo radical frequentemente atribuído a Hume e permite vê-lo como um cético moderado, alguém que duvida das pretensões infalíveis da razão e, ao mesmo tempo, admite a possibilidade de um conhecimento finito, circunscrito às formas de operação da razão e das paixões. Esse aspecto positivo do naturalismo que o coloca perto do ceticismo é bem capturado na seguinte passagem de Noxon.

[...] os princípios naturais eram bastante dignos de confiança quanto quaisquer outros princípios artificiais que a metafísica pudesse conceber. Se tais princípios entranhavam suposições logicamente injustificáveis, representavam contudo necessidades psicológicas para impor ordem e inteligibilidade ao mundo em que o homem precisava pensar para sobreviver. A resposta sã ao desengano cético consiste em aceder a trabalhar com instrumentos que estão longe de ser perfeitos. Ainda que não deva enganar-se nunca a si mesmo acerca de suas imperfeições, o cético deve ter, conseqüentemente, suas reservas no que diz respeito às dúvidas inspiradas em raciocínios sutis e recônditos. (NOXON, 1987, p. 24).

Noxon sugere aqui que a atuação de mecanismos naturais deve ser entendida como uma estrutura psicológica necessária à inteligibilidade da experiência. O naturalismo humeano seria assim o resultado direto de uma estratégia empírica de abordagem dos problemas filosóficos (empirista) que, ao mesmo tempo, legitima um ceticismo mitigado, um ceticismo que mostra que o ceticismo radical

é barrado por convicções naturais e preserva um tipo de justificação limitada de nossas crenças. O resultado dessa equação é uma teoria filosófica que advoga que o conhecimento que temos da realidade (nossa e do mundo ao redor) não é inteiramente transparente, que não podemos formular uma teoria última da realidade, inteiramente segura e imutável. O máximo que podemos construir é uma visão que, em grandes porções, é limitada pela atuação de processos contingentes oriundos de forças naturais. Há um ceticismo que convive bem com o naturalismo em Hume. Por outro lado, também pretendo mostrar que, ao desenvolver um modelo naturalista amplo, que admite mecanismos perceptuais, imaginativos, sensitivos e mesmo historiográficos, Hume foge de um empirismo mecanicista, como foi advogado por Isaiah Berlin. Em síntese, ao examinar como Hume se posiciona frente filosofias metafísico-racionalistas de sua época, penso ser possível extrair uma imagem coerente de seu empirismo, ceticismo e naturalismo que permite entender a moldura geral de seu projeto filosófico e, com ele, a atualidade e originalidade da filosofia de Hume.

2. O projeto da ciência do homem e o naturalismo

O *Tratado da Natureza Humana*, o livro que marca o ingresso de Hume no meio filosófico, promete ao leitor, já na sua *Introdução*, o desenvolvimento de um sistema de filosofia chamado de “Ciência do Homem” ou “Ciência da Natureza Humana”. Tal ciência tinha como principal pretensão realizar um levantamento da extensão e dos limites do entendimento humano, fornecendo, enquanto investigação dos princípios que presidem o funcionamento do entendimento, os fundamentos de todas as demais ciências¹. Hume diz, na *Introdução do Tratado*:

Não existe nenhuma questão importante cuja decisão não esteja compreendida na ciência do homem; e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes de conhecermos essa ciência. Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança. (T, xvi)

¹ Ver Guimarães (2007, p. 207): “O projeto filosófico de Hume realiza-se em parte, mas não inteiramente, no *Tratado*. O *Tratado* almeja o conhecimento geral, por isso filosófico, das leis e princípios da natureza humana. Ele desenvolve uma teoria explicativa das diversas disposições mentais (por exemplo, crença, simpatia) e suas determinações (morais, políticas, cognitivas), como efeitos de percepções (impressões e idéias) e seus princípios de associação (contigüidade, semelhança, causalidade)”.

A atualidade e originalidade de Hume

A ciência do homem ocupa, portanto, o papel de ciência primeira, ou seja, uma ciência que serve de base para todo o sistema do conhecimento humano. A idéia de sistematicidade das ciências e da ciência do homem como ciência fundante, evocada por Hume, pode ser melhor compreendida a partir da análise da noção de “princípios”. Dizer que a ciência do homem é uma ciência fundante significa dizer que ela se ocupa com a investigação dos princípios (primeiros) dos quais todas as demais ciências dependem para o desenvolvimento de suas investigações. Hume não deseja se pronunciar sobre, por exemplo, a realidade física tal como é feito pelos cientistas. Um médico pode sustentar como parte de seus conhecimentos médicos que “fumar causa de câncer”. Administradores públicos podem vir a adotar regulamentações que proíbam o marketing positivo de cigarros com base em descobertas médicas. Tanto nas alegações de médicos, quanto nas regulamentações de administradores públicos está implícita a suposição de que objetos (ou eventos) mantêm relações causais entre si (no caso da medicina, entre fumo e câncer; no caso do marketing, entre propaganda negativa e hábitos de consumo). Cientistas também assumem que as coisas das quais falam são coisas realmente existentes, são entidades físicas persistentes no tempo e com existência independente. A filosofia ou ciência do homem de Hume é fundante, pois ela pretenderá examinar as pressuposições ou princípios aceitos por médicos e cientistas em geral: que existem relações causais entre objetos (fumo e câncer), que objetos são entidades físicas reais, pressupostos que, embora estejam na base das investigações científicas, não são tematizados por essas mesmas ciências. A filosofia, na sua dimensão teórica, faz, em grande parte, uma organização do terreno conceitual pressuposto na prática científica (metafísica e filosofia da ciência) e também um estudo das regras do pensamento e raciocínio humano em geral (lógica). A lógica e teoria do conhecimento de Hume, presente sobretudo no livro I do *Tratado e na Investigação acerca do Entendimento Humano*, pretendem realizar essa tarefa a partir da catalogação dos átomos mentais (percepções: impressões e idéias) e dos seus mecanismos de associação (causalidade, semelhança, contiguidade). É através dessas disciplinas filosóficas (epistemologia e lógica) e dos princípios da mente e da realidade que elas mapeiam que será possível entender como “projetamos” a realidade que as ciências, um tanto quanto cegamente, simplesmente pressupõem. Mas esse não é o todo da proposta filosófica de uma “ciência do homem”.

Ao lado do interesse em entender nossa visão teórica do mundo, a ciência do homem opera, como o próprio título sugere, no registro humanista tradicional das preocupações com o conhecimento do *homem*, ou seja, o conhecimento de tudo aquilo que é distintivo de nosso auto-entendimento e que não seja objeto

ou esteja na base da filosofia natural (física, anatomia, biologia) (STROUD, 1977). Nós vemos a nós mesmos como capazes de identificar ações erradas, de controlar nossos desejos, de perdoar, de fazer coisas em benefício dos outros, agir com generosidade e simpatia, investir contra governos, entre outras coisas. Hume considerava que a ciência do homem tinha também a tarefa de entender a concepção que fazemos de nós mesmos no sentido amplo de entender a vida sócio-política e moral; a ciência do homem pretendia ser um estudo crítico com potencial para avaliar se pontos centrais de nossa autoconcepção prática poderiam ser considerados corretos ou verdadeiros. As teorias morais e volitivas da época são, nesse sentido, o alvo fundamental das revisões que a ciência do homem pretendia produzir. A ideia aqui, naturalmente, é que a ciência do homem guarda, além da investigação da razão teórica, a investigação dos princípios da razão prática (ética e política, especialmente). No domínio prático, Hume também apelou para princípios naturais fundamentais, como interesses práticos, a simpatia e outros sentimentos com papel central na motivação e justificação da ação moral e política.

A investigação da razão humana em seu uso teórico corresponde, aproximadamente, ao livro I do *Tratado da Natureza Humana*, pois é nesse livro que Hume procede à análise das principais noções que adotamos para pensar o mundo físico ao redor (na ciência e na vida comum) e as leis lógicas que presidem o pensamento. Na imagem filosófico-teórica que fazemos do mundo, contada por Hume no Livro I do *Tratado*, é selecionado um conjunto de itens que podem ser considerados componentes primitivos de nosso modelo de compreensão da realidade: substância, espaço, tempo, causalidade, liberdade e necessidade, razão, objetos externos (e o sistema da dupla existência moderna), imaterialidade da alma e a existência do eu. No tocante à lógica, o livro engloba explicações amparadas na teoria das ideias e das faculdades humanas que operam com ideias (imaginação, memória, entendimento) e tipos de atitudes proposicionais, juízos e raciocínios (inferência indutiva, generalização, juízo, crença e outros processos similares). Na parte relativa à sociedade e moralidade, Hume queria instituir uma ciência diretamente relevante para a vida prática; uma ciência capaz de auxiliar o homem a organizar aspectos relevantes da experiência vivida nas cidades, nas relações afetivas inter-humanas e nas trocas sócio-morais. É nesse sentido que ele pretende explicar o orgulho, a humildade, o amor, o ódio, a inveja, a benevolência, a maldade, a simpatia e outras paixões que assumem um papel relevante na sociabilidade humana e na fundação da vida política, estética e moral (além, claro, das virtudes e vícios). E é, sobretudo nesse segundo aspecto, que o caráter revolucionário de seu sistema e o papel do naturalismo no seu interior começa a transparecer. Hume pretendeu

mostrar que tanto a filosofia teórica, quanto a filosofia prática possuem uma dependência muito grande de pressupostos não-rationais, ou seja, de sentimentos ou forças impulsivas, distintas daqueles pressupostos que a tradição, em particular Descartes, admitiam como sendo responsáveis pelo nosso modo de agir e pensar. Ele sustentou que a agradabilidade ou bem-estar provocado (que é um elemento sentimental ou sensível, não-rationais), junto com a utilidade, são elementos fundantes do nosso sistema moral.

O hábito ou costume também tem um papel similar na causalidade e outros princípios naturais aparecem como importantes para a constituição das idéias de eu e realidade externa. Essa reivindicação da sensibilidade que cobre desde a epistemologia até a ética e filosofia política de Hume é um componente-chave do seu naturalismo e a melhor forma de compreendê-lo é por oposição às concepções racionalistas.

3. Naturalismo e empirismo

O naturalismo de Hume está vinculado com seu empirismo. Seu projeto filosófico consistiu em oferecer uma nova forma de compreender a estrutura conceitual geral presente em nossas práticas científicas e cotidianas. Essa nova forma de compreender origina uma teoria anti-metafísica (oposta à tradição racionalista), empirista e naturalista. É importante aqui observar que Hume não condena a metafísica entendida como uma investigação dos domínios recônditos da natureza humana. O que ele condena é um tipo particular de metafísica construída a partir da pura reflexão, que satisfaz critérios lógicos de consistência e coerência para construção de sistemas de pensamento e, em seguida, transfere suas conclusões para a condução da vida e construção da sociedade. Tais construções ideais, baseadas na pura reflexão, são condenadas. A ciência do homem pretende fornecer novos princípios para a filosofia e pretende fazê-lo mostrando os defeitos da investigação tradicional. Nesse sentido, as investigações abstrusas da metafísica convivem bem com a filosofia experimental, mas tais investigações esbarram num limite: o limite dos indícios que intuição, imaginação, memória, história, sensibilidade, dentre outros fatores, podem oferecer. Isso quer dizer que o empirismo de Hume tratará de entender nossa imagem do mundo não como faz um investigador puro, que constrói seu sistema a partir de um pequeno conjunto de postulados, deles extraíndo consequências lógicas autorizadas pelos princípios assumidos primeiramente.

O empirismo de Hume é a tendência de apenas aceitar como conclusões plausíveis e bem-fundadas aquelas conclusões que podem ser inferidas da experiência corrente (uma experiência

reforçada pelo uso dos sentidos e depois também regulada ou equilibrada por processos cognitivos e aprendizagem histórica, social, psicológica). Quando Hume diz na Introdução do *Tratado* “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 idéias que empregamos, bem como das operações que realizamos em nossos raciocínios”. (T, XV), o que ele chama de idéias e operações da mente é muito mais do que simplesmente extrair conclusões a partir de experiências perceptuais. Evidência racional, assim como evidência histórica representam fontes seguras para a ciência que Hume propõe, pois ele toma o homem como um ser complexo, capaz de ultrapassar os simples registros da sensibilidade, mas a evidência racional e qualquer outro tipo de evidência é pesado contra os preceitos sadios da sociabilidade cotidiana, da memória histórica, da observação. O projeto de uma ciência do homem ou de uma ciência da natureza humana revela-se como sendo, nessa primeira visada, o projeto de reconhecer os traços centrais de nossa “imagem do mundo” e de nós mesmos dentro dele e perguntar pela origem desse quadro a partir não só das impressões sensíveis, que são como as cores singulares a partir das quais um quadro complexo do homem seria pintado, mas também de dados da memória, do papel da imaginação que nos faz projetar informações e, em certos momentos, também de nossa racionalidade, sempre evitando extrapolar aquilo que o sentido comum tende a licenciar. Essa ênfase no padrão derivado da experiência comum e intuições que a mesma origina dá uma configuração muito peculiar à ciência do homem de Hume, uma configuração que, embora admitindo a importância da razão e reflexão, está muito mais próxima da antropologia, da história e das ciências sociais, do que propriamente da metafísica clássica exercitada por Descartes. Vejamos agora como a filosofia anti-metafísica foi desenvolvida a partir de ingredientes extraídos da experiência.

4. A razão moderada e o método experimental

Hume distinguiu famosamente dois domínios do conhecimento humano: as questões de fato e relações de ideias ou as chamadas “verdades demonstrativas”. As verdades lógico-demonstrativas, próprias da lógica, da matemática e da geometria são conhecidas com certeza, pois sua verdade depende apenas do conhecimento conceitual, do sentido dos termos envolvidos em processos inferenciais que partem desses termos. Por exemplo, se digo que um triângulo é uma figura de três lados, posso saber, independente de qualquer experiência, toda figura com três ângulos

A atualidade e originalidade de Hume

será um triângulo. Ao lado desse conhecimento, há o conhecimento do mundo propriamente dito, que é o conhecimento que adquirimos em contato com a realidade existente. Esse conhecimento da realidade física não pode ser, em nenhum sentido, derivado da razão pura, de uma intuição imediata e auto-evidente. Ele depende diretamente de ideias antecedentes presentes na mente a partir do contato experiencial.

Uma das principais características da falsa metafísica que Hume pretende denunciar é seu caráter puramente abstrato. Aos olhos de Hume, os grandes sistemas metafísicos (racionalistas, tal como Descartes e Malebranche) são construtos coerentemente organizados, mas inteiramente distanciados da experiência humana mais comum. Descartes acreditou que se poderia sair para fora de nosso sistema de crenças e iniciar tudo desde o começo. Hume considerava esse tipo de projeto fadado ao fracasso. Ele diz na *Investigação*:

Há uma espécie de ceticismo, *antecedente* a todo estudo e toda filosofia, muito recomendado por Descartes e outros como a suprema salvaguarda contra o erro e o julgamento precipitado. Ele prega uma dúvida universal não apenas sobre nossos anteriores princípios e opiniões, mas também sobre nossas próprias faculdades, de cuja veracidade, dizem, devemos nos assegurar por meio de uma cadeia argumentativa deduzida de algum princípio original que não tenha a menor possibilidade de ser fraudulento ou enganoso. Mas nem existe qualquer princípio original desse tipo, dotado de uma prerrogativa sobre outros que são auto-evidentes e convincentes; nem, se existisse, poderíamos avançar um passo além dele, a não ser pelo uso daquelas próprias faculdades das quais se supõe que já desconfiamos. (Hume, Seção XII, parte I, p. 194, edição brasileira).

Hume não criticou essa tarefa pela sua dificuldade de realização racional ou reflexiva, mas por sua inteira inutilidade e falsidade. Não existe um “grau zero” do conhecimento de onde poderíamos investigar os princípios da natureza humana e mostrar que esses mesmos princípios são dotados de um status diferenciado e augusto, como as outrora pretendidas verdades auto-evidentes da razão. Há um movimento de rebaixamento, por assim dizer, das estruturas básicas de apreensão das dimensões teórica e prática de nossa vida. Noções centrais da prática científica (como a causalidade) e noções centrais da prática moral (como virtude e vício) são tratadas a partir de um ponto de vista cotidiano, experiencial. Esse movimento de retorno a uma razão filosófica humilde e sensível, de aceitação de um realismo cotidiano devidamente corrigido por

reflexão é a principal inovação de Hume. Aqui, novamente, o paralelo com Descartes revela-se útil. Descartes entendia que a razão humana natural seria a principal fonte da certeza dos princípios primeiros. A luz natural da razão é a fonte do conhecimento da verdade². Como ele afirma no diálogo *A busca da Verdade*, o espírito humano guarda em si “tudo o que é necessário para encontrar, em seu interior, todo o conhecimento que possamos precisar para a conduta da vida, bem como os meios para adquirir”. (DESCARTES apud COTTINGHAM, 1995, p. 26).

As *Meditações* centram o conhecimento dessas verdades na auto-evidência racional, paradigmaticamente representada na descoberta do *cogito*. Enquanto a luz natural da razão parece desempenhar esse papel para Descartes, Hume estabelece uma distinção de domínios que impede a infiltração de verdades lógicas ou auto-evidentes no domínio da experiência (verdades físicas e verdades da vida prática). Enquanto na matemática valem as verdades demonstrativas e de razão, nas demais áreas do conhecimento, o que conta são princípios naturais ou relações entre idéias geradas pela mente e cujo significado não é dado de maneira *a priori*. Hume chama esse registro do registro das “questões de fato”. O *logos* que preside o conhecimento das relações de fato é um *logos* dependente da natureza e, em grande medida, guiado por processos naturais. Como explica Noxon, Hume deixa de lado tranquilamente desde o princípio “o ideal cartesiano da certeza que haveria de ser realizada mediante a pura objetividade do pensamento lógico. O pressuposto de seu intento de fundamentar as ciências na natureza humana é que todo conhecimento está humanamente condicionado. Frente a Descartes, ele não pretende justificar o conhecimento científico, fornecer uma garantia metafísica de sua veracidade, senão examinar os fundamentos da ciência a fim de determinar ‘a força e alcance do entendimento humano’ (TxiX). (Noxon, 1987, p. 18). Noxon reconhece aqui que Hume pretende examinar os fundamentos da ciência através do exame do entendimento, mas enfatiza que esse exame não possui o estatuto de uma ‘justificação’ capaz de garantir a certeza de nossos conhecimentos. Hume pretendeu produzir uma fundamentação das ciências, ou seja, uma filosofia metafísica ou filosofia primeira, mas essa fundamentação não era pensada como uma “justificação” em sentido tradicional, no sentido de fornecer

² Por luz natural da razão deve-se entender os poderes inatos da mente humana que, quando corretamente dirigidos, levam ao conhecimento certo da verdade. No diálogo *A Busca da Verdade*, Descartes afirma que “a luz natural, por si só, sem qualquer auxílio da religião e da filosofia, determina quais opiniões um bom homem deve sustentar acerca de qualquer assunto que lhe possa ocupar o pensamento, e penetra nos segredos das mais recônditas ciências”. A luz natural também aparece nas *Regras* (ver Regra IV) e nas *Meditações*, onde o termo adotado é *lumen naturale*. (COTTINGHAM, 1995, p. 90-91)

A atualidade e originalidade de Hume

garantias últimas, baseadas na pura certeza derivada do pensamento. A justificação resultante do método experimental não mais institui um conjunto de verdades dogmáticas a partir da auto-reflexão racional, inteiramente certas e livres de qualquer sombra de ceticismo.

A credibilidade das ciências empíricas deriva de um método que não é mais que um refinamento dos meios com os quais as pessoas aprendem pela experiência na vida diária. Por outro lado, os sistemas 'quiméricos' da metafísica são logicamente afins às construções ideais da matemática pura, pelo que violam os princípios que seguimos de modo natural na exploração do mundo real. Assim, a reivindicação da filosofia experimental e a eliminação da metafísica são dois corolários que dependem igualmente da fixação da natureza e dos limites do entendimento humano. (NOXON, 1987, p. 22).

O ponto central dessa reorientação é revelado pelo método da observação e experiência adotado por Hume. A experiência revela que somos tanto seres racionais, quanto sensíveis ou corporais, tanto seres reflexivos, quanto seres orientados para uma sociabilidade e uma moralidade interessada em estruturar a convivência e outras práticas sociais. O próprio corpo, geralmente tratado como o lugar das paixões, da passividade, o reino da necessidade, com sua fome, sede, luxúria, desejos e ambições sem freio, assume um novo estatuto teórico. Experiência e observação revelam que não somos mentes desencarnadas circulando pelo mundo, que nossa imagem do homem não é de um ser racional e livre de distorções cognitivas e falsidades. O modelo de entendimento de nossa posição no mundo e em meio às coisas de Hume é bastante pessimista nesse sentido: o homem é, em aspectos muito importantes, um ser corpóreo e irreflexivo, com poderes cognitivos limitados, mais do que propriamente um ser livre e capaz de afastar-se amplamente do jugo da natureza. Não há, nesse sentido, uma vontade puramente racional que representaria a liberdade, o espaço em que o homem se encontra livre para conduzir seus passos. A vontade humana é uma vontade que se comunica com forças corporais e é, em grande medida, orientada por elas. Dentre essas forças os sentimentos ocupam um lugar especial.

A variedade de fatores e mecanismos de formação de crenças admitidos no sistema de Hume mostra que ele está longe de esposar um empirismo mecanicista, tal como defendeu Isaiah Berlin. Berlin atribui a Hume o papel de psicólogo experimental mecanicista. O método experimental, ele diz, tinha principal propósito "formular leis gerais com base na observação ('interior' e 'exterior') e, quando necessário, no experimento; deduzir a partir dessas leis, quando estabelecidas, conclusões específicas" (2005, p. 68). Como representante da conversão da filosofia em ciência natural, Hume

teria sido um entusiasta do método experimental, alguém que concebeu a “uma teoria da mente mecanicista e concebida por analogia com a teoria da atração gravitacional de Newton, a associação de idéias sendo exigida para desempenhar na mente a mesma função que a gravitação desempenha no mundo material” (Berlin, 2005, p. 74)³. A imagem traçada aqui por Berlin também se ajusta às leituras positivistas da utilização metodológica do princípio da cópia, o princípio de que as ideias da mente dependem de impressões antecedentes. De acordo com essa representação, o princípio da cópia seria parte do instrumental empirista, uma vez que o conjunto de ideias legítimas de um dado agente cognitivo reduz-se àquelas que podem ser conduzidas às impressões antecedentes. Um ceticismo radical também parece ter suas raízes nessa mesma ordem de análise. Afinal de contas, quaisquer que sejam as crenças consideradas, a estrutura de justificação racional decorrente da submissão de nosso esquema conceitual à análise empírica parece resultar, em última instância, na admissão de que nossas ideias são injustificadas e, portanto, um agente racional seria forçado a reconhecer seu caráter falacioso.

Tal leitura claramente reduz o papel do empirismo de Hume a imitar os métodos das ciências naturais e extrair soluções desse método de diversos âmbitos do conhecimento. Ela também impõe limitações para compreender a abrangência e vigor do seu naturalismo. No que segue, eu pretendo criticar essa tendência redutiva de compreensão do experimentalismo humeano e avançar até a proposição de um entendimento mais amplo do papel da experiência, um entendimento onde natureza e racionalidade caminham juntas e de modo harmônico. O primeiro passo nessa direção consiste em entender como o empirismo culmina numa forma de descrédito da razão tradicional e institui em seu lugar uma visão naturalista da justificação de nosso modelo de pensamento ou concepção de mundo.

³Ver I. Berlin (2005, p. 68): “era natural, e até quase inevitável, que aqueles que haviam sido liberados pelas novas ciências buscassem aplicar seus métodos e princípios a um tema que sem dúvida precisava ainda mais desesperadamente de ordem do que os fatos do mundo exterior. Na verdade, essa tarefa era de crucial importância: pois sem uma imagem verdadeira e clara das principais ‘faculdades’ e operações da mente humana, não se poderia saber ao certo quanto crédito dar a vários tipos de pensamento ou raciocínio, nem como determinar as fontes e os limites do conhecimento humano, nem as relações entre as suas variedades. Mas, se isso não fosse conhecido, as afirmações de ignorantes e charlatões não poderiam ser devidamente desmascaradas; nem a nova imagem do mundo material adequadamente relacionada a outras questões de interesse para os homens- a conduta moral, os princípios estéticos, as leis da história e da vida social e política, o funcionamento ‘interior’ das paixões e da imaginação, e todas as outras questões de interesse central para os seres humanos”.

5. O naturalismo de Hume: seu significado filosófico e historiográfico

Mecanismos instintivos e operações racionais são geralmente tomados como forças opostas na historiografia sobre Hume. Venho sugerindo que sentimento e razão atuam coordenadamente. Razão e natureza não anulam uma a outra. Esse tipo de caracterização da razão como um polo oposto, que não se comunica e neutraliza as paixões não permite uma compreensão adequada da integração existente entre naturalismo e ceticismo e do lugar que a razão desempenha no naturalismo humeano. O ponto foi formulado com precisão por Livingstong:

Ao esboçar uma dicotomia radical entre razão e crença natural, deixa-se pouco lugar para refinamentos no conceito de razão que devem ser feitos se pretendemos fazer uma avaliação adequada da função que o pirronismo desempenha na filosofia de Hume. Pois a dicotomia entre razão e natureza tem deixado na mente de muitos a crença que, para Hume, a razão é pirroniana e que a crença natural corre livre, descontrolada e não monitorada por algo que poderia ser chamado de crítica racional. Isso nos capacita a migrar da imagem de Hume como um cético subversivo para a imagem dele como um irracionalista para quem todo pensamento é determinado por sentimento (1984, p. 27)⁴.

Como Livingston sugere, as leituras que passaram a reconhecer e destacar a função do sentimento na filosofia de Hume e que pretendiam, ao mesmo tempo, superar a imagem dele como um cético corrosivo, acabaram por transformá-lo num naturalista-irracionalista. Igualmente, ao preservar um ceticismo radical, que apareceria como a concepção definitiva de Hume sobre os poderes da razão humana, essas leituras impedem uma apreciação adequada do ceticismo moderado na filosofia humeana. Como pretendo argumentar, ambos os direcionamentos interpretativos não parecem caracterizações adequadas dos seus propósitos filosóficos, pois ao mostrar que crenças humanas fundamentais independem de argumento, Hume não pretendeu reduzir a crença a um processo mecânico e tampouco propor, na direção inversa, um ceticismo abrangente acerca do papel da razão na justificação racional. Ao chamar a atenção para as crenças naturais, ele pretende instituir um novo modelo de abordagem de conceitos gerais examinados pela filosofia e, por conseguinte, um novo modelo de justificação ou entendimento desses mesmos conceitos. Esse modelo é chamado por Hume, às vezes, de “verdadeira filosofia”, “justa filosofia”, em substituição à filosofia falsa e adulterada. Essa filosofia é naturalista e cética. Livingston considera que a função do naturalismo não é

⁴ A causa primordial do desvio das leituras naturalistas, segundo Livingston, é a ênfase indevida no modelo causal de interpretação do naturalismo.

afirmar que “uma pessoa é forçada a acreditar ‘em qualquer coisa que a natureza o leve a acreditar, nem mais, nem menos’. Sua função é, antes, iluminar a natureza da verdadeira filosofia” (p. 28). Se for plausível interpretar o naturalismo humeano nessa direção, na direção da admissão que homens não são “deuses dotados de razão” ou “cérebros desencarnados”, mas pessoas com ossos e sangue, que possuem amigos, afazeres, diversões e que, no curso de suas vidas, podem se interessar por questões metafísicas do tipo que os filósofos costumam investigar, então o naturalismo também permite guardar um lugar para a razão no nosso sistema de crenças. Disso se segue, sem dúvida, que o ceticismo radical não é o “fundamento” ou a resposta de Hume ao projeto de instituição de uma ciência do homem. A função do ceticismo radical é mostrar que é vã a tentativa de encontrar uma rocha firme para assentar os princípios da filosofia, que tais princípios são naturais, e, ao mesmo tempo, guardam lugar para o exercício sadio de nossas capacidades racionais.

A racionalidade instituída pela entrada em cena do naturalismo é *pragmático-operativa*, isto é, é motivada por um padrão de abordagem que fixa a atividade justificadora da filosofia como determinado pelo “esquema prático-natural da vida”, ou seja, pelos propósitos e objetivos práticos que perseguimos na vida moral e cognitiva a partir dos condicionantes da mente e do mundo. Tal abordagem se opõe claramente às tendências que hiper-intelectualizam ou buscam uma fundamentação puramente racional para nosso sistema de crenças (Descartes), fazendo da atividade filosófica racional um juiz da nossa imagem do mundo e de nós mesmos e também àquelas que transformam os princípios da filosofia em princípios naturais que atuam como forças cegas geradas causalmente (Berlin), fazendo da filosofia um mero registro e classificação dos mecanismos causais das operações naturais. Na filosofia de Hume, o papel da razão é restrito, mas não suprimido ou inteiramente alheio às forças naturais. Uma exposição elucidativa desse ponto que estou pretendendo chamar a atenção foi oferecida por Michael Frazer. Frazer ilustra esse ponto ao tratar do papel dos sentimentos na ética de Hume e da famosa máxima que afirma que a “razão é e deve ser escrava das paixões”. Ele diz: “Hume deixa claro que nossos sentimentos morais não são paixões imediatas; eles também incluem elementos cognitivos e imaginativos e estão sujeitos à revisão através da reflexão” (2010, p. 6). A razão atua sobre os sentimentos, fazendo com que os sentimentos morais corrigidos sejam predominantes em nossas almas. Já a moldura em que as operações da razão são exercidas é fixada pelo sentimento. O sentimento, apesar de não atuar isoladamente e depender da razão, ocupa, por assim dizer, uma posição central e mais abrangente do que a razão. Hume parece assim assumir em sua teoria naturalista/sentimentalista que coloca razão e paixão como

A atualidade e originalidade de Hume

“complementares e inseparáveis” (T 3.2.2). Conforme explica ainda Frazer:

Hume acredita que a razão sozinha é incapaz de motivar a ação; é nesse sentido que a razão é de deve ser escrava das paixões. Contudo, os sentimentos que Hume descreve como motivadores da ação moral não são meras paixões, mas produtos da mente como um todo, incluindo a razão e a imaginação. É das paixões sozinhas que esses sentimentos obtêm seu ímpeto motivacional, mas os sentimentos morais são muito mais do que mero ímpeto. O contraste entre racionalismo e sentimento é, portanto, compreendido de forma mais adequada como o contraste entre uma visão hierárquica da alma moral, por um lado, e como uma visão igualitária, por outro, uma visão igualitária em que os padrões normativamente reguladores são o produto de uma mente em harmonia completa consigo mesma. (Frazer, 2010, p. 6).

Se essa caracterização for adequada, Hume parece ter dado um grande passo para mostrar que itens como sentimentos e outros princípios e tendências naturais não precisam ser tomados como meros impulsos cegos ou refratários a ajustes a partir da reflexão racional e podem, portanto, atuar como motivadores do comportamento moral e de nossas práticas científicas, preservando o caráter normativo ou reflexivo da moralidade e da epistemologia. A conclusão óbvia é que o ceticismo radical, que às vezes aflora na prosa humeana, não é o único resultado possível de sua filosofia, senão que se limita a limpar o terreno dos sofismas e ilusões da metafísica irresponsável. Os limites obtidos definem o âmbito das operações legítimas como o reino da experiência sensível e prescreve o método empírico como o único apropriado. O fundamento da ciência do homem de Hume repousa na natureza humana, nos princípios naturais do entendimento humano, consistindo o ceticismo mitigado em assentir a eles. Nós não temos mais um mundo feito por Deus para ser conhecido em sua perfeição última. Temos um mundo humano, que com a ajuda da razão e da natureza, pode ser conhecido num sentido limitado, ou seja, dentro do escopo definido pelos processos naturais passíveis de ajustes e que regulam nossa teoria do mundo e da vida prática. É esse sentido deflacionado do conhecimento e experiência socio-moral que permite a consecução de fins práticos e de uma investigação científica realista, empírica.

6. Conclusões: Conhecimento e naturalismo

A visão naturalista de Hume reconhece as limitações apresentadas aos nossos eus filosóficos por nossos eus biológicos. Como humanos somos capazes de observar o mundo de fora e, ao

mesmo tempo, seguir e corrigir, até certo ponto, propensões naturais. Hume reconheceu os limites impostos pela natureza e animalidade às pretensões puras da filosofia e procurou caracterizar nossa condição como um limiar entre os componentes animais e instintivos e os componentes reflexivos e racionais. Ao fazer isso, ele permitiu não só uma separação entre conclusões filosóficas e conclusões infundadas do senso comum, mas consegue valorizar duas tendências fundamentais da natureza humana, preservando seu espaço lógico próprio. O ceticismo mitigado, o naturalismo e o experimentalismo, mais do que atestar o contra-senso de uma filosofia cética, como muitas vezes Hume foi acusado, são os conceitos fundamentais de um modelo filosófico que revela a originalidade e atualidade de sua filosofia.

7. Referências

BERLIN, I. Os filósofos Iluministas. In: *A força das Idéias*. São Paulo: companhia das Letras, 2005. p. 62-78

COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

FOGELIN, R. A tendência do ceticismo de Hume. In: *Skepsis*, n. 1, 2007, p. 99-118.

FRAZER, M. *The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

GUIMARÃES, Livia. Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume. In: *Revista DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, p.203-219, outubro, 2007.

HUME, D. *Treatise of Human Nature*. Second Edition- Edited by Selby-Bigby/Paul Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

_____. *Enquiries concerning to the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Third Edition. Edited by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.

_____. *Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo*. Tradução de Plínio J. Smith. In: *Manuscrito*, Vol. XX, n. 2, out. 1997. p. 15-27.

_____. *Investigação acerca do entendimento Humano*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.

_____. *Ensaio morais, políticos e literários*. São Paulo: Abril, 1980.

A atualidade e originalidade de Hume

NOXON, James. *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

LIVINGSTON, D. *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago: Chicago University Press, 1984.

PEARS, David. *Hume's System*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

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

STRAWSON, P.F. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. London: Methuen & Co., 1985.

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

STROUD, B. O ceticismo de Hume: instintos naturais e reflexão filosófica. In: *Skepsis*, n. 3, 2008, p. 169-192.

Sképsis
2019